

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL

MESTRADO EM SERVIÇO SOCIAL

Pedro Gomes Barbosa

Ser social e crítica ontológica nos *Manuscritos econômico-filosóficos*:

Atividade sensível, gênero humano e crítica da economia política em Marx.

JUIZ DE FORA

2022

Pedro Gomes Barbosa

Ser social e crítica ontológica nos *Manuscritos econômico-filosóficos*:

Atividade sensível, gênero humano e crítica da economia política em Marx.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Serviço Social (Mestrado) da Universidade Federal de Juiz de Fora, área de concentração Serviço Social e Sujeitos Sociais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Vielmi Fortes

JUIZ DE FORA

2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Barbosa, Pedro Gomes.

Ser social e crítica ontológica nos Manuscritos econômico-filosóficos : Atividade sensível, gênero humano e crítica da economia política em Marx. / Pedro Gomes Barbosa. -- 2022. 164 p.

Orientador: Ronaldo Vielmi Fortes

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Serviço Social. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, 2022.

1. Marx. 2. manuscritos econômico-filosóficos. 3. ontologia do ser social. 4. estranhamento. 5. alienação. I. Fortes, Ronaldo Vielmi, orient. II. Título.

Pedro Gomes Barbosa

Ser social e crítica ontológica nos Manuscritos econômico-filosóficos: Atividade sensível, gênero humano e crítica da economia política em Marx

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Serviço Social. Área de concentração: Questão Social, Território, Política Social e Serviço Social.

Aprovado em 18 de novembro de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ronaldo Vielmi Fortes - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Alexandre Aranha Arbia
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profª. Drª. Mônica Hallak Martins da Costa
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas)

Juiz de Fora, 27/10/2022.

PROPP 01.5: Termo de Aprovação COORD-PPG-SERVIÇO-SOCIAL 1016640 SEI 23071.939689/2022-40 / pg. 1



Documento assinado eletronicamente por **Ronaldo Vielmi Fortes, Professor(a)**, em 29/11/2022, às 18:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Monica Hallak Martins da Costa, Usuário Externo**, em 30/11/2022, às 15:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Aranha Arbia, Professor(a)**, em 30/11/2022, às 19:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **1016640** e o código CRC **1BA37BCD**.

AGRADECIMENTOS

Gostaria, antes de qualquer coisa, de lembrar os mais de 680 mil mortos pela pandemia de covid-19 no Brasil. A eles foi negada a chance de se vacinarem e sobreviverem. Foram vítimas também da ingerência do governo e da anticiência.

Iniciar um texto de agradecimentos é tarefa mais difícil do que parece, sobretudo porque sempre lembramos de cada um que esteve conosco ao longo não só dos últimos dois anos e meio, mas em diversas outras ocasiões da vida. Em primeiro lugar, agradeço ao meu orientador Ronaldo Vielmi Fortes por todo o suporte, compreensão, críticas e elogios ao longo dos últimos anos. Estar com uma pessoa que se admira é sempre motivo de orgulho para mim. Além de orientador paciente e disposto a sanar todas as minhas dúvidas, mesmo aquelas mais singelas, foi também extremamente compreensivo durante os períodos que precisei me ausentar ou diminuir o ritmo dos estudos para tratar de questões familiares urgentes. Aproveito também para agradecer aos membros da banca pelo aceite e pela contribuição intelectual na elaboração de minha dissertação. Obrigado Ana Selva Castelo Branco Albinati, Mônica Hallak e Alexandre Aranha Arbia.

Agradeço a minha mãe Maria Leonor “Nozinha”, maior alicerce de toda a minha vida, professora aposentada que soube criar seus filhos para um mundo que exige força e bastante sabedoria em todas as tomadas de decisões. Homenageio aqui meu pai Norberto (*in memoriam*). Sua luta contra o câncer foi também nossa luta durante os anos de 2020 e 2021. Você sempre será lembrado por nós.

Agradeço as minhas irmãs Laura e Marina, pessoas que compartilham comigo o gosto pelo estudo e pela ciência. Agradeço também a minhas tias Sussu e “Tiaia” por todo o suporte dado durante minha vida.

Agradeço a minha companheira Camila por todo o carinho, compreensão e apoio. Admiro a pesquisadora que é e a seriedade com que encara seus compromissos, sejam eles profissionais ou pessoais. Obrigado por compartilhar a vida comigo.

Agradeço aos meus amigos Matheus, Augusto, Ivan, Badô, Leonardo e também a minha “prima-amiga” Rafaela.

Por fim, agradeço a todos os membros do PPG em Serviço Social, aos colegas da turma de mestrado 2020, aos membros do grupo de pesquisa formado com o professor Ronaldo, a Universidade Federal de Juiz de Fora e a agência de fomento CAPES/CNPQ.

RESUMO

O principal objetivo desta dissertação de mestrado consiste na análise dos elementos que constituem os “pressupostos ontológicos fundamentais de Marx”, encontrados nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de nosso autor. Ao longo do trabalho, foi abordada a categoria da *atividade sensível, vital*; a produção do gênero humano e da subjetividade do homem; e a crítica marxiana do estranhamento. A constatação, compreensão e descrição das determinações gerais do ser social tornaram possível a Marx lidar com o problema da negação do homem na atividade estranhada. Indo à raiz do ser social – tanto ao complexo da individualidade quanto ao “complexo de complexos da universalidade social” –, a crítica ontológica da economia política, iniciada nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, permitiu a Marx, por um lado, demonstrar os problemas da produção capitalista – o estranhamento do homem em relação ao objeto que produz, o estranhamento-de-si e da própria atividade, o estranhamento em relação ao gênero autoproduzido, e o estranhamento em relação aos demais –; e, por outro, tornar explícitas as categorias e determinações mais gerais do ser social. Além dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, foi necessário analisar outros três escritos do jovem Marx, que trazem os elementos da crítica marxiana da política e também da filosofia especulativa, como se observa nos textos de *Sobre a questão judaica* (1843), da *Introdução* (1844) à *Crítica da filosofia do Direito de Hegel* (1843) e também nas *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano*” (1844).

Palavras-chave: Marx; Manuscritos econômico-filosóficos; ontologia do ser social; estranhamento; alienação.

RESUMEN

El objetivo principal de esta disertación de maestría es el análisis de los elementos que constituyen los “supuestos ontológicos fundamentales de Marx” que se encuentran en los *Manuscritos económico-filosóficos* de nuestro autor. A lo largo de este trabajo se abordó la categoría de *actividad sensible, vital*; la producción del género humano y la subjetividad del hombre; y la crítica marxista a la alienación. La verificación, comprensión y descripción de las determinaciones generales del ser social hizo posible que Marx opusiera al hombre negado el “carácter social de la verdadera resolución potencial”, es decir, el hombre emancipado, libre de la autoalienación. Yendo a la raíz del ser social – tanto al complejo de la individualidad como al “complejo de complejos de universalidad social”–, la crítica ontológica de la economía política, iniciada en los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, permitió a Marx, por un lado, demostrar los problemas de la producción capitalista – la alienación del hombre en relación con el objeto que produce, la alienación de sí mismo y de la actividad misma, la alienación en relación con el género producido por sí mismo, y la alienación en relación con los demás –; y, por otra parte, explicitar las categorías y determinaciones más generales del ser social. Además de los *Manuscritos económico-filosóficos*, fue necesario analizar otros tres escritos del joven Marx, que traen elementos de la crítica marxista de la política y también de la filosofía especulativa, como se observa en los textos de *Sobre la cuestión judía* (1843), la *Introducción* (1844) a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), y también en las *Glosas críticas del artículo “El rey de Prusia y la reforma social. De un prusiano”* (1844).

Palabras clave: Marx; Manuscritos económico-filosóficos; ontología del ser social; alienación; enajenación.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A INFLEXÃO ONTOLÓGICA MARXIANA (1843-1844)	30
1.1 CRÍTICA DA ESPECULAÇÃO E DA POLÍTICA	33
2 ATIVIDADE SENSÍVEL E GÊNERO HUMANO NOS <i>MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS</i> DE MARX	56
2.1 GÊNESE DO SER SOCIAL: NATUREZA E ATIVIDADE VITAL	57
2.1.1 Objetividade e atividade do ser social	61
2.2 GENERIDADE E INDIVIDUALIDADE DO HOMEM	66
2.2.1 A relação entre indivíduo e gênero na sociabilidade do capital	70
2.3 SUPERAÇÃO DA PROPRIEDADE PRIVADA E EMANCIPAÇÃO HUMANA	75
3 A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA NOS <i>MANUSCRITOS ECONÔMICO FILOSÓFICOS</i> DE MARX	80
3.1 TRABALHO EM GERAL, CAPITAL E O DESENVOLVIMENTO DA PROPRIEDADE PRIVADA	81
3.1.1 Da fisiocracia à indústria e o “trabalho em geral”	82
3.2 A CRÍTICA DO TRABALHO ESTRANHADO E DA PROPRIEDADE PRIVADA	86
3.2.1 Alienação do homem em relação ao objeto e a forma estranhada de sua apropriação	87
3.2.2 Estranhamento da atividade e estranhamento de si	90
3.2.3 Estranhamento do homem em relação ao gênero	92
3.2.4 Estranhamento do homem em relação ao homem	94
3.2.5 Do “trabalho em geral” ao trabalho estranhado como essência da propriedade privada	97
3.3 PROPRIEDADE PRIVADA E O ESTRANHAMENTO DO HOMEM	102
3.3.1 O estranhamento do dinheiro	106
4 CRÍTICA DA ESPECULAÇÃO HEGELIANA E AS INSUFICIÊNCIAS DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE FEUERBACH	114

4.1 TRABALHO DO ESPÍRITO E IDENTIDADE SUJEITO-OBJETO EM HEGEL	116
4.1.1 A crítica marxiana do trabalho abstrato em Hegel	118
4.1.2 Crítica da identidade entre sujeito e objeto em Hegel	121
4.2 OS LIMITES CRÍTICA “MATERIALISTA” E A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE FEUERBACH	127
4.2.1 A crítica de Feuerbach à especulação hegeliana	128
4.2.2 A antropologia filosófica feuerbachiana	133
5 CONTRIBUIÇÕES E LIMITES ACERCA DOS <i>MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS: MARIO ROSSI, LOUIS ALTHUSSER, GYÖRGY LUKÁCS E JOSÉ CHASIN</i>	140
5.1 MARIO ROSSI E LOUIS ALTHUSSER: ÉTICA E ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA NOS <i>MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS</i>	140
5.2 LUKÁCS E A DISTINÇÃO ENTRE ALIENAÇÃO [<i>Entäusserung</i>] E ESTRANHAMENTO [<i>Entfremdung</i>]	147
5.3 JOSÉ CHASIN E A TESE DA <i>TRANSITIVIDADE ENTRE OBJETIVIDADE E SUBJETIVIDADE NOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS DE MARX</i>	150
CONSIDERAÇÕES FINAIS	155
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	162

INTRODUÇÃO

Sistematizados em torno de três cadernos, os escritos de Karl Marx que compõem os assim chamados *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844, só vieram a ser publicados em meados do século XX, mais precisamente no ano de 1932. Sobre o caráter geral da obra, os *Manuscritos econômico-filosóficos* constituem um conjunto de textos auto elucidativos de Marx: são anotações de estudo bastante densas e que nos permitem visualizar uma importante etapa do processo de maturação de seu pensamento. O objetivo da presente pesquisa é a investigação em torno das determinações ontológicas mais gerais acerca do ser social presentes na obra em questão e, apesar de nossa investigação tomar como objeto de análise os *Manuscritos econômico-filosóficos*, é preciso indicar que seu ponto de partida nos remete às considerações de György Lukács acerca da existência dos “pressupostos ontológicos fundamentais de Marx”.

O conteúdo da obra se estende ao longo de três cadernos: no primeiro deles, nos deparamos com uma série de fichamentos e comentários sobre a economia política clássica. Os textos que compõem o primeiro caderno são: (I) *Salário*; (II) *Ganho do capital*, dividido em quatro partes: 1) *O capital*, 2) *Ganho do capital*, 3) *O domínio do capital sobre o trabalho e as razões do capitalista*, 4) *A acumulação dos capitais e a concorrência entre os capitalistas*; (III) *Renda da terra*; e (IV) *Trabalho estranhado e propriedade privada*. O texto mais comumente debatido entre os marxistas é o último – *Trabalho estranhado e propriedade privada* –, dedicado à análise e crítica do trabalho estranhado. Nos textos I, II e III, Marx se debruça sobre os argumentos dos principais expoentes da economia política clássica, como Smith, Ricardo e Say, reproduzindo trechos e comentando – de modo crítico, evidentemente – as passagens destacadas. Mas também há páginas nas quais encontramos grandes parágrafos extraídos de um determinado autor, sem que se encontre um comentário de Marx em seguida, o que é perfeitamente compreensível devido à natureza da obra, um texto auto elucidativo, constituído de notas de estudo do próprio Marx.

Já o segundo caderno traz um único texto, intitulado *A relação da propriedade privada*, cujo conteúdo dá continuidade à análise empreendida no último texto do primeiro caderno (*Trabalho estranhado e propriedade privada*). Nesse caderno, Marx discorre sobre a “necessária vitória do *capitalista*; quer dizer, da propriedade privada desenvolvida sobre a não desenvolvida” (MARX, 2010c, p. 130) – isto é, da *propriedade*

privada capitalista sobre a propriedade fundiária – e, ao final, ele dá início à análise da relação entre capital e trabalho, desdobrada logo no terceiro e último caderno. Neste último, além de desdobrar o debate com a economia política, Marx realiza o acerto de contas com a filosofia idealista hegeliana, destrinchando a dialética do Espírito absoluto na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. O terceiro caderno é composto dos seguintes textos: (I) *Propriedade privada e trabalho*; (II) *Propriedade privada e comunismo*; (III) *Necessidade humana, produção e divisão do trabalho*; (IV) *Dinheiro*; e (V) *Crítica da dialética hegeliana e da filosofia em geral*.

Além dos três cadernos, os *Manuscritos econômico-filosóficos* contam com um prefácio no qual Marx indica que havia pensado no projeto de escrita de uma crítica do direito, da moral e da política. Cada uma das três críticas se realizaria como uma espécie de “monografia independente”, de modo que a conexão das partes elaboradas se concretizaria na crítica da economia política – esta última o elo entre as críticas do Estado, da política, do direito, da moral e da vida burguesa. O projeto em questão foi anunciado por Marx ainda nos *Anais franco-alemães* [*Deutsch-Französische Jahrbücher*], periódico no qual já havia salientado para a necessidade de uma elaboração da “ciência do direito e do Estado sob a forma de uma crítica da Filosofia do Direito *hegeliana*” (Idem, 2010c, p. 43). Como o próprio Marx afirmou durante a preparação para a publicação do material em questão, o rumo tomado pelo projeto se deu no sentido de uma revisão do que foi indicado nos *Anais franco-alemães*. Como indicado pelo filósofo brasileiro José Chasin (2009), nesse prefácio, Marx deixa assinalado a “escassez da boa crítica alemã à economia política” (CHASIN, 2009, p. 56). De acordo com Marx, a realização de críticas “separadas” – a crítica da especulação, de um lado, e a crítica de distintos materiais (do Estado, da política, da economia política etc.), de outro – revelou-se inadequada. Era necessário, portanto, fugir da sistematização arbitrária que juntaria fragmentos da crítica que deveria ser realizada tendo como objeto a totalidade da relação entre a economia política e a especulação hegeliana. Aliás, no prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*, Marx nos informa que os próprios *Anais franco-alemães* surgem da necessária superação das ideias levantadas durante a publicação da *Gazeta Renana* [*Rheinische Zeitung*]. Durante o período em que esteve de fora da cena pública para aprofundar-se em seus estudos, Marx realizou uma “revisão crítica da *Filosofia do Direito*, de Hegel, trabalho cuja introdução apareceu nos *Anais franco-alemães*,

publicados em Paris em 1844” (MARX, 2008, p. 46-47). Como comenta Marx, as investigações empreendidas durante esse período o conduziram:

[...] ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de “sociedade civil”. (MARX, 2008, p. 47)

Esse acerto de contas crítico com Hegel é acompanhado da constatação de que “a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política” (Idem, 2008, p. 47), objeto de estudo de Marx em Paris e depois em Bruxelas. O “resultado geral” alcançado por Marx a partir do estudo aprofundado da economia política – e que lhe serviu de guia para dar continuidade a suas investigações sobre a anatomia da sociedade burguesa – foi o seguinte, como bem resume no seguinte trecho do prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*:

[...] na produção da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se elevam a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (MARX, 2008, p. 47)

Nesse sentido, os *Manuscritos econômico-filosóficos* surgem a partir da constatação da necessidade de reavaliação daquele projeto, e nos apresentam os principais resultados alcançados por Marx através de seu estudo e crítica da economia política e da filosofia especulativa alemã, sobretudo Hegel.

Pode parecer que Marx simplesmente abandonou o projeto de uma crítica da política e do Estado, do direito, da moral ou até mesmo da filosofia hegeliana devido a questões de ordem teórica. Entretanto, isso é falso. A crítica da política e do Estado, por exemplo, está presente nos textos de 1843 e 1844, como em *Sobre a questão judaica* e nas *Glosas críticas*, e, na *Introdução*, de 1844, da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843, encontramos vastos elementos da crítica à especulação hegeliana. O fato de Marx não haver sistematizado tais aspectos em seu pensamento não contraria o fato de

que tais elementos estejam presentes em sua produção. Marx percebeu que a crítica não poderia se desdobrar apenas nos limites de uma “crítica *pura*”, ou de uma “*crítica crítica*”, para usarmos a expressão que acompanha *A sagrada família*: a crítica da especulação e da religião – a crítica ao velho Hegel –, já havia sido realizada por Feuerbach, ainda que com todos os limites deste último, identificados logo por Marx. Era necessário, pois, direcionar a crítica para o mundo real e para as condições reais de existência dos homens, assim como para o “reflexo” teórico desse mundo que se desdobrava na economia política de então.

A crítica da filosofia idealista e da especulação havia sido iniciada nos *Anais franco-alemães* – com a *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1844, por exemplo –, e desdobrou-se nos comentários de Marx sobre a dialética hegeliana e a filosofia especulativa presentes nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Sobre a crítica da especulação hegeliana, Marx afirmou ser algo inédito, mas que havia sido interdito pelos jovens hegelianos, chamados por Marx de *teólogos críticos*. A “crítica teológica” é a realização última da “transcendência filosófica hegeliana”, é sua caricatura, assinala Marx; é a velha filosofia hegeliana assumindo, através dos jovens hegelianos, o caráter de uma “teologia”, isto é, de sua “Nêmesis histórica” e que “desde sempre [foi] a mancha putrefata da filosofia” (Idem, 2010c, p. 46). A “teologia crítica” dos jovens hegelianos é a representação desse “processo de putrefação” da filosofia hegeliana, e sobre um deles em particular – Bruno Bauer –, Marx afirma que seu método de agir se resume da seguinte maneira:

[...] deve partir de determinados pressupostos da filosofia como uma autoridade; ou, se no processo da crítica, através da descoberta de terceiros, lhe surgem dúvidas a respeito dos pressupostos de outros, [ele] os abandona covardemente e de modo injustificado, faz *abstração* deles e se limita a manifestar sua servidão a respeito deles e sua raiva diante dessa servidão [se manifesta] de maneira negativa, inconsciente e sofística (MARX, 2010c, p. 45).

Restava ainda, pois, a realização da crítica das condições materiais de existência dos homens e sua expressão teórica na economia política. Seus resultados alcançados, nos alerta Marx, foram todos obtidos através da análise empírica e imanente da economia política. Tal fato fica evidente já no primeiro caderno dos *Manuscritos de 1844*, composto de notas de estudo e comentários de Marx sobre fragmentos extraídos de Adam Smith, David Ricardo, Jean-Baptiste Say etc. Nosso autor também afirma no prefácio dos *Manuscritos de 1844* que teve contato com os escritos dos socialistas alemães, franceses

e ingleses. No caso dos alemães, assinala Marx, os principais trabalhos que se situam no campo de uma crítica da economia política são os de Moses Hess e Wilhelm Weitling, além, é claro, de um jovem autor cujo contato estabelecido ainda na juventude se estenderia até os últimos anos de sua vida. Trata-se de Friedrich Engels, em cujo trabalho *Esboço para uma crítica da economia política* (2020), expôs as consequências da produção da riqueza no capitalismo. Sobre o texto de Engels – escrito entre o final de 1843 e janeiro de 1844, e publicado em Paris, também nos *Anais franco-alemães* – assinalamos que o jovem autor deu um primeiro tratamento crítico às categorias da economia política, apresentada por seus apologistas como a “ciência do enriquecimento”, e também expôs a natureza da “nova economia”:

É por isso que a nova economia foi apenas progresso pela metade; ela era obrigada a trair e negar seus próprios pressupostos, a usar sofisma e hipocrisia para encobrir as contradições em que se envolvia e a chegar às conclusões a que foi impulsionada não por seus pressupostos, mas pelo espírito humano do século. Assim, a economia assumiu um caráter filantrópico; ela negou seu favor aos produtores e o entregou aos consumidores; agiu como se sentisse uma repulsa sagrada pelos horrores sangrentos do sistema mercantil e declarou o comércio como um vínculo de amizade e unidade entre nações, assim como entre os indivíduos. (ENGELS, 2020, p. 264)

Seguindo ainda os comentários de Marx no prefácio dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, além dos autores supracitados que se dedicaram a crítica da economia política, Feuerbach é apontado por Marx como o primeiro a ter descoberto e fundamentado a necessidade de um olhar direcionado para o mundo objetivo e para a natureza. Em síntese, nas palavras de Marx, é com Feuerbach que nasce a “crítica humanista e naturalista positiva” ao pensamento especulativo de Hegel. Marx deixa seus elogios ao autor de *A essência do cristianismo*: “Quanto menos ruidoso, mais seguro, profundo, abrangente e duradouro é o efeito dos escritos de Feuerbach; os únicos escritos, desde a *Fenomenologia* e a *Lógica* de Hegel, que contêm uma revolução teórica real” (MARX, 2010c, p. 44).

“Uma revolução teórica real”. É assim que Marx caracteriza os escritos de Feuerbach. O contato estabelecido com a crítica feuerbachiana à especulação permitiu a Marx avançar para além dos seus contemporâneos “teólogos críticos”. Entretanto, ainda que a crítica feuerbachiana à especulação tenha reverberado no jovem Marx, uma vez que Feuerbach busca o *sensível*, a *sensibilidade* e a *natureza*, sua influência precisa ser corretamente apreendida e delimitada já no texto de 1844. É preciso antecipar aqui que a crítica marxiana ao materialismo de Feuerbach ainda não aparece sistematizada nos

Manuscritos econômico-filosóficos – diferentemente do que podemos observar nas *Teses ad Feuerbach* –, e que isso constitui uma das principais dificuldades na análise dos manuscritos em questão. Não é nosso propósito aqui fazer um cotejamento entre os *Manuscritos* e os escritos de Feuerbach. A esse respeito, como será abordado nessa dissertação, recorreremos ao comentador José Chasin (2009) e também ao trabalho de dissertação de Mestrado de Rodrigo Maciel Alckmin, intitulado *Feuerbach e Marx: da sensibilidade à atividade sensível* (2003). O trabalho de Alckmin permitiu que explorássemos alguns dos elementos mais centrais do pensamento de Feuerbach, como a noção de sensibilidade e de natureza humana, e a existência de uma “antropoteísmo” no autor. Em suma, em Feuerbach, os atributos humanos, como a sensibilidade, são alçados à condição de “elementos essenciais” supra-históricos.

Antes de darmos início à análise dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, é necessário indicarmos que os escritos em questão possibilitaram intensas discussões que buscam situar os manuscritos de 1844 no universo teórico marxiano e, a respeito do lugar e natureza da obra no itinerário teórico de Marx, nos deteremos aqui em alguns comentadores da obra em questão, sobretudo no que se refere à existência dos pressupostos ontológicos de Marx. Nesse sentido, destacamos que foi Lukács quem primeiro chamou a atenção para a existência de tais elementos nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, e sua elucidação é tornada tarefa de vida do filósofo magiar, como assinala no *Prefácio*, de 1967, ao livro *História e consciência de classe*, de 1922, obra a qual reconheceu que se encontrava demasiado sob a influência do pensamento de Hegel, assim como do pensamento sociológico de seu tempo, aonde nele ainda reverberava as influências da sociologia de Max Weber. Como indicado por Lukács, foi no início dos anos 1930 que o problema de uma ontologia do ser social passou a ser encarado pelo autor como algo decisivo na compreensão da *natureza* do pensamento de Marx e, inclusive, foi o que possibilitou a ele superar os preconceitos idealistas do livro de 1922. Seu primeiro contato com o original da obra foi quando de sua estada em Moscou, período no qual atuou como colaborador do Instituto Marx-Engels, em 1930. Foi com a leitura desse texto inédito – encontrado na década de 1920 e decifrado apenas em 1932 – que, pela primeira vez, Lukács compreendeu que em Marx a *objetividade* é concebida como “propriedade material primária de todas as coisas e relações”, e a objetivação – ou exteriorização – foi corretamente assimilada como um “tipo natural – positivo ou negativo, conforme o caso – do domínio humano sobre o mundo”, e a alienação é concebida como uma forma

particular de objetivação realizada “sob determinadas circunstâncias sociais” (Idem, 2018b, p. 46). Em que pese a particularidade da compreensão de Lukács – sobretudo quando o autor se debruça sobre a categoria da alienação na *Ontologia do ser social* – uma das principais contribuições de nosso comentador diz respeito a sua constatação de que faz necessário “recomeçar tudo desde o princípio”, isto é, retornar ao próprio texto marxiano, para a realização do objetivo de elucidar os elementos ontológicos do pensamento de Marx, dimensionando-o em toda a sua magnitude. Segundo o filósofo húngaro, a obra de 1844 já traz a nova posição filosófica de Marx da “prioridade do ontológico com relação ao mero conhecimento”, de que “toda objetividade é, em sua estrutura e dinâmica concretas, em seu ser-propriadamente-assim, da maior importância do ponto de vista ontológico” (Idem, 2018b, p. 303). Os *Manuscritos econômico-filosóficos* seriam também o testemunho da crítica e rejeição marxiana das “concepções segundo as quais determinados elementos ‘últimos’ do ser teriam ontologicamente uma posição privilegiada com relação aos elementos mais complexos, mais compostos” (Idem, 2018b, p. 303). Esse embate travado com a tradição filosófica especulativa do idealismo alemão explicaria, em certa medida, a “marginalização da ontologia marxiana” percebida por Lukács.

Em outro texto, no qual Lukács realiza uma reavaliação crítica de seu próprio pensamento, mais precisamente nos momentos finais de sua autobiografia intitulada *Pensamento vivido* (2017), o filósofo húngaro assinala que foi Marx quem possibilitou ele pensar a ontologia como a “verdadeira filosofia baseada na história”, e ele também afirma que foi Marx quem elaborou “a tese segundo a qual a categoria fundamental do ser social, e isto vale para todo ser, é que ele é histórico” (Idem, 2017, p. 182). De acordo com nosso comentador, a sentença de Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* segundo a qual há uma *única* ciência – a *história* –, deve ser compreendida como a indicação marxiana da história como parte integrante de todas as categorias, como ciência que se encarrega de apreender a “transformação no sistema de categorias”, como “formas de ser” (Idem, 2017, p. 183). Ainda seguindo as indicações de Marx presentes na obra de 1844, Lukács assinala que as coisas só podem existir no mundo numa “objetividade de determinada forma”, e que é essa “objetividade de forma determinada” que “constitui aquela categoria à qual o ser em questão pertence” (Idem, 2017, p. 183). Essa é, pois, uma nítida distinção que a ontologia estabelece em relação a velha filosofia:

A velha filosofia esboçava um sistema de categorias no interior do qual apareciam também as categorias históricas. No sistema de categorias do marxismo, cada coisa é, primariamente, algo dotado de uma qualidade, uma coisidade e um ser categorial. Um ser não objetivo é um não-ser. E dentro desse algo, a história é a história da transformação das categorias. As categorias são, portanto, partes integrantes da efetividade. Não pode existir absolutamente nada que não seja, de alguma forma, uma categoria. (LUKÁCS, 2017, p. 183)

Complementando o que foi destacado na citação anterior, Lukács afirma que no pensamento de Marx o “ser categorial da coisa constitui o ser da coisa”, e isso o diferencia radicalmente das velhas filosofias nas quais “o ser categorial era a categoria fundamental no interior da qual se desenvolviam as categorias da efetividade” (Idem, 2017, p. 183). Ainda segundo nosso comentador, mesmo que as categorias assumam formas ideais, tornando-se “formas do espelhamento”, elas continuam sendo, em primeiro lugar, formas de ser. Por isso, Lukács assinala que “a singularidade dos objetos é inseparável do seu ser e não pode ser reduzida a nada” (Idem, 2017, p. 183)¹.

Já no primeiro volume da *Ontologia do ser social* (2018b), Lukács qualifica os *Manuscritos econômico-filosóficos* como um texto no qual pela primeira vez as categorias econômicas recebem um tratamento filosófico adequado, ocorrendo o mesmo com as assim chamadas “ciências naturais”. Essa constatação já antecipa um dos problemas que Marx busca resolver: o problema da separação radical entre a filosofia e as ciências naturais. De acordo com Lukács, Marx rejeitava a ideia tradicional de que nos limites da “filosofia da natureza” fosse efetuado qualquer tipo de cisão entre natureza e sociedade, e que ele “sempre considerou os problemas da natureza, predominantemente, do ponto de vista de sua inter-relação com a sociedade” (Idem, 2018b, p. 285), reconhecendo a existência de uma “ciência unitária”. Hegel e Feuerbach estão no centro dessa problemática: o primeiro representa a filosofia especulativa, e o segundo, por sua vez, o

¹ Sobre esse importante elemento do pensamento de Marx – para o qual Lukács corretamente apontou –, trazemos aqui as valiosas contribuições de Ronaldo Vielmi Fortes (2013), em cuja obra *As novas vias da ontologia em György Lukács*, sinalizou para o fato de que, para Lukács, a preocupação de uma ontologia materialista é com o *ente real*. Nas palavras de Fortes: “Esta densa observação traz em seu corpo os elementos decisivos para sintetizar as grandes vias da ruptura promovida pelo pensamento de Marx. Três aspectos cruciais dos lineamentos de Marx estão aqui presentes: a afirmação da historicidade como fundamento primário de todo ser; a identificação entre ser e objetividade; a referência à peculiaridade do método investigativo e expositivo em Marx subjacentes às expressões ‘formas do ser’ e ‘formas do espelhamento’, que em suas determinações mais gerais destoam fortemente dos rumos da definição filosófica tradicional” (FORTES, 2013, p. 27). Como indicado por Fortes, os vínculos entre ser, história e objetividade, apesar de não estarem claramente delineados em Lukács, são lineamentos “apresentados conjuntamente, pois são determinações postas na realidade sob a forma de uma conexão indissociável” (Idem, 2013, p. 27).

velho materialismo.² A respeito da superação da antinomia entre ciências naturais e filosofia idealista, István Mészáros – em sua obra *A teoria da alienação em Marx* (2016) –, também afirma que estão presentes nos *Manuscritos econômico-filosóficos* as críticas tanto da filosofia especulativa quanto das ciências naturais – “abstratamente material” e, desse modo, igualmente “idealista” – enquanto formas de reflexo estranhadas. Neste sentido, Mészáros afirma que:

Na visão de Marx, tanto a filosofia quanto as ciências naturais são manifestações do mesmo estranhamento. (Os termos “abstratamente material” e “idealista” indicam que a ciência natural passou a constituir, “em uma forma estranhada”, a base da “vida humana real”, pelo fato de estar necessariamente interconectada com uma forma alienada da indústria, que corresponde a um modo de produção alienado, a uma forma alienada da atividade produtiva). É por isso que Marx contrapõe tanto à “filosofia especulativa” quanto à “ciência natural idealista, abstratamente material” seu ideal de uma “*ciência humana*”. (MÉSZÁROS, 2016, p. 97)

Os *Manuscritos econômico-filosóficos* são comumente conhecidos por trazerem a crítica marxiana do trabalho estranhado e da alienação, além de um capítulo inteiro dedicado a filosofia e dialética hegelianas. Aspecto relevante da crítica de Marx à Hegel é a identificação deste como “porta-voz” da economia política. Sobre esse ponto, antecipamos aqui o que Marx afirma no texto da crítica da dialética hegeliana: “Hegel tem o mesmo ponto de vista dos economistas políticos modernos” (MARX, 2010c, p. 193), pois ele também “concebe o trabalho como a essência com a qual o homem se confirma”, enxergando aí apenas o lado positivo do trabalho, e não o negativo. Em suma, para Marx, “o único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o abstratamente espiritual” (Idem, 2010c, p. 193). Mas apesar de seus limites, Hegel reconheceu a “autoprodução do homem como um processo” – ainda que nos marcos da especulação. Sobre essa questão Lukács (2009) afirma que:

O importante e significativo no pensamento de Hegel, segundo Marx, reside no fato de que ele se colocou à altura da economia política clássica e concebeu o homem como resultado de seu próprio trabalho, compreendendo o trabalho, em consequência, como processo de autoprodução do homem. (LUKÁCS, 2009, p. 187)

² A relação que Marx estabelece com ambos os autores será abordada no capítulo quatro dessa dissertação. No caso de Hegel, destacamos os elementos presentes no manuscrito dedicado à análise da dialética hegeliana (*Crítica da dialética hegeliana e da filosofia em geral*); e, no caso de Feuerbach, nos debruçamos sobre textos específicos do autor, de alguns comentadores como José Chasin (2009) e Rodrigo Maciel Alckmin (2003) e, claro, do próprio Marx.

Como destacado anteriormente, Hegel só concebeu o trabalho do espírito – o trabalho abstrato. É com a crítica da economia política que Marx terá em mãos a “premissa” necessária para a descoberta dos “erros decisivos de Hegel”. Tal premissa é, pois, a “descoberta da verdadeira dialética do trabalho no capitalismo” (LUKÁCS, 2009, p. 187) – qual seja, a produção do homem é sua desrealização, é seu *estranhamento*.

Acerca de alguns outros comentadores de Marx, Mario Rossi (1971) apreendeu corretamente que o sentido marxiano da alienação é plenamente *negativo* e até mesmo hostil aos homens. Rossi também salientou para o fato de a categoria ter um sentido radicalmente distinto do presente em Feuerbach e, sobretudo, do sentido encontrado em Hegel. Para Rossi, em Marx, a categoria da alienação assume o sentido de “uma objetivação *expropriadora e hostil*: o ‘*Entäussern*’ se converte em *Verfeinden*”, isto é, uma objetivação hostil, “cujo *valor negativo*, por conseguinte, é *definitivo*, pleno”, e, diferentemente do tratamento hegeliano, não há em Marx nenhum sentido *positivo* da categoria, ou um “impulso ao progresso” (ROSSI, 1971, p. 352), distinguindo-se radicalmente do modo como aparece na *Fenomenologia*. Ou seja, como corretamente percebido por Rossi, em Marx, a alienação possui o sentido plenamente *negativo* de uma objetivação hostil: ela é “desvalorização do homem e condenação existencial”. Além do sentido radicalmente distinto do uso hegeliano do termo – que atribui ao conceito a noção de “realização” ou efetivação de algo no mundo –, Marx também diferencia a categoria do sentido que ela possui em Feuerbach: este, sobretudo em *A essência do cristianismo*, concebeu a alienação como “erro teórico”, ou seja, trata-se de um fenômeno que tem origem na consciência dos homens. Embora Mario Rossi tenha corretamente percebido a diferença de sentido da categoria da alienação [*Entäusserung*] em Marx, encontramos no filósofo italiano alguns elementos problemáticos quando analisamos a totalidade de suas considerações sobre essa importante categoria nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Antecipamos, pois, que discordamos de Rossi quando de sua afirmação de que Marx teria “funcionalizado” o “conceito” de alienação [*Entäusserung*] ao realizar o acerto de contas com filosofia hegeliana – em especial com a dialética de Hegel.

Mario Rossi também sustenta a compreensão segundo a qual os *Manuscritos econômico-filosóficos* foram escritos sob a perspectiva do que chamou de “integralismo antropológico de Feuerbach”. Rossi, como se verá em seguida, é o comentador com quem mais dialogamos de modo crítico. Entretanto, antes mesmo de tratarmos dos elementos problemáticos de sua compreensão, precisamos reconhecer que ele também iluminou um

elemento central da obra. Enfatizando a categoria da *atividade vital* [*Lebenstätigkeit*], o filósofo italiano corretamente compreendeu a concepção de Marx do trabalho e da *atividade sensível, vital*, como sendo “a síntese concreta da individualidade e da universalidade ‘genérica’, e, ao mesmo tempo, do ser e do dever-ser” do homem enquanto sujeito capaz de autoengendrar a si mesmo no mundo. Ou seja, o homem, ao mesmo tempo que está condicionado no mundo, é o responsável por condicionar de forma ativa o mundo e, conseqüentemente, a si mesmo enquanto parte integrante deste.

Vejam os como Rossi tratou a questão anteriormente mencionada. Para nosso comentador, Marx superou a “unilateralidade da relação anti-humanista” do homem com o objeto, cuja reapropriação estava ainda marcada pela relação da propriedade privada que tudo reduz ao sentido do ter, da posse e da propriedade privada. Por isso Rossi afirma haver em Marx uma “reabilitação humanista” das “atividades sensíveis do homem” para além dos limites desfiguradores do “utilitarismo” imediatamente identificado com a propriedade privada capitalista. O assim chamado “humanismo da matéria” em Marx, segundo Rossi, consiste na defesa de um materialismo no qual todas as dimensões e manifestações do homem estão carregadas de “valor humano”, inclusive aquelas consideradas mais “materiais”, negligenciadas pelo idealismo e pela especulação. Entretanto, assinala Rossi, não se trata, pois, de conferir ênfase aos elementos materiais ou naturais, isto é, ao “domínio da matéria, da imediatez, do instinto e do interesse cegamente utilitário”, como forma de contraposição ou uma espécie de “vingança” em relação ao “espiritualismo tradicional”, à filosofia especulativa e idealista hegeliana. Trata-se, ao contrário, de “reivindicar a dignidade humana da vida produtiva e das necessidades humanas”, e não “rebaixar a vida racional ao nível da vida animal” (Idem, 1971, p. 390). Nesse sentido, o filósofo italiano afirma que há em Marx os fundamentos do *materialismo histórico* – distinto do *materialismo vulgar* porque não ignora ou despreza as características “espirituais” do homem em favor da “matéria” ou da natureza. Desse modo, existe em Marx a “equalização” entre esses dois elementos, e não a sobreposição de um em relação ao outro.

Elemento problemático em Rossi é a sua concepção segundo a qual o pensamento de Marx se baseia num “discurso ético-crítico”. Sobre esse suposto aspecto “ético-humanista” de Marx, nosso comentador assinala que a crítica de Marx ao trabalho estranhado reforçaria tal aspecto em seu pensamento, através da denúncia de que a atividade alienada do homem nega a supramencionada *natureza* humana. Rossi, aliás,

afirma que toda análise e crítica marxiana da alienação e do estranhamento da propriedade privada partem de um “ponto de vista ético”, e que Marx contrapõe à sociedade burguesa a “sociedade da reapropriação” pelo homem dos produtos de seu trabalho, ou seja, a “sociedade comunista”. Ao apropriar-se novamente do objeto, o homem tem restituído suas “próprias forças”, e sua sociabilidade, pois, é *refundada* não mais pela abstrata “determinação política”, mas sobre a “concretude da interdependência das atividades vitais, sobre a socialidade dos sentidos próprios do homem, e, naturalmente, do pensamento, da linguagem e das manifestações espirituais” (Idem, 1971, p. 394). Mario Rossi não sustentou essa posição de forma isolada. Aliás, como bem assinala Ana Selva Albinati (2020), a questão da existência de uma “lacuna ética” no pensamento de Marx foi objeto de vários intérpretes (dentre eles, Mario Rossi, Agnes Heller, Rubel, Dussel etc.) e a gênese dessa querela remete a outra questão colocada pelo marxismo, que diz respeito ao estatuto da obra de Marx: ciência ou doutrina ética? O embate entre os dois extremos é analisado por Albinati logo no primeiro capítulo de sua obra *A questão da moralidade na obra de Marx* (2020) e, como se verifica, acabou provocando mais deturpações do que contribuindo para um correto entendimento da natureza do pensamento marxiano.

Quando assinalamos para a discussão acerca do “lugar” dos *Manuscritos econômico-filosóficos* no itinerário de Marx, é necessário lidarmos com a interpretação de Louis Althusser. O filósofo franco-argelino compreendeu a obra de 1844 – uma verdadeira “tensão teórica” no pensamento de Marx – como uma espécie de texto “da quase última noite” – isto é, do momento que antecede o nascimento de seu “pensamento maduro”, científico – “paradoxalmente mais afastado, teoricamente falando, do dia que ia nascer” (ALTHUSSER, 2015, p. 26). No prefácio “Hoje”, escrito em 1965 para a primeira edição de sua coletânea de ensaios intitulada *Por Marx*, o filósofo franco-argelino qualifica todos os textos produzidos entre 1842 e 1845 como expressões teóricas de um “momento racionalista-comunitário” de um Marx que “nunca foi hegeliano, e sim inicialmente kantiano-fichtiano”, e, “em seguida, feuerbachiano” (Idem, 2015, p. 25-26). Os *Manuscritos econômico-filosóficos* têm sua origem no período acima identificado e, para Althusser, conta com a especificidade de ser um momento no qual Marx teria retornado bruscamente à Hegel, promovendo o que chamou de uma “síntese genial de Feuerbach e Hegel”. Em síntese, esse seria o texto “menos marxiano” de Marx e, de acordo com Althusser, estaria inserido na *fase ideológica* de seu pensamento, que vem

antes da referida cisão ou corte epistemológico dos textos “científicos” da maturidade. Outra definição problemática vinda de Althusser é sua compreensão dos textos de 1843 e 1844 como resultado de uma “crítica conduzida em nome dos princípios da problemática antropológica da alienação”, isto é, uma crítica que permaneceria “serva da problemática idealista da qual se quer libertar” (Idem, 2015, p. 27).

Outra questão não menos problemática de Althusser é o tratamento conferido aos *Manuscritos econômico-filosóficos* que os reduzem a um conjunto de textos que se inserem nos marcos teóricos de um pensamento filosófico feuerbachiano – uma espécie de “feuerbachianismo” de Marx. Neste sentido, afirma que Marx ainda permaneceria preso à uma “filosofia” que iria nele exercer seus “últimos encantos e seus últimos poderes”, explicitados, segundo Althusser, nos “conceitos de *alienação*, *humanismo*, *essência social do homem* etc.” (Idem, 2015, p. 128). Aliás, para Althusser, a obra de 1844 não traz nenhuma novidade em relação aos textos de 1843, além do contato de Marx com a *economia política*. Esta última, pois, é tornada seu objeto, mas seu tratamento ainda se realizava nos limites de uma filosofia que dominava radicalmente um conteúdo que, segundo Althusser, logo deveria se tornar “*radicalmente independente*” da filosofia feuerbachiana (Idem, 2015, p. 130).

Como salientamos anteriormente, é mérito de Lukács a insistência na afirmação de que existem elementos ontológicos no pensamento de Marx. Mas, além do próprio Lukács, temos as considerações do filósofo brasileiro José Chasin (2009; 2012) acerca da existência dos elementos que conferem ao pensamento marxiano o estatuto de uma ontologia, e encontramos entre eles distinções substanciais acerca de diversos outros elementos do pensamento do autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos*. No texto *Marx – a determinação ontonegativa da politicidade* (2012), José Chasin assinala que o “itinerário marxiano de Marx” tem início com a constatação de uma “questão ontológica” na história da filosofia alemã. Aliás, essa mesma constatação está presente também no capítulo “Gênese e crítica ontológica”, do livro *Estatuto ontológico e resolução metodológica* (2009). Neste, assinala Chasin que “[...] o itinerário marxiano de Marx tem início ao cabo de extenso capítulo da história intelectual germânica, que envolve de maneira central e peculiar a questão ontológica” (CHASIN, 2009, p. 40). A tese de doutorado de Marx, intitulada *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a*

de Epicuro, e os artigos da *Gazeta Renana*, marcam esse período pré-marxiano.³ Segundo Chasin, o “registro é útil para a demarcação da emergência do pensamento original do autor”, sendo necessário, pois, “completar o traçado da história intelectual” em torno da “questão ontológica” que marca o surgimento do pensamento marxiano de Marx.

Ainda segundo nosso comentador, os textos desse período indicariam a “vinculação de Marx à esfera da determinação positiva da politicidade, no período de seu doutoramento e subsequente colaboração em *A Gazeta Renana*” – vinculação esta que “também pode ser apreciada na sua correspondência do período” (Idem, 2012, p. 44). Ao longo do primeiro capítulo, buscaremos, pois, investigar se a tese de Chasin da existência de uma *determinação negativa da política* nos textos de Marx anteriores aos *Manuscritos econômico-filosóficos* – considerados testemunhos do “nascimento e desenvolvimento da nova posição ontológica” –, se faz correta. A tese de Chasin explora justamente aquilo que seria a “negação radical” da possibilidade de existência e sustentação de um estado universal – oriunda de uma “cabal redefinição ontológica” – “pela emergência de um complexo determinativo que se afirma como reprodução ideal do efetivamente real, ou seja, pela via da crítica ontológica à mais elevada expressão, à época, da reflexão política” (Idem, 2012, p. 46).

Já na obra *Marx – Estatuto ontológico e resolução metodológica* (2009), Chasin ressalta outro movimento de superação e ruptura de Marx com as filosofias precedentes – tanto o idealismo quanto o velho materialismo –, incapazes de conceberem aquilo que Marx concebeu nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, apontado pelo filósofo brasileiro como um processo de “transitividade entre objetividade e subjetividade”. Este seria, pois, um dos principais aspectos da originalidade do pensamento de Marx para nosso comentador. Em síntese, ao apreender o homem não apenas como sensibilidade, mas também como *atividade sensível*, Marx deu um salto gigantesco em relação tanto à Hegel quanto à Feuerbach. Este último, segundo Chasin, mesmo que tenha contribuído “para a crítica da especulação” hegeliana – sendo o responsável por promover em Marx uma “inflexão ontológica rumo à concepção da objetividade do ser, sustentando a tese de que ‘o ser é uno com a coisa que é’”⁴ –, fora criticado e superado por Marx já na obra de 1844,

³ Os textos *pré-marxianos* de Marx, sobretudo os de 1843, trazem alguns traços das elaborações dos autores que se debruçaram sobre a “questão ontológica”, seja a partir de sua negação, seja a partir de sua afirmação.

⁴ A citação completa feita por Chasin do texto de Feuerbach é a seguinte: “[...] o conceito de ser, na medida em que é separado do conteúdo do ser, já não é o conceito de ser. O ser é tão diverso como as coisas. O ser é uno com a coisa que é. Tirar o ser de uma coisa significa tirar-lhe tudo. O ser não se deixa separar para

culminando nas *Teses ad Feuerbach* e numa série de textos de *A ideologia alemã*. Chasin encontra a mesma posição em Marx a partir da argumentação marxiana nos *Manuscritos de 1844*, segundo a qual “um ser não-objetivo é um *não-ser* [*Unwesen*]” (MARX apud CHASIN, 2009, p. 91). É Chasin que acompanhamos na identificação do momento de virada ontológica no pensamento de Marx: enquanto os textos de 1841 e 1843 são expressões do “período inicial e *não marxiano* da elaboração teórica de Marx”, vinculados com o “*idealismo ativo* próprio dos neo-hegelianos”, os textos produzidos nos momentos finais de 1843 e em 1844 – após o período passado em Kreuznach – nos permitem visualizar a “*nova posição ontológica*” assumida por nosso autor.

Acerca da metodologia utilizada para a elaboração dessa dissertação de Mestrado, indicamos que ela consiste na investigação das categorias marxianas a partir da abordagem direta dos próprios textos de Marx. Recorremos à comentadores específicos como György Lukács (1966; 2009; 2013; 2017; 2018a, 2018b), José Chasin (2009; 2012), Ana Selva Albinati (2008; 2020), Monica Hallak Martins da Costa (1999; 2015), Mario Rossi (1971), István Mészáros (2016) e Rodrigo Maciel Alckmin (2003) quando da necessidade em fazermos as devidas referências aos autores dos quais tenhamos nos apropriado de suas contribuições, promovendo assim o debate necessário para o desenvolvimento e enriquecimento deste trabalho.

Ainda sobre esta questão do modo de proceder adequado ao presente trabalho, nos ancoramos nas contribuições teóricas presentes na obra *Marx – estatuto teórico e resolução metodológica*, de José Chasin, para realizarmos aquilo que o filósofo brasileiro denominou de *análise imanente* ou *estrutural* dos textos marxianos. Como afirma Chasin, trata-se de algo:

[...] decisivo, numa época devastada pelo arbítrio e pela equivalência das “leituras”, ressaltar uma questão fundamental: reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o trançado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou. (CHASIN, 2009, p. 25)

Tal procedimento se traduz no “respeito radical à estrutura e à lógica inerente ao texto examinado”, de modo que, antes de criticar e/ou mesmo interpretar um determinado autor, é necessário compreender a fundo a posição das categorias, seu movimento, desdobramento, etc., em cada parte do texto, e “fazer prova de haver compreendido”

si. O ser não é um conceito *particular*: ao menos para o entendimento é um todo” (FEUERBACH apud CHASIN, 2009, p. 91). Tal constatação, pois, é produto da crítica de Feuerbach feita à *Lógica* de Hegel.

(CHASIN, 2009, p. 25). Uma proposta de tamanha envergadura deve se sustentar na “propulsão categórica à objetividade, a *intentio recta* de apreender o texto na forma própria à objetividade de seu discurso enquanto discurso” (Idem, 2009, p. 25).

Esta é a “alma analítica” que deve sustentar nossa postura diante dos textos de Marx: para Chasin, o que caracterizaria essa análise imanente é o fato de que o texto – que ele chama de “*formação ideal*” – deve ser encarado “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 também as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam” (Idem, 2009, p. 25). O que Chasin busca indicar é que tal configuração em que se encontra o texto é, em si, “autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada”, cujos “*nexos* ou *significados*” continuariam existindo *em si*, mesmo que se levantasse a hipótese extrema e absurda de que “todo observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos” (Idem, 2009, p. 25-26). Tal formulação, como comenta em seguida Chasin, é “radicalmente contrária a tudo que reza o epistemologismo atual”, inclusive quanto a sua *negação* irracionalista. Sobre o problema aqui mencionado, Chasin afirma que uma espécie de “imperialismo gnosiológico ou epistêmico” teria dominado as leituras, estudos e produções sobre o pensamento de Marx ao longo do século XX. Segundo o filósofo, o que seus intérpretes mais fizeram foi “disputar sobre o ‘estatuto científico’” do discurso marxiano; estes, em suas “querelas mais ou menos agudas”, buscaram resolver as “dificuldades” da reflexão marxiana de modo “lógico-gnosioepistêmico”, ou seja, “cada um deles descobriu ou emprestou ao pensamento de Marx o fundamento de um perfil teórico cognitivo e metódico *diverso*” (Idem, 2009, p. 27).

Delineando o modo de operar diante do texto marxiano, Chasin ressalta que o “passo fundamental no autêntico procedimento de rigor” tem sempre como ponto de partida a “subsunção ativa aos escritos investigados”, exigindo do sujeito a “captura *imanente* da entificação examinada, ou seja, a *reprodução analítica* do discurso através de seus próprios meios e preservado em sua identidade”, tendo como objetivo “esclarecer o intrincado de suas origens e desvendar o rosto de suas finalidades” (Idem, 2009, p. 40). Para tanto, respeitar a integridade fundamental do texto – “até mesmo em seu ‘desmascaramento’” – é imprescindível. Chasin, pois, posiciona-se de modo contrário às “leituras” que ele denomina de “hermenêuticas da imputação, que não compreendem o que interpretam, e também dos julgamentos pelo exterior (gnosioapriorismos e tipos

ideais) operados pelo neo-racionalismo, que sentenciam réus abstratos ou falecem em perplexidade” (Idem, 2009, p. 40). A assim chamada *análise concreta* defendida por Chasin deve se ater ao texto e à letra de Marx, acompanhando o movimento das categorias no interior de suas elaborações, ou seja, deve atentar aos momentos de uma “formação ideal” particular.

Em relação às contribuições de Lukács no que diz respeito aos procedimentos metodológicos aqui presentes, o filósofo húngaro também nos auxilia bastante na defesa dos princípios adotados acerca do modo de proceder que julgamos mais qualificado para a realização deste trabalho: o método em questão é o da *determinação*, e não o da *definição*. Desde o princípio, a determinação é tida como provisória, “necessitando de complemento, como algo que essencialmente tem que ser continuado, desenvolvido, concretado” (LUKÁCS, 1966, p. 29-30). As palavras de Lukács sobre o método utilizado por ele em sua *Estética* (1966) são mais que suficientes:

Isto é: quando, nesta obra, toma-se um objeto, uma relação entre objetividade, uma categoria e, mediante sua determinação, ilumina-se com a conceitualidade e a conceituabilidade, busca-se sempre e se pensa sempre uma coisa dúplice: caracterizar o objeto de modo que possa ser identificado sem confusões, mas não pretende que o ser-conhecido tenha já que encontrar, neste nível, a sua totalidade, de tal forma que estivesse justificado se deter, definitivamente, neste ponto. (LUKÁCS, 1966, p. 30)

O processo de apreensão do objeto só pode se dar paulatinamente, passo a passo, de modo que ele seja contemplado em diversos contextos, do menos ao mais complexo. Nesse sentido, uma determinada concepção inicial, que não é meramente falsa ou errada, deverá passar por um processo de *enriquecimento*, aproximando-se da “infinitude do objeto ao qual se orienta”. Este é, segundo Lukács, “um processo de astúcia”, tendo lugar nas mais “diversas dimensões da reprodução intelectual da realidade e, por isso, não se pode considerá-lo nunca fechado a não ser relativamente” (Idem, 1966, p. 30). Desse modo, o movimento dialético de apreensão e exposição do real constitui um movimento de “constante progresso de iluminação e de riqueza da determinação do que se pesquisa e de sua conexão sistemática” (Idem, 1966, p. 30). Por sua vez, o movimento de *retorno*, por assim dizer – o movimento expositivo dos resultados obtidos através de nossa investigação –, da mesma determinação em diversos momentos e graus da análise e exposição, não deve ser confundido com uma “simples repetição” (Idem, 1966, p. 30).

Aqui, mais uma vez, Lukács nos auxilia em relação à explicitação do nosso modo de proceder:

[...] o progresso assim alcançado não é somente um avanço, um aprofundamento progressivo na essência do objeto que se procura entender, a não ser que ademais – só se realmente foi conseguido de forma dialética – lançará nova luz sobre o caminho passado e já percorrido, e o fará transitável no sentido mais profundo. (LUKÁCS, 1966, p. 30)

Sobre a edição escolhida para a realização desta pesquisa, optamos pela edição, em espanhol, da editora argentina Colihue, de 2010, traduzida por Fernanda Aren, Silvina Rotemberg e Miguel Vedda. Nesta tradução, é necessário destacar, identificamos maior rigor em relação a tradução das categorias *Entäusserung* e *Entfremdung* – respectivamente *alienação* e *estranhamento* –, além da categoria *Aufhebung* – que em Marx possui o sentido de *anulação* ou *cancelamento*, distinto do tratamento hegeliano que confere à categoria o sentido de *suprassunção*, ou seja, de uma anulação que conserva a coisa, elevando-a a um novo estágio. Não se trata, pois, de questão filológica ou de estilo apenas, mas de precisão e constância na tradução de categorias com sentidos bastante particulares, evitando assim a confusão de traduções da obra para o português, nas quais o termo *Entäusserung* ora aparece com o sentido de “exteriorização”, ora como “alienação”. Na edição brasileira da obra, publicada pela editora Boitempo, tomando como exemplo passagens do texto *Trabalho estranhado e propriedade privada*, a categoria da *Entäusserung* aparece num determinado momento traduzido como alienação – “[...] a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento (Entfremdung)*, como *alienação (Entäusserung)*” (MARX, 2004, p. 80) – e, na página seguinte, é traduzido como exteriorização. A passagem em questão precisa ser reproduzida na íntegra, uma vez que nos revela também um sentido negativo conferido à Marx à atividade alienada:

A *exteriorização (Entäusserung)* do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa (äussern)*, mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele (ausser ihm)*, independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha. (MARX, 2004, p. 81)

Vemos que o termo *Entäusserung* está presente nas duas passagens, e seu sentido é o mesmo: em ambos os casos, o homem está alienado e estranha a sua própria atividade, e o seu modo de exteriorização é, pois, uma alienação. Cotejando com o original em

alemão, o primeiro trecho anteriormente destacado assim aparece na edição da MEGA: “[...] die Vergegenständlichung als *Verlust des Gegenstandes* und *Knechtschaft unter dem Gegenstand*, die Aneignung als *Entfremdung*, als *Entäusserung*” (Idem, 1982, p. 365). E assim está o segundo trecho:

Die *Entäusserung* des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung, nicht nur, daß seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer *äussern* Existenz wird, sondern daß sie *ausser ihm*, unabhängig, fremd von ihm existirt und eine selbstständige Macht ihm gegenüber wird, daß das Leben, was er dem Gegenstand verliehn hat, ihm feindlich und fremd gegenübertritt. (MARX, 1982, p. 365)

A opção por exteriorização no lugar de alienação para traduzir *Entäusserung* é mantida ao longo da edição brasileira em questão. Quando a categoria *Äusserung* (que poderia ser traduzida de fato como exteriorização ou expressão) surge no texto de Marx, encontramos a tradução a expressão *externação*, ou seja, uma forma de resolver o problema da vinculação do sentido das categorias alienação [*Entäusserung*] e exteriorização [*Äusserung*] ou mesmo exteriorização da vida [*Lebensäusserung*]. Assim encontramos as categorias traduzidas no manuscrito intitulado *Dinheiro*, mais precisamente no seu último parágrafo:

Cada uma das tuas relações com o homem e com a natureza – tem de ser uma *externação* (*Äusserung*) *determinada* de tua vida *individual efetiva* correspondente ao objeto da tua vontade. Se tu amas sem despertar amor recíproco, isto é, se teu amar enquanto amar, não produz o amor recíproco, se mediante tua *externação de vida* (*Lebensäusserung*) *como homem amante não te tornas homem amado, então teu amor é impotente, é uma infelicidade.* (MARX, 2004, p. 161)

No alemão, por sua vez:

Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen und zu der Natur – muß eine *bestimmte*, dem Gegenstand deines Willens entsprechende *Äusserung* deines *wirklichen individuellen* Lebens sein. Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, d. h. wenn dein Lieben als Lieben nicht die Gegenliebe producirt, wenn du durch deine *Lebensäusserung* als liebender Mensch dich nicht zum *geliebten Menschen* machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück. (MARX, 1982, p. 438)

Outra edição brasileira foi publicada em 2015, pela editora Expressão Popular. Nela, a categoria *Entfremdung* (estranhamento) é traduzida por alienação, enquanto que a categoria *Entäusserung* (alienação) é traduzida sempre como exteriorização. Nesse caso, a tradução dos termos em alemão poderia gerar confusão, associando indistintamente as categorias *Entfremdung* e *Entäusserung*.

Já no caso da tradução espanhola da edição argentina utilizada aqui como texto fonte, as categorias *Entäusserung* (alienação), *Entfremdung* (estranhamento), *Äusserung* (exteriorização), *Lebensäusserung* (exteriorização da vida), *Lebensentäusserung* (alienação da vida), *Vergegenständlichung* (objetivação) e *Aufhebung* (superação, anulação ou cancelamento) – categorias centrais para a realização de nosso trabalho – seguem uma constância e um rigor que se revela muito mais próximo do original de Marx, de modo que uma categoria não se converta no seu oposto, como verificamos na edição brasileira.

1 A INFLEXÃO ONTOLÓGICA DE MARX (1843-1844)

O período que se estende entre os anos 1843 e 1844 marca um momento de ruptura no pensamento de Marx. Os textos produzidos no período em questão nos permitem visualizar os princípios ou pressupostos ontológicos de Marx, resultado da crítica ontológica que nosso autor realizou de três universos teóricos distintos, como indicado por José Chasin (2009). Trata-se, pois, da crítica da especulação (da filosofia idealista hegeliana), da política e da economia política. No presente capítulo trataremos da crítica de Marx aos dois primeiros elementos supracitados – a especulação e a política –, de modo que nos seja possível compreender uma etapa do movimento de maturação de seu pensamento em seus textos de juventude, como *Sobre a questão judaica* (1843), as *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano* (1844) e a *Introdução* (1844) à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843). Como se verá ao longo da análise dos textos mencionados, Marx percebera a necessidade de ir além dos limites da crítica dos jovens hegelianos à religião, adentrando, em um primeiro momento, no campo da crítica da política. Sobre a originalidade e o lugar que os *Manuscritos de 1844* ocupam no interior do universo teórico marxiano, é necessário que tratemos de dois problemas relacionados à natureza e o lugar do pensamento de Marx a partir de seus textos de juventude. Em primeiro lugar, ainda que sumariamente, é necessário tratarmos aqui da crítica de Chasin à tese do *amalgama originário* ou *tríplice amalgama*. Além da referida crítica à tese do *amalgama originário*, a importância em analisar os textos escritos entre 1843 e 1844 é justificada pela necessidade de “redescoberta” de um jovem Marx distinto daquele identificado por Louis Althusser (2015). Nos encarregaremos de analisar os textos de Marx situados entre 1843 e 1844, publicados no mesmo período no qual os *Manuscritos econômico-filosóficos* foram produzidos.

Defendida primeiramente por Karl Kautsky em *As três fontes do marxismo* (1908), a mesma tese foi retomada posteriormente por Lênin – particularmente em dois textos bastante difundidos durante todo o século XX: *As três fontes do marxismo e as três partes constitutivas* e no verbete “Karl Marx”, escrito para o *Granat*. Em ambos os textos o “centro temático do *amalgama*” (CHASIN, 2009, p. 34-35) foi restaurado por Lênin. De acordo com a tese do *amalgama originário*, a natureza do pensamento de Marx é fruto da união de “três universos teóricos essencialmente distintos”: a filosofia alemã, o socialismo ou a política francesa, e a economia política clássica. Como indicado por Chasin, a teoria do *tríplice amalgama*, quando rigorosamente encarada, é “impensável, a

não ser como vaga alusão metafórica às doutrinas mais notáveis do universo intelectual ao qual Marx pertencia, e às quais teve o discernimento de se voltar, preferencialmente, a partir de certo instante de seu próprio desenvolvimento” (Idem, 2009, p. 36-37), uma vez que Marx inaugura um “novo padrão reflexivo, marcante e altamente consistente” a partir de meados de 1843, e que se estenderia até suas últimas obras e escritos. Nesse sentido, a tese de Chasin visa restaurar o momento da “virada” ontológica do pensamento de Marx, de modo a evidenciar que fora possível ao pensador alemão estabelecer um “novo *corpus* filosófico-científico” a partir da crítica ontológica direcionada aos “três universos teóricos essencialmente diferentes” (Idem, 2009, p. 39).

Dentre os comentadores de Marx, José Chasin é quem primeiro indicou a existência da ontonegatividade da política em Marx, inclusive em textos que se encontram num marco temporal e teórico que, caso seguíssemos a linha interpretativa do famigerado “corte epistemológico”, corresponderiam a produção do Marx maduro. Como demonstra Chasin em texto de 1993 – *A determinação ontonegativa da politicidade* (2012) –, nos *Materiais Preparatórios para Guerra civil na França* (2011), “redigidos no próprio fluxo dos acontecimentos da Comuna de Paris – 1971” (CHASIN, 2012, p. 57), Marx sustenta sua posição da juventude acerca da “determinação negativa da politicidade”: da adjectivação do Estado moderno como “excrescência parasitária sobre a sociedade civil, fingindo ser sua contrapartida ideal” à compreensão da comuna como a verdadeira forma de reabsorver o poder de estado dela alienado. No texto preparatório para *Guerra civil na França*, assim está colocado por Marx a finalidade da *Comuna*:

A *Comuna* – a reabsorção, pela sociedade, pelas próprias massas populares, do poder estatal como suas próprias forças vitais em vez de forças que a controlam e a subjagam, constituindo sua própria força em vez da força organizada da sua supressão –, a forma política de sua emancipação social, no lugar da força artificial (apropriada por seus opressores) (sua própria força oposta a elas e organizadas contra elas) da sociedade erguida por seus inimigos para sua opressão. (MARX, 2011, p. 129)

Chasin afirma que Marx contrapõe à República Social àquela meramente política, tal como fora criticada no artigo *Sobre a questão judaica*. Mobilizamos aqui o filósofo brasileiro para que nos seja possível expressarmos com maior clareza e precisão categorial o lugar da política no pensamento de Marx. Para Chasin, a política, em Marx, não é “atributo perene, positivamente indissociável da autêntica entificação humana,

portanto, constitutiva do gênero” (CHASIN, 2012, p. 43), daí derivando o termo “ontonegatividade da política”.⁵

Para Chasin, o “verdadeiro perfil da elaboração marxiana” não é resultado do retalhamento, da filtragem e fusão de universos teóricos distintos. Aliás, a própria “pergunta de fundo” que consiste em indagar sobre o “verdadeiro perfil da elaboração marxiana”, de que seria possível – ou não – “retalhar, filtrar e fundir *partes vivas* de três universos teóricos essencialmente distintos e com insumos intelectuais dessa ordem implementar um novo *corpus* filosófico-científico” (Idem, 2009, p. 39) e sua negativa, já seria algo “exterior ao universo teórico marxiano e alheio à investigação genética” (Idem, 2009, p. 40):

Basta uma pergunta de fundo para acenar ao verdadeiro perfil da elaboração marxiana: é possível retalhar, filtrar e fundir *partes vivas* de três universos teóricos essencialmente diferentes, e com insumos intelectuais dessa ordem implementar um novo *corpus* filosófico-científico? Ou, especificamente: é possível engendrar algum tipo de discurso de rigor, minimamente articulado, por meio da fusão de uma filosofia especulativa – que sustenta a identidade entre sujeito e objeto – mesmo se redutível a método, com porções de uma ciência vazada em termos “empiristas ainda abstratos”, para a qual a história é “uma coleção de fatos mortos” e ainda combinado com emanações da consciência utópica, que, por natureza, reenviam à especulação (piedosa ou sonhadora); ou com as crias da mais precária das modalidades do entendimento, pois, “quanto mais perfeito seja o entendimento *político*, tanto mais acreditará na *onipotência* da vontade, e tanto mais resistirá a ver as *barreiras naturais* e espirituais que se levantam diante dela, e mais incapaz será, por conseguinte, de descobrir a fonte dos males sociais” (CHASIN, 2009, p. 39).

É preciso, pois, interrogar diretamente os escritos de Marx para que seja possível compreendermos como tais questões foram encaradas pelo pensador alemão, de modo que nos seja possível também “legitimamente dirimir” toda a sorte de questões colocadas até agora. Antes mesmo de entrarmos na análise dos *Manuscritos econômico-filosóficos* – para compreendermos o lugar da obra no universo teórico marxiano –, é necessário tratarmos de outros três escritos do jovem Marx que trazem os elementos da crítica marxiana da política e também da filosofia especulativa, como se observa nos textos de

⁵ Nas palavras de Ana Selva Albinati (2008) acerca dessa contribuição de Chasin, a autora afirma que: “A ontonegatividade se refere à negação da política ou da politicidade, ou seja, da dimensão política, como componente ineliminável da vida social. A atividade política não se assenta sobre uma dimensão constitutiva da vida social, nem representa a vocação universalista de uma dada essência humana. Em outras palavras, ela não é imprescindível nem como elemento superior da relação humano-social, nem como mal necessário. A politicidade indica, ao contrário, uma insuficiência da sociabilidade, e não o seu corolário” (ALBINATI, 2008, p. 50-51).

Sobre a questão judaica (1843), da *Introdução* (1844) à *Crítica da filosofia do Direito de Hegel* (1843) e também nas *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano”* (1844)⁶.

1.1 CRÍTICA DA ESPECULAÇÃO E DA POLÍTICA

Tanto em *Sobre a questão judaica* quanto nas *Glosas críticas*, a questão que atravessa toda a crítica de Marx gira em torno dos limites da *emancipação política* frente a *emancipação humana*; enquanto no texto da *Introdução*, de 1844, da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, encontramos os elementos da crítica de Marx à especulação tanto de Hegel quanto dos neo-hegelianos. Como mostraremos mais tarde, não encontramos em Marx uma crítica da religião, mas sim uma *crítica das condições materiais de existência dos homens* que perpetuam a necessidade da religião. Nesse sentido, a religião é “*expressão da miséria real*” e também “*protesto*” contra ela. Por isso assinala na *Introdução* que a religião é o coração de “um mundo sem coração”, é a “teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d’honneur* [ponto de honra] espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação” (MARX, 2010a, p. 145) e, desse modo, “a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião” (Idem, 2010a, p. 145). Em uma carta endereçada à Arnold Ruge, escrita em Kreuznach em 1843, Marx ressalta a necessidade de “vincular” a crítica ao Estado político à “crítica da política, ao ato de tomar partido na política, ou seja, às lutas *reais*, e de identificar-se com elas” (Idem, 2010d, p. 72). É uma crítica que vai da especulação até a política como estranhamento-de-si dos homens. Logo em sequência na mesma carta, Marx salienta para a necessidade de colocar as questões políticas – além das questões religiosas – na “forma humana autoconsciente”, tal como fizera Feuerbach com a religião. As palavras de Marx que se seguem na correspondência deixam clara sua preocupação em enfrentar as armadilhas da “consciência mística”, fazendo com ela tenha “clareza sobre si mesma, que se apresente em sua forma religiosa ou na sua forma política”.

⁶ As referências textuais ao texto *Crítica da filosofia do Direito de Hegel – Introdução* serão feitas apenas como *Introdução*, e as referências textuais aos textos *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano”* serão feitas como *Glosas críticas*.

Marx inicia o texto da *Introdução* assinalando para o fato de que a “*crítica da religião*” estava terminada na Alemanha, mas restava ainda, pois, a crítica das formas dessacralizadas e seculares do estranhamento-de-si do homem; ou seja, era preciso pôr tanto filosofia política hegeliana quanto a economia política sob a mira de uma crítica ontológica verdadeiramente materialista. É necessário assinalarmos para o fato de que a crítica da política em Marx é um desdobramento da crítica da especulação e do debate travado com os neo-hegelianos acerca da “questão religiosa”. Desse modo, a crítica de Marx da política é, ao mesmo tempo, também uma crítica da especulação, isto é, uma crítica que toca nos fundamentos da filosofia idealista de seu tempo, que compreendia a “questão religiosa” como a questão decisiva a ser encarada.

Em *Sobre a questão judaica*, Marx desenvolve sua crítica à Bruno Bauer e afirma que este possui uma “compreensão *unilateral* da questão judaica”. A crítica é direcionada ao texto *A questão judaica*, de Bauer, no qual, segundo Marx, seu autor tem como resposta à questão religiosa dos judeus que estes abandonem, superem, sua condição *particular* de judeus, e ascendam à *universalidade* da condição de cidadãos do Estado político alemão. A superação política da religião proposta por Bauer é mais do que a simples superação das diferenças entre o judeu e o cristão no interior de uma determinada sociedade; ela objetivava uma superação do antagonismo em geral entre a religião e a sociedade. Nas palavras de Bauer, o judeu deveria, antes de ser judeu, ser *cidadão*, vivendo, assim, em “condições humanas universais”; caso contrário, “o judeu só poderia permanecer judeu na vida estatal ao modo sofista, ou seja, na aparência” (BAUER apud MARX, 2010d, p. 35). Se seguirmos o raciocínio de Bauer à risca, a questão religiosa sequer deveria ser encarada como questão de fato, uma vez que todas as religiões são encaradas como “*estágios distintos do desenvolvimento do espírito humano*” até a emancipação por ele considerada verdadeira, *política*, no Estado e através dele. Aliás, como destacado por Marx, para Bauer, o próprio Estado alemão, com seu “pronunciado caráter cristão”, deveria também emancipar a si mesmo antes mesmo de viabilizar a emancipação dos outros. A “renúncia” do judeu ao judaísmo – e a do homem em geral em relação à religião – é a solução encontrada por Bauer, como vimos. Para ele, portanto, a superação de toda religião resume-se à “*superação política da religião*” (MARX, 2010d, p. 36). À um problema concreto, Bauer fornece uma resposta abstrata. Nas palavras de Marx:

Assim sendo, como Bauer soluciona a questão judaica? A que resultado chega? A formulação de uma pergunta é sua solução. A crítica à questão judaica é a resposta à questão judaica. O resumo é, portanto, o seguinte:

Temos de emancipar a nós mesmos antes de poder emancipar outros. A forma mais cristalizada do antagonismo entre o judeu e o cristão é o antagonismo *religioso*. Como se resolve um antagonismo? Tornando-o impossível. Como se faz para tornar impossível um antagonismo *religioso*? *Superando* a religião. Assim que judeu e cristão passarem a reconhecer suas respectivas religiões tão somente como *estágios distintos do desenvolvimento do espírito humano*, como diferentes peles de cobra descartadas pela *história*, e reconhecerem o homem como a cobra que nelas trocou de pele, eles não se encontrarão mais em uma relação religiosa, mas apenas em uma relação crítica, *científica*, em uma relação humana. A *ciência* constitui então sua unidade. Todavia, na ciência, os antagonismos se resolvem por meio da própria ciência. (MARX, 2010d, p. 34)

Como fica claro nas palavras de Marx na citação anterior, a questão da emancipação religiosa para Bruno Bauer resolver-se-ia na *emancipação política*. Em Bauer, assinala Marx, encontramos uma crítica de dois gumes à teologia – seja ela a teologia cristã ou a teologia judaica. Em síntese, na crítica da religião, “[...] por mais que estejamos nos movendo *criticamente*, ainda estamos nos movendo no interior da teologia” (Idem, 2010d, p. 37).

Já em Marx, o problema da superação da religião não é apenas um problema de ordem religiosa ou de falta de desenvolvimento político, mas um problema concreto que não se resolve na política ou através da criação de um Estado político – isto é, que se comporta politicamente para com a religião. Encarada como “*fenômeno* da limitação mundana” (Idem, 2010d, p. 38), a religião só poderia ser superada com a superação das “barreiras seculares” que fundamentam a religião. No trecho seguinte, vemos que Marx deixa claro seu ponto de vista:

Para nós, a religião não é mais a *razão*, mas apenas o *fenômeno* da limitação mundana. Em conseqüência, explicamos o envolvimento religioso dos cidadãos livres a partir de seu envolvimento secular. Não afirmamos que eles devam primeiro suprimir sua limitação religiosa para depois suprimir suas limitações seculares. Afirmamos, isto sim, que eles suprimem sua limitação religiosa no momento em que suprimem suas barreiras seculares. Não transformamos as questões mundanas em questões teológicas. Transformamos as questões teológicas em questões mundanas. (MARX, 2010d, p. 38)

A questão religiosa não é para Marx um problema da consciência; ela é, de fato, uma questão concreta, real, e a superação da religião implica, portanto, a superação das condições concretas que propiciam o surgimento e perpetuação da religião; implica a superação de determinadas relações sociais e históricas que têm como resultado a religião. As palavras de Marx sobre a necessidade de “dissolver a superstição em história” só

confirmam o tratamento verdadeiramente concreto que deve ser dado à questão religiosa, de modo que a própria questão da relação entre “emancipação política e religião” – como fora colocada por Bauer – transforma-se para Marx na questão da “*relação entre emancipação política e emancipação humana*” (Idem, 2010d, p. 38). Nas palavras de Marx:

Criticamos a debilidade religiosa do Estado político ao criticar o Estado político em sua construção *secular, independentemente* de sua debilidade religiosa. Humanizamos a contradição entre o Estado e uma *determinada religião*, como, p. ex., o judaísmo, em termos de contradição entre o Estado e *determinados elementos seculares*, em termos de contradição entre o Estado e a *religião de modo geral*, em termos de contradição entre o Estado e seus *pressupostos* gerais. (MARX, 2010d, p. 38)

A emancipação política do homem em relação à religião não implica, como quer Bauer, na emancipação humana. A emancipação do judeu e do cristão – do “homem *religioso* de modo geral” – pelo Estado é apenas a emancipação “do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo, à *religião* como tal”, e não a emancipação dos homens em relação à religião. Nas palavras de Marx:

[...] a emancipação *política* em relação à religião não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuada, isento de contradições, da emancipação *humana*. (MARX, 2010d, p. 38)

A emancipação política da religião esbarra nos limites da própria mundanidade: o fato de o Estado ser capaz de se libertar das amarras da religião não significa que os homens estejam realmente livres de tais barreiras. Nas palavras de Marx: “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*” (Idem, 2010d, p. 38-39). Em suma, temos aqui que a questão religiosa não se resolve por decreto. Por mais desenvolvido que possa ser o Estado político, a religião permanece na vida dos homens enquanto for demandada pela cotidianidade.

Enquanto resultado da sociabilidade posta pelo capitalismo, pelo mundo burguês, o Estado político, ou seja, o Estado *livre*, se comporta para com a religião do mesmo modo que as pessoas que “compõem o Estado” se comportam para com a religião. Nesse sentido, o homem “livre” no Estado, que se liberta da religião através do Estado, é “livre” apenas politicamente, e, sendo assim, coloca-se “em contradição consigo mesmo, alteando-se acima dessa limitação [da religião] de maneira *abstrata e limitada*, ou seja,

de maneira parcial” (Idem, 2010d, p. 39). Entre o homem e a liberdade do homem, o Estado político – emancipado da religião – é seu mediador. Nesse sentido, o homem que antes descarregava “toda a sua divindade, todo o seu *envolvimento religioso*” em Cristo, tem o Estado agora como “o mediador para o qual ele transfere toda a sua impiedade, toda a sua *desenvoltura humana*” (Idem, 2010d, p. 39).

Como vimos, onde o Estado político é desenvolvido, o homem leva uma vida dupla não só na consciência, mas na vida prática. Na realidade imediata da sociedade burguesa, o homem constitui um indivíduo real, particular, que, como demonstrado, buscará seguir sempre seus interesses concretos, materiais, *reais*. Ora, daí deriva uma contradição, um conflito que, segundo Marx, é resultado da “divisão *secular* entre o *Estado político* e a *sociedade burguesa*” (Idem, 2010d, p. 41), de modo que, para o membro da sociedade burguesa – o *bourgeois* –, a vida no Estado é apenas aparência, “uma exceção momentânea à essência e à regra” da vida real que leva. O homem particular – o judeu, o cristão, o burguês etc. – só pode permanecer 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*” (Idem, 2010d, p. 41). Desse modo, Marx afirma que toda a diferença entre o homem particular – seja ele um mercador, um diarista, um homem religioso etc. – e o *cidadão*, o homem político, é a mesma diferença entre o homem que é membro da sociedade burguesa e “sua *pele de leão política*” (Idem, 2010d, p. 41). A essa “desavença secular”, pois, se resume “toda a questão judaica”.⁷

Já na *Introdução*, de 1844, da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx retoma aspectos trazidos em *Sobre a questão judaica*. Ao postular que a crítica deve arrancar dos grilhões as flores imaginárias – no intuito de libertar os homens de tais amarras –, Marx enuncia a “*tarefa imediata da filosofia*” que se encontra “a serviço da história”. Sua tarefa é a de “desmascarar” o estranhamento-de-si do homem também em “suas *formas não sagradas*”, transformando, assim, “a crítica do céu” na “crítica da terra” – a “*crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política*” (Idem, 2010a, p. 146). Em suma, a crítica da religião – da forma sagrada do estranhamento-de-si do homem – deveria se transformar na crítica da política – isto é, da

⁷ Em Bauer, de acordo com Marx, “todos esses antagonismos seculares são mantidos” – a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares, assim como a divisão entre o Estado político e a sociedade burguesa –, enquanto ele continua polemizando apenas “contra sua expressão *religiosa*”.

forma *não sagrada* do estranhamento-de-si. Marx aponta aqui para os limites do que ele chama de “crítica irreligiosa”, que corretamente compreendeu que são os homens que fazem a religião – e não o contrário – e que a religião é “a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente” (Idem, 2010a, p. 145).

Entretanto, a supracitada “crítica” não compreendeu que a religião nada mais é do que a expressão – e protesto contra – do mundo real. Em Marx, a religião não é compreendida meramente como algo ilusório. Ela é, antes, uma consciência entorpecida e, desse modo, ela também é autoconsciência:

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião. (MARX, 2010a, p. 145)

Logo no parágrafo seguinte, Marx reforça o que foi dito anteriormente, assinalando que “a miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real”, e que a superação da religião – isto é, sua *Aufhebung* – é a “exigência da felicidade *real*” dos homens (Idem, 2010a, p. 145). A luta, portanto, não é apenas contra a religião – ela é somente o aroma espiritual do mundo invertido. Nesse sentido, a “crítica” da religião – ou a crítica irreligiosa, ateia – é apenas, “em *germe*, a *crítica do vale de lágrimas*, cuja *auréola* é a religião” (Idem, 2010a, p. 146).

Em suma, a “crítica” da religião não toca nos fundamentos do estranhamento-de-si do homem; ela deixa intactas as condições de existência dos homens e apenas substitui uma forma de estranhamento por outra, *não sagrada*, ou seja, a política, o direito ou o Estado, por exemplo. Ela deve ser transformada na crítica do direito, na crítica da política e, sobretudo, na crítica das condições materiais de existência dos homens. Nas palavras de Marx:

A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolos, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche. A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo. (MARX, 2010a, p. 146)

A crítica materialista é concebida não “como *fim em si*, mas apenas como *meio*” – isto é, como crítica que se encontra direcionada “aos problemas verdadeiramente humanos”, que “se encontra fora do *status quo* alemão ou apreende o seu objeto *sob* o seu objeto” (Idem, 2010a, p. 149). Marx trata aqui da *Escola histórica do direito*⁸, e a ela contrapõem a *crítica para si*, isto é, a crítica que já compreendeu o seu objeto – o atraso Alemão frente às demais nações modernas –, e que não deve “conceder aos alemães um instante sequer de autoilusão e de resignação” (Idem, 2010a, p. 148). Nas palavras de Marx:

É preciso tornar a pressão efetiva ainda maior, acrescentando a ela a consciência da pressão, e tornar a ignomínia ainda mais ignominiosa, tornando-a pública. É preciso retratar cada esfera da sociedade alemã como a *partie honteuse* [parte vergonhosa] da sociedade alemã, forçar essas relações petrificadas a dançar, entoando a elas sua própria melodia! É preciso ensinar o povo a se aterrorizar diante de si mesmo, a fim de nele incutir coragem. Assim satisfaz-se uma necessidade do povo alemão, e as necessidades dos povos são propriamente as causas finais de sua satisfação. (MARX, 2010a, p. 148)

Marx toma a situação alemã – o seu presente político *atrasado* – como objeto de sua crítica. A “modernização” política da Alemanha, ao trazer à tona “o passado das nações modernas”, também trouxe à tona luta contra o presente político alemão. Para as nações modernas, a situação alemã ressuscitava fantasmas de seu próprio passado e, por isso, Marx afirma que para elas era “instrutivo assistir ao *ancien régime*, que nelas viveu sua tragédia, desempenhar uma *comédia* como fantasma alemão” (Idem, 2010a, p. 148). Ainda caracterizando a situação alemã, ressaltando seu atraso, cabe darmos espaço para uma longa citação de Marx:

[...] o atual regime alemão, que é um anacronismo, uma flagrante contradição de axiomas universalmente aceitos – a nulidade do *ancien régime* exposta ao mundo – imagina apenas acreditar em si mesmo e exige do mundo a mesma imaginação. Se acreditasse na sua própria

⁸ De acordo com Marx, “tal como o Deus de Israel fez com seu servo Moisés”, a *Escola histórica do Direito* “só mostra o seu *a posteriori*” – isto é, age como se tivesse “inventado a história alemã” (MARX, 2010a, p. 147). Ela “legítima a infâmia de hoje pela de ontem, que considera como rebelde todo grito do servo contra o açoite desde que este seja um açoite venerável, ancestral e histórico” (Idem, 2010a, p. 146-147).

essência, tentaria ele ocultá-la sob a *aparência* de uma essência estranha e buscar sua salvação na hipocrisia e no sofisma? O moderno *ancien régime* é apenas o *comediante* de uma ordem mundial cujos *heróis reais* estão mortos. A história é sólida e passa por muitas fases ao conduzir uma forma antiga ao sepulcro. A última fase de uma forma histórico-mundial é sua *comédia*. Os deuses da Grécia, já mortalmente feridos na tragédia *Prometeu acorrentado*, de Ésquilo, tiveram de morrer uma vez mais, comicamente, nos diálogos de Luciano. Por que a história assume tal curso? A fim de que a humanidade se separe *alegremente* do seu passado. É esse *alegre* destino histórico que reivindicamos para os poderes políticos da Alemanha. [...] O chauvinismo alemão passou dos homens para a matéria e, assim, nossos cavaleiros do algodão e heróis do ferro viram-se, um belo dia, metamorfoseados em patriotas. Na Alemanha, portanto, começa-se agora a reconhecer a soberania do monopólio no interior do país, por meio da qual se confere ao monopólio a *soberania no exterior*. Por conseguinte, na Alemanha começa-se agora, com aquilo que já terminou na França e na Inglaterra. A situação antiga, apodrecida, contra a qual essas nações se rebelam teoricamente e que apenas suportam como se suportam grilhões, é saudade na Alemanha como a aurora de um futuro glorioso que ainda mal ousa passar de uma teoria *astuta* a uma prática implacável. Enquanto na França e na Inglaterra o problema se apresenta assim: *economia política* ou *domínio da sociedade sobre a riqueza*; na Alemanha ele é apresentado da seguinte maneira: *economia nacional* ou *domínio da propriedade privada sobre a nacionalidade*. Portanto, na França e na Inglaterra, importa suprimir o monopólio que progrediu até as últimas consequências; na Alemanha, importa progredir até as últimas consequências do monopólio. Lá, trata-se da solução, aqui, trata-se da colisão. Um exemplo suficiente da forma *alemã* dos problemas modernos; um exemplo de como nossa história, tal como um recruta inexperiente, até agora só recebeu a tarefa de exercitar-se repetidamente em assuntos históricos envelhecidos. (MARX, 2010a, p. 148-149)

A forma de objetivação do capitalismo alemão deu-se muito mais sobre elementos arcaicos do que modernos, e é sobre esta contradição que se edificou a filosofia alemã, compreendida por Marx como o “*prolongamento ideal* da história alemã” (Idem, 2010a, p. 150). Acerca da contradição e do descompasso entre o desenvolvimento material da história alemã, de seu atraso econômico e social, e de sua *filosofia*, Marx afirma que:

[...] assim como as nações do mundo antigo vivenciaram a sua pré-história na imaginação, na *mitologia*, nós, alemães, vivenciamos a nossa pós-história no pensamento, na *filosofia*. Somos contemporâneos *filosóficos* do presente, sem sermos seus contemporâneos *históricos*. (MARX, 2010a, p. 150)

Na Alemanha, diferentemente das outras nações modernas – Inglaterra e França, por exemplo –, não existiu uma “*ruptura prática* com as modernas condições políticas”, mas deu-se apenas uma “*ruptura crítica* com a reflexão filosófica dessas condições”, sendo a *filosofia alemã do direito e do Estado* a “única história alemã situada *al pari* com

o presente moderno, *oficial*” (Idem, 2010a, p. 150). Marx qualifica a *filosofia alemã do direito e do Estado* – cuja expressão “mais consistente, rica e completa” se deu com Hegel – como a “imagem mental *alemã* do Estado moderno, que faz abstração do *homem efetivo*”, e que apenas “satisfaz o homem *total* de uma maneira puramente imaginária”, isto é, abstrata (Idem, 2010a, p. 151). Nas palavras de Marx: “Em política, os alemães *pensaram* o que as outras nações *fizeram*. A Alemanha foi sua *consciência teórica*” (Idem, 2010a, p. 151). Ainda caracterizando a *filosofia especulativa do direito* – a expressão mais bem acabada, distinta, universal e, por isso, “elevada ao status de *ciência*” daquele “*modo da consciência política e jurídica alemã*” (Idem, 2010a, p. 151) – Marx vai afirmar que:

A abstração e a presunção de seu pensamento andaram sempre no mesmo passo da unilateralidade e da atrofia de sua realidade. Se, pois, o *status quo* do *sistema político alemão* exprime o *acabamento do ancien régime*, o *acabamento do espinho na carne* do Estado moderno, o *status quo* da *ciência política alemã* exprime o *inacabamento do Estado moderno*, a deterioração de sua própria carne. (MARX, 2010a, p. 151)

É a esta *filosofia especulativa do direito* que Marx vai contrapor sua crítica do Estado moderno e das condições materiais de existência dos homens. Sua crítica é, pois, uma crítica que não termina em si mesma, “mas em *tarefas* para cujas soluções há apenas um meio: a *prática*” (Idem, 2010a, p. 151):

A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem. (MARX, 2010a, p. 151, *grifos nossos*)

Ele assinala que é preciso declarar guerra à situação alemã: a crítica deve ser, pois, a “cabeça da paixão” – e não o contrário, ou seja, não pode ser mero floreio, subsistindo em si mesma. Nesse sentido, a tarefa da crítica deve ser a destruição do seu objeto. Mas como fazer da crítica uma arma? Sobre isso, Marx assinala mais à frente que “as revoluções precisam de um elemento *passivo*, de uma base *material*. A teoria só é efetivada num povo na medida em que é a efetivação de suas necessidades” (Idem, 2010a, p. 152) e que “não basta que o pensamento procure se realizar; a realidade deve compelir a si mesma em direção ao pensamento” (Idem, 2010a, p. 152). Adiante, o *proletariado*

alemão surge como o agente dessa transformação, mas seu conteúdo é a *emancipação do homem* (Idem, 2010a, p. 157).

O questionamento de Marx sobre a “possibilidade *positiva* de emancipação alemã” encontra-se, sobretudo, na emergência e consolidação do *proletariado*, “uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos” (Idem, 2010a, p. 156). Ora, é precisamente o proletariado a classe capaz de abrir o caminho para a emancipação humana – ainda que esta não deva ser identificada como consequência imediata do movimento revolucionário de dissolução do capitalismo e de sua sociabilidade. Para Marx, o proletariado ocupa este “lugar de destaque” na medida em que é produto do capitalismo, isto é, deve sua existência não à:

[...] pobreza *naturalmente existente*, mas a pobreza *produzida artificialmente*, não a massa humana mecanicamente oprimida pelo peso da sociedade, mas a massa que provém da *dissolução aguda* da sociedade e, acima de tudo, da dissolução da classe média. (MARX, 2010a, p. 156)

O proletariado é a classe capaz de dissolver a sociedade civil-burguesa; é uma classe produzida como um “estamento particular” dessa sociedade, mas que surge como esfera que possui “caráter universal mediante seus sofrimentos universais”. Nesse sentido, para Marx, o proletariado não deveria reivindicar nenhum “*direito particular*”, mas sim reivindicar a própria humanidade perdida, alienada e estranhada. Nas palavras de Marx:

[...] contra ela não se comete uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas o título *humano*, que não se encontre numa posição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. (MARX, 2010a, p. 156)

Marx sustenta uma radical posição de ruptura com a filosofia idealista e especulativa, assim como da prática política que ela sustenta, tendo como perspectiva a superação – a negação, o cancelamento, ou seja, a *Aufhebung* – da forma histórica de produção da vida dos homens, do estranhamento da dimensão política da sociabilidade e do estranhamento-de-si do homem. Se a crítica da religião teve como resultado a postulação da “superação *positiva* da religião”, tendo “seu fim com a doutrina de que o

homem é o ser supremo para o homem” (Idem, 2010a, p. 151), a crítica da política – isto é, da forma não sagrada do estranhamento – deve ser capaz de postular uma superação igualmente *positiva* da política. Neste sentido Marx afirma a necessidade de uma revolução *radical*, e não meramente política, isto é, *parcial*.

Retornando à análise do texto *Sobre a questão judaica*, vemos que Marx assinala que o Estado político, ao atingir sua forma plena, constitui “a vida do gênero humano em oposição à sua vida material” (Idem, 2010d, p. 40). Aqui Marx torna explícita a contradição que se estabelece entre o indivíduo e o gênero: no Estado, enquanto pretensa *universalidade*, o homem é equivalente a “um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal” (Idem, 2010d, p. 40-41). Esta é a *generidade* do Estado político: nele, o homem leva uma vida “celestial”; ele leva uma vida como membro da comunidade, como cidadão. Em contrapartida, o homem possui uma vida “terrena” como membro da sociedade burguesa, como pessoa particular que atua de acordo com seus interesses, encarando “as demais pessoas como meios”, e degradando “a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele” (Idem, 2010d, p. 40).

Do mesmo modo que a emancipação meramente política da religião através do Estado não leva à superação de fato religião, o mesmo pode ser dito em relação a propriedade privada. Ainda discorrendo sobre a natureza do Estado moderno, Marx assinala que o Estado proclama como apolíticas as diferenças de “nascimento, estamento, formação e atividade laboral”; ele proclama “cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado” (Idem, 2010d, p. 40). Marx verifica em Hegel a noção de que o Estado só pode se constituir enquanto universalidade através dos elementos *particulares* que o constituem como Estado, que lhe dão substância. É o que diz Hegel quando trata da “relação entre o Estado político e a religião”:

Para que [...] o Estado chegue à existência como *realidade moral* do espírito *ciente de si mesma*, faz-se necessária sua *diferenciação* em relação à forma da autoridade e da fé; mas essa diferenciação só aparece na medida em que ocorre uma divisão no lado eclesial; *só assim, pela vida* das igrejas *particulares*, o Estado obtém a *universalidade* da ideia, o princípio de sua forma e lhe confere existência. (HEGEL apud MARX, 2010d, p. 40)

Sem anular, de fato, as diferenças concretas entre os indivíduos, o Estado político só pode existir “sob o pressuposto delas”, e é somente assim que ele “se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele” (MARX, 2010d, p. 40).

Continuemos a ver os limites da emancipação política. De acordo com o proposto por Bauer, o homem que se emancipa “*politicamente da religião*” o faz “banindo-a do direito público para o direito privado”. Sendo assim, a religião deixa de ser “o espírito do Estado”, e se torna “o espírito da *sociedade burguesa*, a esfera do egoísmo, do *bellum omnium contra omnes* [da guerra de todos contra todos]” (Idem, 2010d, p. 41-42). De “essência da *comunidade*”, a religião é tornada a “essência da *diferença*”, a “expressão da *separação* entre o homem e sua *comunidade*, entre si mesmo e os demais homens – como era *originalmente*” (Idem, 2010d, p. 42). O que a emancipação *política* é capaz de fazer, portanto, é expressar “a cisão do homem em *público e privado*”, e o “*deslocamento* da religião do Estado para a sociedade burguesa” constitui a “*realização plena* da emancipação política, a qual, portanto, não anula nem busca anular a religiosidade *real* do homem” (Idem, 2010d, p. 42):

A *dissociação* do homem em judeu e cidadão, em protestante e cidadão, em homem religioso e cidadão, essa dissociação não é uma mentira frente à cidadania, não constitui uma forma de evitar a emancipação política, mas é a *própria emancipação política*; ela representa o modo *político* de se emancipar da religião. (MARX, 2010d, p. 42)

Aqui, Marx destaca os *limites* reais até onde pode ir a emancipação política enquanto “emancipação” no interior da ordem vigente, ou seja, da sociedade civil-burguesa. O Estado político só avança até a *abolição e destruição* da religião “na medida em que avance até a abolição da propriedade privada, até o *maximum*, até o confisco, a taxa progressiva, em que avance até a abolição da vida, até a *guilhotina*” (Idem, 2010d, p. 42). O Estado político, portanto, “procura esmagar seu pressuposto, a sociedade burguesa e seus elementos, e constituir-se como a vida real e sem contradição do gênero humano”, apenas nos “momentos em que está particularmente autoconfiante” (Idem, 2010d, p. 42). Mas isto, segundo Marx, só pode ser realizado pelo Estado político “caindo em contradição *violenta* com suas próprias condições de vida, ou seja, declarando a revolução como *permanente*”, de modo que seu “drama político” tem fim com a “restauração da religião, da propriedade privada, de todos os elementos da sociedade burguesa” (Idem, 2010d, p. 42). Em outras palavras, o Estado político não pode anular

verdadeiramente a religião, a propriedade privada e quaisquer que sejam os elementos que constituem a sociedade civil-burguesa. Enquanto pretensa universalidade, o Estado político não pode anular tais elementos sob pena de anular a si mesmo. Este é o cerne da questão em Marx acerca dos limites da emancipação política.

No artigo *Glosas críticas*, de 1844, Marx também discute a questão dos limites da “emancipação” política e da *politicidade*, denunciando a ontonegatividade da dimensão política como complexo constituinte do ser social. Sobre a distinção entre revolução social e revolução política, Marx afirma que a primeira, na medida em que “dissolve a *antiga* sociedade”, não pode se reduzir à mera ação política no interior da sociedade de classes. Em suas palavras, “uma revolução com alma política também organiza, em conformidade com a natureza *restrita* e contraditória dessa alma, um círculo dominante na sociedade, à custa da sociedade” (Idem, 2010b, p. 51). O que Marx quer dizer é que toda “revolução” que se limita a uma simples reordenação de classes na sociedade através do Estado e seu poder, é uma revolução política meramente. A derrubada do velho poder e a instauração de um “novo” em seu lugar não implicam a superação do antagonismo de classes no interior dessa sociedade, apesar de ser um momento no interior de um processo mais amplo – que não é meramente político – capaz de gerar uma revolução social. Por isso, falar de uma “revolução social com alma política” é, para Marx, uma contradição em seus próprios termos. O momento político de uma revolução “em geral”, afirma Marx, é o da destruição e da dissolução do velho poder e das velhas relações, como afirma: “sem revolução, o *socialismo* não poderá se concretizar”; este ato político é necessário como momento da revolução social que deve trazer junto de si. Mas tão logo se inicie “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” para, finalmente, estabelecer as bases da nova sociedade e, com isso, tornar obsoleta a política propriamente dita. Do mesmo modo que em *Sobre a questão judaica*, nas *Glosas críticas* o Estado e a política são duramente criticados por Marx.

Outro elemento de sua resposta provocativa “ao prussiano”⁹ é a crítica ao reformismo deste. Tal como Bruno Bauer, Arnold Ruge ansiava pela transformação da Alemanha em um estado *verdadeiramente* político – como seria a Inglaterra –, de modo a dar uma solução para os problemas socioeconômicos daquela, tendo a questão do

⁹ Trata-se, pois, de Arnold Ruge (1802-1880).

pauperismo como “pano de fundo” e problema a ser solucionado pelo Estado. De acordo com Marx, por ser o país capitalista mais avançado de seu tempo, a Inglaterra constituiria o “experimento mais seguro para obter conhecimento sobre a *relação* entre um país *político* e o *pauperismo*” (Idem, 2010b, p. 30). Entretanto, Marx demonstra que mesmo no mesmo país mais avançado de seu tempo a política não dava conta de resolver os problemas econômico-sociais postos pelo capitalismo. Não restrita unicamente ao proletariado industrial, a miséria na Inglaterra é caracterizada por Marx como “universal”, estendendo-se também sobre o campo. Deste modo, Marx questiona como o pauperismo e a miséria da classe trabalhadora inglesa eram concebidos pela burguesia industrial inglesa, o governo e a imprensa ligados a ela. Para a burguesia inglesa, o pauperismo era unicamente uma questão política e, desse modo – nos seus limites –, os partidos políticos à esquerda e à direita apontavam na gestão política do adversário a causa dos males sociais que acometiam a sociedade inglesa, nutrindo o nobre sonho de “reforma da sociedade”. Nas palavras de Marx:

Na medida em que a burguesia inglesa admite que o pauperismo é *culpa da política*, o *whig* encara o *tory* e o *tory* o *whig* como a causa do pauperismo. De acordo com o *whig*, as fontes principais do pauperismo são o monopólio exercido pelo latifúndio e a legislação que proíbe a importação de cereal. De acordo com o *tory*, o mal está todo concentrado no liberalismo, na concorrência, no sistema fabril levado ao extremo. Nenhum dos partidos vê a razão na política em si; ao contrário, cada um a vê somente na política do partido contrário; nenhum dos dois partidos sequer sonha com uma reforma da sociedade. (MARX, 2010b, p. 30)

A economia política inglesa, ao refletir cinicamente a “situação econômica nacional inglesa”, apresenta uma visão teleológica do desenvolvimento humano que obviamente só poderia culminar no desenvolvimento e consolidação da sociedade burguesa e sua aceitação como ponto de chegada de um longo processo histórico incontornável. A burguesia inglesa, vendo-se diante da realidade miserável e do pauperismo que acometiam os trabalhadores das fábricas – mulheres e crianças, inclusive –, acomodados em habitações extremamente precárias e que só dispunham de trapos para se vestirem¹⁰, tinha consciência da necessidade de “reparar” tal situação, ou seja, de dirimir os conflitos sociais provocados pelo movimento *natural* de reprodução do capital,

¹⁰ “Que coisa boa o *ar puro* da atmosfera pestilenta das moradias nos porões ingleses! Que tremenda *beleza natural* a das fantásticas roupas esfarrapadas dos pobres ingleses e do corpo murcho, macilento das mulheres, consumidas pelo trabalho e pela miséria, a das crianças jogadas em montes de esterco, a dos fetos malformados gerados pelo excesso de trabalho na monótona atividade mecânica das fábricas! E que encantadores *os últimos detalhes da práxis*: a prostituição, o assassinato e a forca!” (MARX, 2010b, p. 32).

cuja expressão cotidiana era o pauperismo. Obviamente que as “soluções” apresentadas não tocavam na fonte dos problemas, mas apenas reduziam tudo à mera *falha* na administração da sociedade. É preciso, pois, *transformar* a miséria *universal* reduzindo-a em miséria *parcial*. Essa é a solução da burguesia e de seus aliados. Na Inglaterra, pois, o que Marx chama de “assistência por via administrativa” era a forma encontrada para remediar a situação de pobreza da classe trabalhadora, como se verificava na legislação inglesa de seu tempo sobre a pobreza e a forma de “enfrentá-la”. Os meios apontados no *Ato 43*, ainda do governo de Elisabeth, impunham às paróquias a “obrigação de socorrer os seus trabalhadores pobres”, estabeleciam o “imposto para os pobres” e a “beneficência legal” (Idem, 2010b, p. 34). Tais meios, uma vez que não são capazes de resolver os problemas sociais postos pelo capitalismo em seu movimento de acumulação e de reprodução ampliada – acúmulo de riqueza por um lado, e generalização e intensificação da miséria, de outro –, eram assumidos enquanto “solução” assistencialista para problemas muito mais profundos do que a mera superfície da sociabilidade poderia apontar.

Com o aumento do pauperismo, apontavam-se “falhas de administração” que deveriam ser corrigidas e/ou evitadas. Por isso, indica Marx, “reforma-se a administração do imposto para os pobres, que era composta por funcionários das respectivas paróquias” (Idem, 2010b, p. 33). Mas mesmo após tentativas de mudanças na forma de lidar com o problema do pauperismo, a situação de pobreza e miséria da classe trabalhadora inglesa sequer chegara perto de ser corretamente apreendida – e, assim, enfrentada. O próprio parlamento inglês “não se restringiu à reforma *formal* da administração”: ele passou a apontar que a “fonte principal da condição *aguda* do pauperismo inglês [estaria] na própria *Lei dos Pobres*” (Idem, 2010b, p. 34). De solução para o problema do pauperismo, a política assistencialista era apresentada agora como a verdadeira causa do problema, e o Estado, diante dessa realidade incontestável aos olhos da burguesia e seus lacaios, deveria seguir o conselho de Malthus e “abandonar a miséria à sua sorte e, quando muito, facilitar a morte dos miseráveis” (MALTHUS apud MARX, 2010b, p. 34). Assim surgiram as chamadas *workhouses*, pois, uma vez que os pobres e os trabalhadores eram concebidos como os verdadeiros culpados por sua miséria e pela expansão do pauperismo por todo o território nacional, era preciso puni-los e reprimi-los como se tivessem cometido um delito (MARX, 2010b, p. 34). A questão fica assim resumida por Marx:

A primeira coisa que a Inglaterra tentou, portanto, foi acabar com o pauperismo por meio da beneficência e de *medidas administrativas*. Depois, ela não encarou o avanço progressivo do pauperismo como consequência necessária da *indústria* moderna, mas como consequência do *imposto inglês para os pobres*. Ela compreendeu a penúria universal como uma mera *particularidade* da legislação inglesa. O que antes era derivado de uma *falha na beneficência*, passou a ser derivado de um *excesso de beneficência*. Por fim, a miséria foi vista como culpa dos miseráveis e, como tal, punida neles mesmos. (MARX, 2010b, p. 34-35)

A questão é que, como ficou claro, o modo de enfrentar a miséria e o pauperismo, inclusive nos países capitalistas mais desenvolvidos, sempre incorria ao recurso à violência policial, ao encarceramento em massa e a judicialização e criminalização da pobreza, já que as “soluções” políticas não conseguiam sequer arranhar a superfície do problema.

Como afirma Marx, a questão do pauperismo na Inglaterra, e a forma com a qual o Estado inglês lidou com ela, deixou a lição de que o pauperismo, ao espalhar-se como um problema nacional, deveria ser “objeto de uma administração ramificada e bastante extensa”, mas que não deveria por ela ser eliminado, sim disciplinado. Nas palavras de Marx:

Essa administração desistiu de tentar estancar a fonte do pauperismo valendo-se de meios *positivos*; ela se restringe a cavar-lhe o túmulo, valendo-se da benevolência policial, toda vez que ele brota da superfície do país oficial. O Estado inglês, longe de ir além das medidas administrativas e beneficentes, retrocedeu aquém delas. Ele se restringe a administrar *aquele* pauperismo que, de tão desesperado, deixa-se apanhar e jogar na prisão. (MARX, 2010b, p. 35)

Os limites da “solução” meramente política são explicitados por Marx quando este comenta sobre o momento em que a Convenção se propõe a “resolver” o problema do pauperismo:

Por um momento, a Convenção teve a coragem de *ordenar* a supressão do pauperismo, não “*de imediato*”, como exige o “prussiano” do seu rei, mas só depois de ter encarregado o Comitê de Saúde Pública da elaboração dos planos e projetos que se faziam necessários e depois de esse Comitê ter utilizado as investigações abrangentes da *Assemblée Constituante* [Assembleia Constituinte] sobre o estado da miséria francesa para propor, pela voz de Barère, a instituição do *Livre de la bienfaisance nationale* [Livro da beneficência nacional], etc. Qual foi a consequência da ordem da Convenção? A consequência foi que passou a haver uma ordem a mais no mundo e que, *um* ano depois, a Convenção seria sitiada por mulheres famintas. A Convenção, contudo, era o *suprassumo* da *energia política*, do *poder político* e do *senso político*. (MARX, 2010b, p. 37)

A questão central deste escrito de Marx é que, diante da intensificação e expansão do pauperismo no interior das sociedades capitalistas, a função do Estado não pode ser outra além a de administrar a pobreza e a miséria. Aliás, Marx questiona se o Estado pode se comportar de outra forma e, segundo suas considerações, ficam evidentes os limites do Estado diante dos problemas sociais postos pela consolidação da ordem do capital.

Diferentemente do que pensam os reformistas à esquerda e à direita, o Estado e a atual organização da sociedade, do ponto de vista político, não são antagônicos. Como argumenta Marx, o Estado é o ordenamento da sociedade, é sua “expressão ativa, autoconsciente e oficial” (Idem, 2010b, p. 40), cuja existência é derivada da própria organização social capitalista. No interior de cada formação capitalista particular, como é o caso de Inglaterra, França e na antiga Prússia (atual Alemanha), o Estado sempre atuava no sentido de dirimir determinados conflitos sociais que pudessem ameaçar a manutenção e reprodução de cada sociedade. O Estado, quando diante dos problemas sociais por ele identificados e admitidos, atua sempre no sentido de procurar a existência de tais problemas e sua respectiva solução ou em “leis da natureza, que recebem ordens do governo humano, ou no âmbito da *vida privada*, que é independente dele, ou ainda no âmbito da *impropriedade* da administração, que é dependente dele” (Idem, 2010b, p. 38). As “soluções”, pois, variam de acordo com cada caso em particular:

Assim, para a Inglaterra a miséria está fundada na *lei da natureza*, segundo a qual a população constante e obrigatoriamente extrapola os meios de subsistência. Numa outra perspectiva, ela explica o pauperismo a partir da *má vontade dos pobres*, assim como o rei da Prússia o explica a partir ‘da *mentalidade não cristã dos ricos* e a Convenção o explica a partir da intenção contrarrevolucionária suspeita dos proprietários. Consequentemente a Inglaterra pune os pobres, o rei da Prússia exorta os ricos e a Convenção decapita os proprietários. Por fim, *todos* os Estados buscam a causa nas falhas *casuais* ou *intencionais* da *administração* e, por isso mesmo, em medidas administrativas o remédio para suas mazelas. Por quê? Justamente porque a *administração* é a atividade organizadora do Estado. (MARX, 2010b, p. 38-39)

A administração, compreendida como a função do Estado por excelência, deve limitar-se a “atividade formal e negativa, porque o seu poder termina onde começa a vida burguesa e seu labor” (Idem, 2010b, p. 39). Como destacado em *Sobre a questão judaica*, também nas *Glosas críticas* Marx indica que o Estado não pode atuar no sentido de eliminar e superar a contradição social da qual é resultado, sob pena de arruinar-se a si mesmo; ele se baseia “na contradição entre a *vida pública* e a *vida privada*, na contradição

entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*” (Idem, 2010b, p. 39). Mais adiante, a mesma questão é retomada, e Marx assinala que o Estado moderno não pode acabar com a sociedade civil, com a sociedade burguesa, uma vez que, desse modo, ele acabaria com sua própria razão de ser. Do mesmo modo, se o Estado moderno quisesse “eliminar a vida privada, teria de eliminar a si mesmo, porque ele existe *tão somente* como antítese a ela” (Idem, 2010b, p. 40). Portanto, o Estado moderno precisa encontrar a origem dos males que acometem à sociedade fora de suas raízes, quer dizer, fora do modo como a própria sociedade burguesa se organiza, em “circunstâncias *exteriores* à sua vida”, e, conseqüentemente, fora de si mesmo enquanto Estado (Idem, 2010b, p. 40):

Sim, frente às conseqüências decorrentes da natureza associal dessa vida burguesa, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa espoliação recíproca dos diversos círculos burgueses, frente a essas conseqüências a *lei natural* da administração é a *impotência*. Porque essa dilaceração, essa sordidez, esse *escravismo* da sociedade burguesa é o fundamento natural sobre o qual está baseado o Estado moderno, assim como a sociedade “burguesa” do escravismo era o fundamento natural sobre o qual estava baseado o Estado antigo. (MARX, 2010b, p. 39)

No interior de um determinado país em que o Estado é poderoso, tanto mais político será esse país e, desse modo, ele estará:

[...] menos inclinado a buscar no *princípio do Estado*, ou seja, na *atual organização da sociedade*, da qual o Estado é expressão ativa, autoconsciente e oficial, a razão das mazelas *sociais* e a compreender seu princípio *universal*” (MARX, 2010b, p. 40)

De acordo com Marx, nesse cenário prevalece o “entendimento *político*”, que é político justamente por pensar “*dentro* dos limites da política” e, desse modo, quanto mais agudo e vivo for esse intelecto, “tanto *menos capaz* será de compreender as mazelas sociais” (Idem, 2010b, p. 40-41). A vontade é o princípio da política e “quanto mais unilateral, ou seja, quando mais bem-acabado for o entendimento *político*”, “tanto mais ele acredita na *onipotência* da vontade, tanto mais cego ele é para as *limitações naturais* e intelectuais da vontade, tornando-se, portanto, tanto menos capaz de desvendar a fonte das mazelas sociais” (Idem, 2010b, p. 41). Sobre o problema do voluntarismo político aqui identificado, o texto de *Sobre a questão judaica* também traz elementos importantes para a compreensão desta crítica de Marx à política e ao Estado moderno. Ele assinala que na cabeça dos “emancipadores políticos”, toda a relação entre a vida política – o *meio* – e a manutenção da sociedade burguesa – o *fim* – aparecem invertidos, “de modo que o

fim aparece como meio e o meio como fim” (Idem, 2010d, p. 51). Trata-se de um “enigma”, cuja resposta é, de acordo com Marx, “simples”:

A emancipação política representa concomitantemente a *dissolução* da sociedade antiga, sobre a qual está baseado o sistema estatal alienado do povo, o poder do soberano. A revolução política é a revolução da sociedade burguesa. [...] Aquela organização de vida nacional [a sociedade burguesa] de fato não elevou a posse ou o trabalho à condição de elementos sociais, mas, ao contrário, completou sua *separação* da totalidade do Estado e os constituiu em sociedades *particulares* dentro da sociedade. (MARX, 2010d, p. 51-52)

Ou seja, de acordo com Marx, a revolução *política* realizada pela burguesia não foi capaz de tornar o trabalho, por exemplo, elemento social *emancipado*. O que ela foi capaz de fazer foi dar a ele uma configuração muito particular no interior da sociedade burguesa, do modo de produção capitalista. A emancipação política da burguesia – a sua revolução – foi capaz, segundo Marx, de alçar “os assuntos de Estado à condição de assuntos de toda a nação, que constituiu o Estado político como assunto *universal*, isto é, como Estado real” (Idem, 2010d, p. 52). Ela foi capaz ainda de decompor a “sociedade burguesa em seus componentes mais simples, ou seja, nos *indivíduos*, por um lado, e, por outro, nos elementos *materiais e espirituais* que compõe o teor vital, a situação burguesa desses indivíduos” (Idem, 2010d, p. 52). O “espírito político”, disperso, fragmentado e decomposto, é congregado e é constituído, através da revolução política burguesa, “como a esfera do sistema comunitário, da questão *universal* do povo com independência ideal em relação àqueles elementos *particulares* da vida burguesa” (Idem, 2010d, p. 52).¹¹

O homem como indivíduo isolado, cuja liberdade se realiza não em comunhão, mas em sua *separação* do restante da sociedade – em suma, o membro da sociedade burguesa – é reconhecido como “a base, o pressuposto do Estado político” e, reciprocamente, o Estado político “o reconhece como tal nos direitos humanos” (Idem, 2010d, p. 52). A burguesia, em sua revolução e emancipação política, ao “sacudir de si o jugo político”, ao libertar-se das amarras da sociedade feudal, libertou, ao mesmo tempo, “o espírito egoísta da sociedade burguesa” (Idem, 2010d, p. 52). Ela emancipou-se em relação à política para logo em seguida afirmar a política enquanto elemento que viabiliza a reprodução de sua sociabilidade. Ela viabilizou ao homem “ascender” ao status de

¹¹ Mobilizamos novamente José Chasin, para quem Marx, nas *Glosas críticas*, ao reagir a tese de Arnold Ruge de que o problema da sociedade alemã se devia ao fato de ser uma sociedade “sem alma política”, preconizando, assim, uma “*revolução social com alma política*”, caracterizaria “o molde da *racionalidade* política, oferecendo assim o que podemos chamar de *crítica da razão política*” (CHASIN, 2012, p. 55-56).

cidadão e de, ao mesmo tempo, manter-se preso à terra e ser o homem burguês, o homem religioso, o homem proletário, etc. Nas palavras de Marx, a burguesia não libertou o homem da religião, da propriedade, do egoísmo etc. Antes o contrário: o homem “ganhou a liberdade de religião”, a “liberdade de propriedade”, a “liberdade de comércio” (Idem, 2010d, p. 53). Enquanto membro da sociedade burguesa, a burguesia afirma o “homem *apolítico*”, natural; logo, seus direitos humanos são afirmados enquanto direitos naturais. Trata-se, segundo Marx, do “homem *egoísta*, resultado *passivo*, que simplesmente *está dado*, da sociedade dissolvida, objeto da *certeza imediata*, portanto, objeto *natural*” (Idem, 2010d, p. 53). É apenas na “qualidade de membro da sociedade burguesa” que o homem “vale como o homem *propriamente dito*, como o *homme* em distinção ao *citoyen*”. O homem político, o *citoyen*, é o homem abstrato, que vale apenas como “pessoa *alegórica, moral*” (Idem, 2010d, p. 53). Ele é, pois, a expressão abstrata e ideal do *homme* real, egoísta, do indivíduo posto pelo mundo burguês.

O que a revolução política fez foi decompor “a vida burguesa em seus componentes sem revolucionar esses mesmos componentes nem os submeter à crítica”, encarando a sociedade burguesa e seus elementos – o trabalho alienado, a propriedade privada, o direito privado, etc. – como os reais “*fundamentos de sua subsistência*, como um *pressuposto* sem qualquer fundamentação adicional, e, em consequência, como sua *base natural*” (Idem, 2010d, p. 53). O que a emancipação política foi capaz de fazer foi reduzir o homem à condição de membro da sociedade burguesa, por um lado, e, por outro, a membro da comunidade, a pessoa moral e *cidadão*. Para Marx, a tarefa da emancipação *humana* é recuperar para o homem individual o “cidadão abstrato”, tornando-se “*ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica” (Idem, 2010d, p. 54). Trata-se de emancipar o homem tanto do Estado político “emancipado” quanto da sociabilidade burguesa que o fundamenta e de permitir que o homem reconheça e organize “suas ‘*forças próprias*’ como forças *sociais* e, em consequência, não mais se separar de si mesmo a força social da forma da força *política*” (Idem, 2010d, p. 54); trata-se, em suma, da superação do *estranhamento* do trabalho alienado e da política.

Para Chasin, “a limitada e abstrata ultrapassagem da religião pela política manifesta em sua especificidade o caráter parcial de toda solução política”. Entretanto, assinala que isso não significa que a política seja uma dimensão da sociabilidade desprezada por Marx e, apesar da natureza contraditória, parcial e abstrata dos “atos” ou “resoluções políticas”, não significa dizer que “sejam inertes ou destituídas de

importância”, pois, ainda segundo Chasin, “Marx, ele mesmo, reconhece seus significados, até mesmo com ênfase, porém, delimitando com precisão seu alcance e dimensão” (CHASIN, 2012, p. 50-51). Como podemos verificar na análise dos textos aqui tratados, a emancipação política constitui um avanço inquestionável, mas não é, nas palavras de Chasin, “o ponto de chegada da construção da liberdade”, e resume-se:

[...] à liberdade possível na *(des)ordem* humanossocietária do capital; sua realidade é o homem fragmentado como *cidadão* e emasculado como ser humano, diluído em abstração na primeira metade e reduzido à naturalidade na segunda. (CHASIN, 2012, p. 54).

Assim como a superação do estranhamento religioso depende da superação das condições materiais e histórico-sociais que engendram a religião, a política só pode ser superada com o “reconhecimento e a organização – racional e humanamente orientada – das próprias forças individuais como forças sociais” pelos homens (Idem, 2012, p. 54). Como demonstrado por Chasin em outra ocasião:

Marx assinala, categoricamente, que a emancipação é na essência a reintegração ou recuperação humano-societária dessas forças sociais alienadas 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. (CHASIN, 2009, p. 65)

Dessa forma, a emancipação humana carece da constatação e da prática orientada à superação da própria política. Nas palavras de Chasin, trata-se de “*fazer uma política que desfaça a política*”, uma vez que seu objetivo é a “reconversão e o resgate das energias sociais desnaturadas em vetores políticos” (Idem, 2009, p. 65). Não é nosso objetivo analisar mais detidamente a tese chasiniana da *metapolítica* em Marx, mas é preciso constatar que seu elemento central é a superação dessa forma de estranhamento secular. Em termos gerais, conclui Chasin, a crítica da política e da politicidade em Marx é a:

[...] decifração da natureza da politicidade e de seus limites, é por consequência o desvendamento da estreiteza e da insuficiência da *prática política* enquanto atividade humana racional e universal, donde o salto metapolítico ao encontro resolutivo da *sociabilidade*, essência do homem e de todas as formas da prática humana. (CHASIN, 2009, p. 66)

Mas esse estranhamento só pode ser superado quando superadas forem as condições materiais de produção da vida do homem na sociabilidade do capital, ou seja,

quando for superada a forma histórica em que se produz, superando também a propriedade privada dos meios de produção.

Acerca da crítica de Marx ao procedimento especulativo, a racionalidade assume o caráter de ser resultado da relação “entre a força abstrativa da consciência e o multiverso sobre o qual incide a atividade, sensível e ideal, dos sujeitos concretos” (Idem, 2009, p. 58). O “procedimento cognitivo” é elevado à “analítica do reconhecimento do *ser-precisamente-assim*” das coisas. Essas são as marcas deixadas pelo momento distante da cena pública passado em Kreuznach. Como destaca Chasin, a crítica da especulação e da politicidade são produto também da constatação de algo bem mais decisivo para Marx: seus interesses estavam voltados para a “globalidade do complexo humano-societário”, o que demandava por uma “planta intelectual bem mais ampla, para além das fronteiras de uma estrita teoria política” (Idem, 2009, p. 67) e do “logicismo e abstratividade próprios aos volteios da razão autossustentada” (Idem 2009, p. 56). Em outras palavras, Chasin assinala que Marx se desvencilhou tanto da especulação quanto da “prática política como território suposto da efetivação da racionalidade” (Idem, 2009, p. 85).

Apontados os caracteres mais gerais de duas das críticas instauradoras – a crítica da especulação e a crítica da política – é preciso destacar que ambas estão vinculadas à constatação marxiana do “esgotamento histórico da filosofia precedente” (Idem, 2009, p. 67), isto é, da filosofia hegeliana. Veremos que os *Manuscritos econômico-filosóficos* atestam isso ao trazerem no terceiro caderno a crítica marxiana à Hegel, sobretudo em *Fenomenologia do espírito*. Mas já nos textos até aqui analisados, com Marx, a especulação transita à reflexão e, como indicado por Chasin, a rarefeita e autossustentada razão especulativa é substituída por uma potente e múltipla “racionalidade flexionante, que pulsa e ondula, se expande ou se diferencia no esforço de reproduzir seus alvos, empenho que ao mesmo tempo entifica e reentifica a ela própria no contato dinâmico com as ‘coisas’ do mundo” (Idem, 2009, p. 58). Desse modo, a “lógica da coisa” impõe-se sobremaneira sobre a “coisa da lógica”: a razão especulativa é agora questionada pelo mundo: “[...] o direito *unilateral* da razão especulativa interrogar o mundo é superado pela via de mão dupla de um patamar de racionalidade em que o mundo também interroga a razão, e o faz na condição de raiz, de condição de possibilidade da própria inteligibilidade [...]” (Idem, 2009, p. 58).

2 ATIVIDADE SENSÍVEL E GÊNERO HUMANO NOS *MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS* DE MARX

Em Marx, toda discussão filosófica referente ao homem é sempre realizada no interior e a partir da busca pela apreensão daquilo que o homem é em uma dada sociabilidade – no caso, do que o homem é na sociabilidade do capital. Na análise crítica do modo de produção da vida no capitalismo, os traços mais gerais do ser social podem ser expostos. A maior dificuldade em analisar uma obra dessa envergadura é o fato de que, além de ter um caráter auto elucidativo, Marx não elabora nela nenhum tipo de sistema filosófico conceitualmente fechado – aliás, esta nem poderia ser sua intenção, devido ao caráter dos escritos em questão. O homem é um ser genérico, natural-social, que está estranhado de seu próprio gênero, de sua própria “essência”. Entretanto, do mesmo modo que seu estranhamento é produto das condições históricas, sociais e econômicas na qual produz e reproduz a própria existência, assim também é o seu gênero e seu ser. Se a propriedade privada material, sensível, é a “expressão materialmente sensível da vida *humana estranhada*”, ela é a realidade efetiva do homem e ela expressa seu movimento, do mesmo modo como também o expressam a “religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte, etc.” (MARX, 2010c, p. 142).

Como bem destacado por Chasin – que percebeu o mérito da leitura de Lukács acerca dos *Manuscritos econômico-filosóficos* –, em Marx, as “categorias econômicas” são elevadas “ao plano filosófico na forma das categorias de produção e reprodução da vida humana” (CHASIN, 2009, p. 77). Sua crítica da economia política não tem a si mesma como objeto central, isto é, não se trata da “crítica pela crítica”:

Em suma, posta em andamento, a crítica ontológica da economia política, ao contrário de reduzir ou unilateralizar, induz e promove a universalização, estendendo o âmbito da análise desde a raiz ao todo da mundaneidade, natural e social, incorporando toda a gama de objetos e relações. (CHASIN, 2009, p. 77)

Sua crítica é, pois, decisiva para a compreensão de seu pensamento e, como veremos, os *Manuscritos econômico-filosóficos* comprovam suas novas preocupações. Em síntese, a elucidação das categorias do ser social permanece no centro das preocupações de Marx mesmo quando incursiona na crítica demolidora das contradições da economia política e da filosofia especulativa: o homem é um ser que constrói o próprio mundo, e é na própria autoatividade que repousa a “natureza” ou a “essência” de seu próprio ser.

2.1 GÊNESE DO SER SOCIAL: NATUREZA E ATIVIDADE VITAL

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o trabalho é compreendido por Marx como “*atividade vital*” e “*vida produtiva mesma*” do homem, como “*meio para satisfação de uma necessidade*”. As primeiras considerações de Marx sobre essa categoria estão presentes no manuscrito *Trabalho estranhado e propriedade privada*. Nas primeiras páginas desse texto, o trabalho é compreendido em sua particularidade no interior do modo de produção capitalista e, desse modo, traz as marcas da alienação e do estranhamento. Entretanto, é também neste mesmo manuscrito que Marx começa a contrastar a esse caractere histórico do trabalho sua determinação mais geral.

Inicialmente, o trabalho possui o caráter de atividade de produção dos meios necessários para viabilizar a manutenção da existência dos homens. Compreendido como expressão da atividade vital e sensível dos homens, o trabalho é a categoria na qual repousam as “características de uma espécie, seu caráter genérico”. No que diz respeito aos homens, sua atividade é “atividade consciente livre” e, diferentemente das demais espécies – estas se encontram “imediatamente unidas a sua atividade vital” e dela não se diferenciam –, o homem é capaz de fazer “de sua atividade vital mesma um objeto de sua vontade e de sua consciência” na medida em que sua atividade é “uma atividade consciente”, isto é, uma atividade que “não é uma determinação com a qual [ele] coincide imediatamente”. Vejamos como Marx compara a atividade consciente dos homens – mediadora da relação entre homem e natureza – com a atividade do animal:

A criação de um *mundo objetivo* através da prática, a *elaboração* da natureza inorgânica, é a prova de que o homem é um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero como com seu próprio ser, ou consigo mesmo como ser genérico. Sem dúvida, o animal também produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, o castor, a formiga, etc., mas produz unicamente o que necessita imediatamente para si ou para sua cria; produz unilateralmente, enquanto que o homem produz de modo universal; o animal produz apenas sob a forma da coação da necessidade física imediata, enquanto que o homem produz também livre de necessidade física, e apenas produz verdadeiramente quando se encontra livre dessa necessidade; o animal apenas produz a si mesmo, enquanto que o homem reproduz a natureza inteira; o produto do animal pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livremente com seu produto. O animal forma apenas de acordo com a medida e a necessidade da espécie a qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer espécie, e sabe aplicar em todos

os casos a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, de acordo com as leis da beleza. (MARX, 2010c, p. 113)

A capacidade de produzir livremente é o que constitui o gênero humano. Para além da necessidade física, o homem é capaz de produzir para o próprio gênero, e de acordo com a medida das outras espécies e da própria natureza. Chasin destaca que o trabalho é compreendido como a “protoforma” do mundo humano dos homens, tratando-se de uma atividade “especificamente humana porque consciente e voltada a um fim” (CHASIN, 2009, p. 92) e, em última instância, o trabalho corresponde à “prática mesma da fabricação do *homem*, sem prévia ideação ou *télos* último, mas pelo curso do ‘rico *carecimento* humano’, aquele pelo qual a própria efetivação do homem ‘como necessidade [*Notwendigkeit*] interior, como *falta* (*Not*)” (Idem, 2009, p. 92-93). Nesse sentido, o homem precisa voltar a si mesmo para o mundo concreto, objetivo, que existe diante dele, e deve apreender suas conexões e causalidades naturais para colocar em movimento no mundo causalidades postas por ele.

A natureza, enquanto ela mesma “não é o corpo humano”, é compreendida por Marx como o “*corpo inorgânico* do homem”, como algo do qual ele não pode prescindir e com o qual ele “deve ficar em um processo contínuo para não morrer”. De modo imediato, ela provê ao trabalhador e ao trabalho “oferecendo” os *meios de vida*, tanto no “sentido de que o trabalho não pode *viver* sem os objetos nos quais é realizado”, quanto no sentido mais “estrito”, pois oferece “os meios de subsistência física do próprio *trabalhador*” (MARX, 2010c, p. 107). Nesse sentido, a natureza, “*o mundo externo sensível*”, é imprescindível para que o homem crie algo, para que ele produza sua própria existência. Ela é a “matéria na qual ele realiza seu trabalho, em que seu trabalho atua, a partir da qual e através da qual o trabalho produz”. Entretanto, diferentemente dos objetos da natureza, os objetos humanos “não são objetos da natureza, tal como estão oferecidos de forma imediata”, e nem o sentido humano, “como existe imediatamente, é objetivo, sensibilidade humana, objetividade humana”. Sobre o caráter genérico da vida “tanto humana quanto animal”, ela consiste, pois, em primeiro lugar, no fato de que ambos, homem e animal, “vivem da natureza inorgânica” e, quanto mais universal é o homem, se comparado ao animal, maior é o domínio que ele exerce sobre essa natureza. De acordo com Marx, os elementos da natureza:

[como] as plantas, os animais, as pedras, o ar, a luz, etc., formam, teoricamente, uma parte da consciência humana, por um lado como objetos das ciências naturais, por outro como objetos da arte – sua

natureza inorgânica espiritual, meios de vida espirituais, que ele deve preparar prioritariamente para logo saboreá-los e digeri-los –, também formam praticamente uma parte da vida humana e da atividade humana. (MARX, 2010c, p. 111)

Para Marx, “o fato de que a vida física e espiritual do homem dependa da natureza, não significa outra coisa senão que a natureza se relaciona consigo mesma, já que o homem é uma parte da natureza” (Idem, 2010c, p. 112). Já no manuscrito dedicado a crítica à Hegel, ele assinala que:

O homem é imediatamente um ser natural. Como ser natural e como ser natural vivo, está munido, por uma parte, de capacidades naturais e vitais; é um ser natural ativo; tais capacidades existem nele como predisposições e habilidades, como pulsões. Por outra parte, o homem é, como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, um ser passivo, condicionado e limitado, como o são o animal e a planta, quer dizer, os objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes dele; mas estes objetos são objetos de sua necessidade, indispensáveis, essenciais para a atuação e confirmação de suas capacidades essenciais. (MARX, 2010c, p. 198)

Ainda que seja o material da atividade do homem, a natureza não se encontra imediatamente adequada para o homem, e ela só existe “humanamente” para o homem em sociedade. O homem, diferentemente do animal, confere à natureza uma forma humana que só ele pode fornecer, inclusive quando essa “*humanização*” se converte em estranhamento.

A atividade do homem é atividade que cria, que engendra no mundo natural objetos essencialmente humanos. A universalidade do gênero humano é confirmada na prática quando, por exemplo, o homem faz da universalidade da “natureza inteira, seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que é 1. um meio de vida imediato, quanto na medida em que é 2. a matéria, o objeto e a ferramenta de sua atividade vital” (Idem, 2010c, p. 111-112). O que comprova o caráter genérico do ser humano, quer dizer, o que o “confirma, em primeiro lugar efetivamente, como *ser genérico*”, é o fato de ele elaborar “o mundo objetivo” através de sua atividade vital, sensível, isto é, desta “produção que é sua vida genérica ativa”, de modo que a natureza aparece para o homem como sua “obra e realidade”. Sua atividade sensível, seu trabalho, é o meio através do qual ele constitui o próprio mundo *humano*. “O objeto do trabalho”, ou seja, sua produção, é, “por isso, a *objetivação da vida genérica do homem*: na medida em que este não apenas se duplica na consciência, intelectualmente, mas também de modo ativo, real e, desse modo, contempla a si mesmo em um mundo por ele criado” (Idem, 2010c, p. 113-114). O trabalho como

meio *para* a vida, e não meio *de* vida imediato apenas, faz da “vida produtiva” do homem sua “vida genérica”. Enquanto vida genérica, a atividade produtiva do homem é sinônimo de “vida que cria vida”, o que indica o caráter específico da espécie para a qual a liberdade consiste na própria atividade.

Uma vez que a natureza é o “primeiro objeto do homem”, e, além disso, é objeto imprescindível para a sua existência, ela é convertida em “objeto imediato das ciências humanas”; isto é, ela é tornada objeto ao qual o homem investiga seus nexos e causalidades naturais nela operantes. O conhecimento que o homem elabora e desenvolve sobre a natureza se expressa praticamente na sua atividade: na medida em que o ser se faz no mundo, ele busca controlar a natureza e, para isso, ele deve ser capaz de compreendê-la em seus nexos e categorias para transformá-la e melhor engendrar nela os objetos que condizem com seu próprio ser. A indústria, e o grau de desenvolvimento das forças produtivas que acarreta, por exemplo, é concebida como “a relação histórica *real* da natureza e, portanto, das ciências naturais com o homem” (Idem, 2010c, p. 151). Marx aqui pôde indicar o caminho para o desenvolvimento de uma ciência verdadeiramente materialista, a partir da afirmação de que “a *sensibilidade* deve ser a base de toda ciência” (Idem, 2010c, p. 151-152):

A *sensibilidade* (ver Feuerbach) deve ser a base de toda ciência. Só que, se a ciência parte dela, na dupla forma de consciência *sensível* e de necessidade *sensível* – quer dizer, se a ciência parte da natureza –, é ciência *real*. A história toda é a história da preparação e do desenvolvimento do processo pelo qual o “*homem*” se converte em objeto da consciência *sensível*, e a necessidade do “homem enquanto homem” se converte em necessidade. A história mesma é *realmente* uma parte da *história natural*, do devir homem da natureza. As ciências naturais incluirão logo as ciências humanas, do mesmo modo que as ciências humanas incluirão as ciências naturais: haverá *uma única* ciência. (MARX, 2010c, p. 151-152)

A “sensibilidade” é compreendida como ponto de partida para a compreensão do ser dos homens. Entretanto, Marx não fez dela a sua única determinação, e, do mesmo modo que se contrapôs à Hegel, ele também superou Feuerbach. O “devir homem da natureza”, por exemplo, carrega todo o sentido de que a história do homem é sua responsabilidade, e o homem mesmo é tornado “objeto da consciência *sensível*” porque o que importa para ele o ser social. A história da relação do homem com a natureza é compreendida como a história verdadeiramente humana do homem.

Sua argumentação a favor de uma ciência unitária nos revela sua compreensão da necessidade de se avançar para além dos limites do “materialismo vulgar” e do idealismo. Os problemas teóricos que os homens enfrentam só podem ser solucionados de forma prática. Em Marx, a contradição entre objetivismo e subjetivismo, materialismo e espiritualismo, passividade e atividade, deixa de existir quando postas sob o crivo da categoria da atividade sensível do homem. A própria teoria não é uma tarefa resumida ao campo do conhecimento, ela é também uma “tarefa vital *autêntica*”, a qual a “*filosofia* não pôde resolver precisamente porque apenas a concebeu como tarefa teórica” (Idem, 2010c, p. 150). Enquanto a filosofia apenas tomou o homem por suas características espirituais, e pretendeu dizer o que o homem *é* a partir de uma abstração, em Marx, o modo como os homens produzem a própria vida e a si mesmos nos diz muito mais coisas sobre o que eles de fato são. A filosofia precedente não percebeu, pois, que as ciências naturais se apropriaram de um número considerável de material acerca da natureza do homem. Uma permaneceu estranha à outra. Sua separação só foi momentaneamente suspensa de modo artificial, por meio de uma “*ilusão fantástica*”.

De acordo com José Chasin (2009), a crítica marxiana não poderia deixar de romper com “a concepção excludente entre natureza e sociedade, pondo em primeiro plano o metabolismo humano-societário que as relaciona” (CHASIN, 2009, p. 78). A natureza é, pois, a “plataforma natural” necessária e não-dominante, incessantemente transformada pela sociabilidade, isto é, pelos homens em seu processo de autoedificação, por meio de sua *atividade sensível*, “cada vez mais puramente social”.

2.1.1 Objetividade e atividade do ser social

O ato de pôr do homem não provém de uma “atividade pura”, e, contrapondo-se à Hegel, em Marx, história do homem não é produto daquilo que o espírito absoluto coloca em movimento:

Quando o homem real, corpóreo, que está sobre a terra firme e inteiramente redonda, que expira e aspira todas as forças naturais, põe suas capacidades essenciais reais, objetivas, por meio de sua alienação, não é o sujeito; é a subjetividade das capacidades essenciais objetivas, cuja ação deve ser, por isso, também uma ação objetiva. A essência objetiva atua objetivamente, e não atuaria objetivamente se o objetivo não estivesse na determinação de sua essência. Apenas cria, põe, porque está posta por objetos, porque é originalmente natureza. O ato de pôr

não cai, então, de sua “atividade pura” a uma criação do objeto, mas seu produto objetivo confirma unicamente sua atividade objetiva, sua atividade como atividade de um ser natural objetivo. (MARX, 2010c, p. 197-198)

Para Marx, o fato de que o homem seja um ser *sensível, corpóreo, vital, real, dotado de forças naturais, um ser objetivo*, significa que ele “tem objetos reais, sensíveis, como objeto de seu ser, de sua expressão vital”, de modo que ele “só pode expressar sua vida em objetos reais, sensíveis”. Assim, assinala que: “[...] ser objetivo, natural, sensível e ter objeto, natureza e sentido fora de si, como ser objeto, natureza e sentido para um terceiro, são coisas idênticas” (Idem, 2010c, p. 198). Marx utiliza a fome como exemplo de que o homem só pode encontrar seu objeto, que satisfaz essa necessidade – objeto com o qual se relaciona como ser, como sua natureza fora de si –, quando ele se coloca diante do mundo, quando se volta para a objetividade que existe *diante* dele – como seu produto, sua criação, como mundo *humano*, ou como mundo natural mesmo:

A fome é uma necessidade natural; necessita, portanto, de uma natureza externa, de um objeto externo para satisfazer-se, para aplacar-se. A fome é a necessidade admitida por meu corpo de um objeto que existe fora dele, indispensável para sua integração e expressão essencial. O sol é objeto da planta, um objeto indispensável para ela, que garante a sua vida, assim como a planta é objeto do sol, como expressão da capacidade vivificadora do sol, como expressão da capacidade essencial objetiva do sol. (MARX, 2010c, p. 198)

O homem é um ser objetivo, sensível, e, por isso, também natural, porque está objetivamente e sensivelmente disponível no mundo para os outros seres. Vejamos um exemplo de Marx: “Imaginemos um ser que não seja ele mesmo objeto e que não tenha um objeto. Um ser desse tipo seria, em primeiro lugar, o único ser: não existiria nenhum ser fora dele; ele existiria isolado e solitário” (Idem, 2010c, p. 199). Ora, para Marx, se existem objetos fora do ser, “fora de mim, enquanto não estou só, sou um ser outro, uma outra realidade que não o objeto fora de mim”, e, assim, sou objeto para um terceiro, uma realidade diferente dele, sou objeto dele e para ele: “Um ser que não é objeto de outro ser supõe, pois, que não exista nenhum ser objetivo”. Isso quer dizer que na medida em que “tenho um objeto”, que me relaciona com algo que me é exterior, “este objeto” ou ser também “tem a mim como objeto”. É nele que encontra aquilo com o qual se relaciona, assim como o mundo está para o ser:

Um ser que não tenha sua natureza fora de si, não é um ser natural, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tem objeto fora de si, não é um ser objetivo. Um ser que não é ele mesmo objeto para um terceiro, não tem nenhum ser para seu objeto, quer dizer, não se

comporta de forma objetiva, seu ser não é objetivo. Um ser não-objetivo é um não-ser. (MARX, 2010c, p. 199)

Arelada à preocupação de Marx com a sensibilidade, a “atividade como atividade de um ser natural objetivo”, ou a atividade sensível, vital, indica a superação marxiana em relação ao pensamento feuerbachiano porque confirma a atividade do homem capaz de engendrar o próprio mundo humano, concepção que se confirma na noção de sensibilidade humana aqui tratada. O homem, além de ser natural, é também “ser natural humano, quer dizer, é um ser que é para si mesmo e, por isso, é ser genérico [*Gattungswesen*] que, como tal, deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber” (Idem, 2010c, p. 199). O homem é tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada de toda investigação, e a relação homem-natureza encontra sua expressão mais geral na forma de organização social estabelecida pelos homens. Em Marx, o ser dos homens se expressa no mundo da produção – ou seja, em sociedade.

Ainda que Marx possa ter se aproximado de Feuerbach na crítica à Hegel, para o autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, vimos que em Marx a natureza carece da atividade do homem: ela não está nem objetiva, nem subjetivamente disponível de modo imediato na “forma adequada para o ser humano”, e a história humana da natureza homem tem um começo, tem um ato de origem. Para o homem, esse ato de origem é o ato de sua história, é um “ato consciente e, por ser um ato de origem com consciência, supera a si mesmo. A história é a verdadeira história natural do homem” (Idem, 2010c, p. 199-200). O modo de existência do homem e a sua “natureza” são, assim, socialmente determinados. Marx vai além da filosofia feuerbachiana e, ainda que não tenha formulado as *Teses ad Feuerbach*, de 1845, ele desenvolveu elementos decisivos que o diferenciam radicalmente do velho materialista: ele compreendeu a essência do ser não como a mera sensibilidade muda presente em Feuerbach, mas como o sensível que é *ativo*, capaz de transformar a natureza e constituir a sua própria subjetividade, isto é, como atividade sensível. Segundo Lukács (2018a), temos aqui a “quintessência” da teoria materialista marxiana da objetividade, capaz de, ao mesmo tempo, explicar o “estranhamento capitalista e sua superação”, superando a concepção e crítica feuerbachiana ao idealismo de Hegel.¹²

¹² Segundo Lukács, Feuerbach “[...] passou ao largo desse problema social [do estranhamento] sem lhe dar atenção e, por essa razão, por um lado, não percebeu os momentos justificados da teoria hegeliana e, por outro, comete erros parecidos com os do idealismo hegeliano quanto à concepção de homem e sociedade, partindo do ponto de vista contrário” (LUKÁCS, 2018a, p. 706).

Referindo-se ao ser social e a sua capacidade de autoprodução, Marx utiliza por diversas vezes a expressão “capacidades essenciais humanas”. Em todos os contextos analisados – seja na crítica da economia política, seja nas considerações de caráter ontológico e referentes a “natureza” do ser social – o sentido da expressão está atrelado a noção de auto atividade e de produção, efetivação, e mesmo negação, das possibilidades de desenvolvimento das múltiplas e variadas capacidades humanas:

Vimos qual significado têm, sob o pressuposto do socialismo, a *riqueza* das necessidades humanas e, conseqüentemente, tanto um *novo modo de produção* como também um novo *objeto* de produção: uma nova função da capacidade *humana* essencial e um novo enriquecimento da essência *humana*. Dentro da propriedade privada, ocorre o sentido inverso. (MARX, 2010c, p. 156)

No trecho em questão, por exemplo, com o qual Marx inicia o texto *Necessidade humana, produção e divisão do trabalho*, a capacidade humana essencial – a autoprodução de sua natureza humana, isto é, social – assume caráter específico em cada modo de produção. Em uma sociedade na qual os homens produzam livremente, ela deve ter o sentido de afirmação e enriquecimento da individualidade e personalidade humanas.

No modo de produção capitalista, a atividade vital do homem se volta contra ele como uma potência estranha. Tanto no trabalho estranhado – no ato mesmo da produção – quanto na relação que estabelece com os produtos de seu trabalho – e isso inclui o próprio gênero –, o homem é reduzido a uma condição quase que animal. De acordo com Marx, no exercício de suas capacidades humanas, ele “se sente como um animal”, e ele só sente que “atua livremente em suas funções animais – comer, beber e procriar, e quando muito a habitação, o adorno, etc.”. Temos aqui uma inversão: “o animal se converte no humano, o humano, no animal” (MARX, 2010c, p. 110). De fato, as funções “comer, beber, procriar, etc.”, são também “atividades autenticamente humanas”, indispensáveis à reprodução do ser; mas, na medida em que elas sofrem com o Marx chama de “abstração que as separa da esfera restante da atividade humana” – ou seja, na medida em que são “convertidas em fins únicos e últimos” – elas “são atividades animais” (Idem, 2010c, p. 110).

O estranhamento do trabalho consiste no fato de que o homem se relaciona com sua atividade vital como algo que lhe é “externo”, como uma atividade na qual ele acaba “negando a si mesmo”, “na qual não se sente bem, mas infeliz; não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livres, mas que maltrata seu ser físico e arruína seu espírito”

(Idem, 2010c, p. 109). Trata-se de uma atividade que não é voluntária, mas é “[...] imposta, é um *trabalho forçado*”; é atividade na qual o trabalhador se sente “fora de si”, enquanto que, por outro lado, ele só “se sente junto de si” quando está “fora do trabalho”. Nesse sentido, a atividade sensível do homem, por meio da qual ele pode transformar a natureza e engendrar o mundo humano, converte-se, portanto, em um “*meio* para satisfazer necessidades que lhes são exteriores”, em algo enfadonho e que sempre exige dele o “auto sacrifício”, isto é, a renúncia a si mesmo. Aliás, Marx comenta que “tão logo deixe de existir qualquer imposição física ou de outra ordem, se foge do trabalho como se foge da peste” (Idem, 2010c, p. 110).

De acordo com a natureza estranhada dessa atividade que exige do homem o sacrifício de si mesmo, o trabalho estranhado tem para o trabalhador a consequência de que ele encara seu próprio trabalho – aqui tratamos tanto da atividade em si quanto do objeto que ele produz – “como se não fosse sua propriedade, mas de outra pessoa”, de modo que “no trabalho, o trabalhador” também “não pertence a si mesmo, mas a outro”. O paralelo com o estranhamento religioso é elucidativo:

Como na religião, a própria atividade da fantasia humana, da mente humana, do coração humano, independentemente do indivíduo, atua sobre ele como uma atividade alheia, divina ou demoníaca, assim também a atividade do trabalhador não é sua própria atividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo. (MARX, 2010c, p. 110)

A perda das potências do gênero denota o estranhamento que se estabelece entre o indivíduo e o social. É preciso frisar que o estranhamento do gênero não se resume apenas ao não-reconhecimento do fato de que o homem é um ser dotado da capacidade de produzir o próprio mundo através de sua atividade vital – e, conseqüentemente, produzir o próprio humano em si mesmo, de constituir a sua própria subjetividade –, mas diz respeito a perda real do controle de suas próprias objetivações no mundo. O trabalho estranhado nega ao homem até mesmo aquilo que é garantido ao animal; nega a ele a necessidade do movimento e da sociabilidade. Sua consequência para o homem é a negação e estranhamento de seus sentidos humanos, restando aí apenas a sua desumanização e o estranhamento-de-si. Por isso, como veremos adiante nessa dissertação, em Marx, a superação da propriedade privada corresponde a possibilidade de reapropriação das potências do gênero pelo homem e, desse modo, a superação do estranhamento que se estabelece entre o desenvolvimento das potências genéricas do ser e o desdobramento de sua personalidade.

2.2 GENERIDADE E INDIVIDUALIDADE DO HOMEM

Em Marx, é a partir da atividade dos homens e da relação estabelecida entre eles que pode ser formada a individualidade de cada exemplar singular do gênero:

[quando] prática e teoricamente torna o gênero um objeto seu, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, mas também – e isso é apenas outra expressão para a mesma ideia – porque se relaciona consigo mesmo como com o gênero presente e vivo, porque se relaciona consigo mesmo como com um ser *universal* e, por isso, livre. (MARX, 2010c, p. 111)

O homem só pode formar sua individualidade porque ele se encontra em sociedade. Mas isso é apenas o ponto de partida: para Marx, a atividade e a fruição sociais “não existem apenas sob a forma da atividade comunitária *imediata* e da fruição *comunitária* imediata” (MARX, 2010c, p. 144). Nesse sentido, a vida genérica, social, e a vida individual dos homens, não são opostas, e a relação entre indivíduo e gênero é decisiva na compreensão marxiana do estranhamento. O primeiro é, pois, um exemplar singular do último:

O homem, mesmo que seja, pois, um indivíduo *particular*, e precisamente sua particularidade faça dele um indivíduo e ser comum verdadeiramente *individual*, é também a *totalidade*, a totalidade ideal, o ser subjetivo da sociedade pensada e sentida para si. (MARX, 2010c, p. 145)

Em Marx, “a *sociedade* é a unidade essencial plena do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo consumado do homem e o humanismo consumado da natureza” (Idem, 2010c, p. 144). Ainda que pensamento e ser sejam diversos, eles constituem entre si uma *unidade*, isto é, uma totalidade da qual o indivíduo é sua expressão particular, é um exemplar singular do gênero. Nesse sentido, o homem é, para Marx, a “totalidade de expressão vital humana”. Em suas palavras:

O homem, que é um indivíduo *particular* – e é precisamente essa sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser verdadeiramente *individuais* –, é também a *totalidade*, a totalidade ideal, o ser subjetivo da sociedade pensada e sentida para si, do mesmo modo como, na realidade, o homem existe tanto como intuição e fruição verdadeiras do ser social, quanto como uma totalidade de expressão vital humana. (MARX, 2010c, p. 145)

A individualidade não é secundarizada por Marx. Antes, o contrário: é precisamente na vida de cada indivíduo que o gênero humano pode se alcançar uma expressão mais concreta possível. A morte, por exemplo, ainda que pareça ser uma “dura

vitória do gênero sobre o indivíduo determinado”, apenas confirma o fato de que “o indivíduo determinado é um ser *genérico determinado*, e, por isso, mortal” (Idem, 2010c, p. 145). Desse modo, quando o indivíduo deixa de existir, ele deixa de existir apenas enquanto exemplar singular do gênero humano, mas o gênero não deixa de existir nos outros homens. Vejamos, por exemplo, o “desenvolvimento de uma atividade *científica*”: é atividade social na qual o material de meu trabalho é socialmente produzido, e me foi dado como tal – a linguagem, por exemplo –, assim como “meu próprio ser é atividade social; aquilo que faço por mim e para mim mesmo, faço-o para a sociedade, e com a consciência de meu ser enquanto ser social” (Idem, 2010c, p. 144). O que é identificado enquanto consciência universal por Marx é a “imagem teórica daquilo do qual o ser comum real, o ser social, é imagem viva”, e é precisamente a partir da relação estabelecida com o próprio gênero que a consciência individual do homem é produzida.

O homem tem como “*natureza sensível*” imediata também a sensibilidade humana disponível, o *outro* homem, com o qual ele se relaciona. Ao se relacionar com um semelhante, ele se relaciona com a natureza que está “sensivelmente disponível para ele”, a qual ele compartilha. O outro, como *natureza sensível*, se converte imediatamente em “sensibilidade humana” para ele (Idem, 2010c, p. 152), e vice-versa. Nesse sentido, a “*natureza sensível*” do homem – sua sensibilidade – é o próprio homem como sujeito ativo que modifica o mundo objetivo e natural, e a realidade que se coloca diante dele é tornada objeto *do* homem e *para* o homem. A sensibilidade *humana* – ou a “humanidade dos sentidos” –, é a natureza que para o homem é seu produto, ou seja, é a sensibilidade *limitada* tornada uma natureza *para* o homem, tornada natureza *humana*. Ela é, pois, o ponto de partida de qualquer expressão humana ulterior:

O homem *rico* é, ao mesmo tempo, o homem *necessitado* de uma totalidade da expressão vital humana. O homem cuja própria realização existe como necessidade intrínseca, como *necessidade*. Não apenas a *riqueza*, mas também a *pobreza* do homem, recebem simetricamente – sob o pressuposto do socialismo – uma importância *humana* e, portanto, social. É o vínculo passivo que permite que o homem experimente como necessidade a maior riqueza, o *outro* homem. O domínio do ser objetivo em mim, a irrupção sensível de minha atividade essencial, é a *passividade* que aqui se converte, com isto, em *atividade* de meu ser. (MARX, 2010c, p. 152-153)

Para o ser social, a maior riqueza do homem é o próprio homem, e o *outro* é também expressão de seu ser. Em Marx, a sociedade não é uma abstração fixada e contraposta ao indivíduo e, do mesmo modo, o indivíduo é, enquanto ser social, a

“expressão vital” da comunidade, da sociedade; ele é a “expressão e confirmação da vida social”, e a personalidade do homem resulta do modo como ele se relaciona com os outros homens, e essa relação é, pois, fundada pelos próprios homens:

Assim, deste modo, o caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento; *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* como *homem*, ela [a sociedade] também é *produzida* por ele. A atividade e o fruição, como conteúdos seus, são também, de acordo com o *modo de existência, de natureza social*, são atividade *social* e fruição *social*. A essência *humana* da natureza está presente apenas para o homem *social*, mas apenas aqui [para o homem em sociedade] a natureza existe para ele como *vínculo* com o *homem*, como ser dele para outro, e do outro para ele. (MARX, 2010c, p. 144)

Nesse sentido, a sociedade produz o homem, mas, em última instância, é o homem quem produz a sociedade e, deste modo, ele produz a si mesmo e ao modo como se relaciona com os demais e com os produtos de sua atividade.

A constituição e apropriação das potências do gênero humano – seu próprio objeto – permite a ele formar sua própria subjetividade. É a partir da riqueza objetivamente produzida que os homens podem produzir suas subjetividades:

[...] apenas a partir da riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana se desenvolve a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva; se desenvolve um ouvido musical, um olho capaz de perceber a beleza da forma; em suma, são, em parte, educados e, em parte, produzidos, *sentidos* capazes de promover fruições humanas; sentidos que se confirma como capacidades essenciais *humanas*. (MARX, 2010c, p. 149)

Os sentidos do homem são todos *formados*, elaborados pelo próprio homem. Esse processo de “*humanização*” de sua sensibilidade, que configura a formação de sua natureza já não mais muda, é o que diferencia o *homem* do *animal*. Quando trata da formação dos sentidos humanos – e não apenas dos cinco sentidos *naturais* (olfato, audição, visão, paladar e tato), mas também dos sentidos *práticos* ou *espirituais* (o desejo, o amor etc.) –, Marx realiza um movimento de crítica e radical superação não apenas da filosofia idealista precedente, mas também do materialismo engessado de Feuerbach, ao afirmar que os sentidos humanos, produtos da autoatividade humana, são:

[...] em parte educados e, em parte, produzidos; *sentidos* capazes de promover o desfrute humano; sentidos que se confirmam como capacidades essenciais *humanas*. Pois não apenas os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.); em uma palavra, a sensibilidade *humana*, a humanidade dos sentidos, surge apenas através da existência de *seu*

objeto, através da natureza *humanizada*. A *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história universal precedente. A *sensibilidade* afetada pela necessidade prática possui, pois, uma sensibilidade *limitada*. (MARX, 2010c, p. 149)

Marx nos fornece um exemplo que esclarece a diferença entre o animal, mortificado e necessitado, e o homem, que não devora mais a carne crua com os dentes:

Para o homem famélico não existe a forma humana da comida, mas apenas sua existência abstrata como comida; igualmente poderia encontrar-se disponível sob a forma mais elementar, e não poderia dizer-se de nenhuma qualidade pela qual essa alimentação se distinguisse da alimentação *animal*. O homem mortificado, necessitado, não exhibe sensibilidade alguma diante do mais belo drama; o traficante de minerais só vê o valor mercantil, mas não a beleza e natureza peculiar do mineral; não tem, pois, nenhuma sensibilidade para a mineralogia. (MARX, 2010c, p. 149)

E, continuando no mesmo parágrafo, Marx assinala que é de inteira responsabilidade dos homens o modo como produzem a si mesmos, e isto tanto praticamente quanto teoricamente: a objetivação da essência humana – a atividade sensível, vital – é necessária tanto para a humanização dos próprios sentidos, quanto para a produção e criação de sentidos humanos que correspondam à riqueza de toda a essência humana e natural.

Como destacado por Chasin (2009), todo ser, “em sua multiplicidade, é objetividade, relação e padecimento” (CHASIN, 2009, p. 92), e todo ser é ser enquanto objeto para outrem, do mesmo modo que faz do outro um objeto seu. O homem é um ser que se relaciona com a natureza, com aquilo que lhe é exterior, determinando-a e por ela também sendo determinado. Além de ser natural, o homem é também ser natural-social, quer dizer, é ser genérico, na medida em que existe para si mesmo como objeto, como vimos em Marx. Neste sentido, Chasin corretamente apreendeu em Marx o fato de que é somente a partir da superação daquela “naturalidade espontânea” que o homem pode produzir sua própria objetividade e subjetividade, sendo ele, pois, um ser que se auto constitui através de sua atividade sensível, vital. De acordo com Chasin, a crítica de Marx ao “velho materialismo” não é em relação aos procedimentos científicos por ele adotados, e nem mesmo é uma crítica às “suas insuficiências ou mazelas epistêmicas”. Ela tem, pois, outra direção e sentido: o autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos* denunciou “uma grave lacuna ontológica” no materialismo antigo, uma vez que este ignorou por completo a qualidade da objetividade social, isto é, sua energia, sua atualização pela

atividade sensível dos homens ou, simplesmente, desconhece sua forma subjetiva” (Idem, 2009, p. 97).

2.2.1 A relação entre indivíduo e gênero na sociabilidade do capital

A *vida social* real dos homens confirma a “*consciência genérica*” da espécie, e a crítica de Marx ao estranhamento do gênero expressa sua preocupação acerca da relação entre o indivíduo e o gênero. Ao tratar da necessidade de superação da propriedade privada no manuscrito *Propriedade privada e comunismo*, Marx já havia apreendido e demonstrado que a gênese da propriedade privada é o trabalho estranhado. Manifestação histórica daquilo que o homem produz – e, mais ainda, do modo como produz –, a propriedade privada é a manifestação do estranhamento e alienação do homem em relação ao gênero:

A propriedade privada é apenas a expressão sensível de que o homem se torna, ao mesmo tempo, objetivo para si, e se torna antes um objeto estranho e inumano; de que sua expressão vital é a alienação de sua vida; de que sua realização é sua desrealização, uma realidade estranha. (MARX, 2010c, p. 146)

Os homens produzem a si mesmos a partir da configuração histórica na qual eles se encontram. Por isso, compreendida como “expressão materialmente *sensível* da vida *humana* estranhada” (Idem, 2010c, p. 142), a propriedade privada é o ponto de partida incontornável nas investigações de Marx. Em outro trecho, essa questão é retomada:

Do mesmo modo, tanto o material do trabalho quanto o homem enquanto sujeito, são o resultado e o ponto de partida do movimento (e a *necessidade* histórica da propriedade privada reside no fato de devem constituir, de modo preciso, o *ponto de partida*). (MARX, 2010c, p. 143-144)

Em outras palavras, não há, para Marx, como retrocedermos a formas primitivas de sociabilidade como “superação” do atual estado de coisas.

Como seu produto, a propriedade privada expressa a atividade estranhada do homem, convertida pela economia política em sua “essência”. Entretanto, ela é apenas a expressão histórico-social do modo como o homem produz a própria vida e do modo como ele se relaciona com os produtos de seu trabalho, com o próprio gênero e com os outros homens. O olho que só enxerga o valor mercantil do mineral, e que não tem “nenhuma sensibilidade para a mineralogia”, por exemplo, é igualmente produto da

atividade dos homens, e resulta do modo como é produzida sua subjetividade nesta sociabilidade historicamente determinada – e isso justamente numa sociabilidade que virtualmente potencializa o desenvolvimento de individualidades mais ricas, mas que acaba impedindo o pleno desenvolvimento individual porque o reduz, ou até mesmo nega ao homem, à satisfação de suas necessidades mais banais, impedindo-o de se apropriar humanamente de fato das potências do próprio gênero.

A vida estranhada do homem é consequência da alienação de seu próprio ser, da perda de sua *essência* – do gênero por ele produzido – no mundo, e que acaba se voltando contra ele como uma potência hostil, isto é, como uma objetividade que lhe é estranha. Aqui trazemos novamente um elemento que diz respeito à alienação e estranhamento em relação ao próprio gênero humano: o homem aparece como reduzido a uma condição animalésca. Marx assinala que até mesmo a satisfação da mais banal e simples necessidade de um animal deixa de ser garantida aos homens nessa “civilização” que só lhes proporciona o mais “completo desamparo desnaturalizado”, isto é, artificialmente produzido, e essa “natureza corrompida” é convertida para o homem em seu “*elemento vital*” (Idem, 2010c, p. 158). O recrudescimento de suas necessidades é acompanhado também do recrudescimento dos meios para sua satisfação: “Os *métodos* e os *instrumentos* de trabalho humano mais rudimentares retornam, como o *moinho* dos escravos romanos que se converteu no modo de produção e no modo de existência de muitos trabalhadores ingleses” (Idem, 2010c, p. 158). O recrudescimento das necessidades humanas é apontado por Marx como uma realidade nos grandes centros industriais de sua época, como Inglaterra e França, e ele denuncia a existência de uma “*pequena Irlanda*” em cada um desses grandes centros industriais.

Uma das transformações mais hostis ao homem que o modo de produção capitalista produz trata da redução dos custos do trabalho. A introdução da máquina, por exemplo, e a simplificação que ela acarreta no processo de trabalho, chegou mesmo a transformar seres humanos em desenvolvimento – as crianças – em trabalhadores. Nas palavras de Marx: “A máquina se adapta à *deficiência* do homem, e converte o homem *deficiente* em máquina” (Idem, 2010c, p. 158). Não se trata aqui, entretanto, de uma crítica à tecnologia ou ao desenvolvimento das forças produtivas; Marx tem aqui a dimensão da complexidade na qual esse desenvolvimento tecnológico se realiza: no modo de produção capitalista, se o homem está alienado dos produtos do trabalho e de seu próprio gênero, quanto mais rico for o gênero humano, mais pobre é o homem em sua

individualidade. Por isso, nessa sociabilidade, o desenvolvimento das forças produtivas – a redução do tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução da vida do homem – não é convertido para o homem em tempo verdadeiramente disponível para o enriquecimento de sua subjetividade.

Entretanto, ainda que a consequência do trabalho estranhado seja a propriedade privada capitalista – ela é consequência necessária da relação estranhada que o trabalhador estabelece com a natureza e consigo mesmo –, como bem destaca Mészáros (2016), ela constitui apenas “uma parte” de um complexo muito maior da alienação e do estranhamento dos seres humanos:

[...] a questão da alienação não está resolvida de uma vez por todas pela simples negação das relações capitalistas de propriedade. Não devemos esquecer que estamos lidando com um conjunto complexo de inter-relações, do qual as “relações de propriedade” são apenas uma parte. (MÉSZÁROS, 2016, p. 140)

A noção de objetivação ou expressão sensível, expressão vital do homem, aparece vinculada à categoria da alienação aqui apenas na medida em que toda alienação é uma objetivação, mas nem toda objetivação é alienação. O meio pelo qual o estranhamento ocorre é ele mesmo “um meio *prático*” – e igualmente o é a superação dessa condição e, por isso, afirma que as categorias da economia política, como “*riqueza e miséria*”, devem dar lugar ao “*homem rico e a rica necessidade humana*”, de modo que o devir homem do homem, a sua *autêntica objetivação* no mundo, torna-se sua necessidade intrínseca, aquilo que carece de realização.

As “capacidades essenciais” do homem – como os sentidos humanos – são historicamente engendradas pelos próprios homens. O gênero humano, ou a sociedade, é objeto do homem e para o homem. A realidade objetiva diante dele é a realidade de suas “capacidades essenciais” objetivadas:

Como se convertem em seus objetos, depende da natureza do objeto e da natureza da capacidade essencial correspondente a natureza do objeto; pois, precisamente a determinação desta relação configura o modo particular real da afirmação. Um objeto é, para o olho, diferente do que para o ouvido, e o objeto do olho é outro que do ouvido. A peculiaridade de cada capacidade essencial é, precisamente, sua essência peculiar, e assim, pois, também o é o modo peculiar de sua objetivação, de seu ser objetivo e real, vivo. Não apenas no pensamento, mas também com todos os sentidos o homem se vê afirmado no mundo objetivo. (MARX, 2010c, p. 148)

Entretanto, não se trata da objetivação de capacidades ou forças intrínsecas ou inerentes à natureza do homem. Tais necessidades são também produzidas pelos próprios homens mediante sua atividade vital, sensível, e pelo modo como os homens se relacionam com tais objetos. No caso do trabalho estranhado, tais capacidades se convertem em forças alienadas e estranhadas do homem, e a sociedade é tornada um empecilho ao desenvolvimento da individualidade:

Por outro lado, em termos subjetivos: assim como é a música que desperta o sentido musical do homem, desse modo, para o ouvido insensível, a mais bela música não tem sentido *algum*, não é nenhum objeto, já que meu objeto só pode ser a confirmação de minhas capacidades essenciais, assim ele só pode existir de tal maneira para mim porque minha capacidade essencial existe para si como capacidade subjetiva, porque o sentido do objeto para mim (apenas possui significado para um sentido de acordo com ele [com o objeto]) chega tão longe quanto *meu* sentido. (MARX, 2010c, p. 148)

As tais “capacidades essenciais” existem apenas como virtualidades na sociabilidade do capital. Para o “homem social”, isto é, emancipado, elas podem se tornar capacidades objetivas de constituição da subjetividade, mas, para o homem estranhado-de-si, tais capacidades são convertidas em objetos hostis e estranhos a ele. Se os homens estão estranhados, seu estranhamento é produto do modo como produzem a própria existência. Por isso, a propriedade privada tem lugar na história apenas como produto da atividade do homem.

Após a desvendar a gênese da propriedade privada no manuscrito *Trabalho estranhado e propriedade privada*, que encerra o primeiro caderno, Marx demonstra que é apenas no ponto de culminância do desenvolvimento da propriedade privada capitalista que esta retroage sobre o trabalho, e, mais ainda, que esse estranhamento incide também diretamente sobre a subjetividade e personalidade dos próprios homens. Nas páginas adiante, no manuscrito intitulado *Propriedade privada e comunismo*, Marx indica que a contraposição entre a propriedade e a não-propriedade, entre proprietário e não-proprietário, só pode ser corretamente compreendida quando concebida como contradição entre “*trabalho e capital*” (MARX, 2010c, p. 138). Isso posto, as páginas iniciais deste manuscrito seguem com a exposição do seguinte problema: como superar a propriedade privada? E quais os efeitos dessa superação para os homens? A superação desse autoestranhamento [*Selbstentfremdung*] não pode ser realizada sem que se supere a forma estranhada da atividade do homem – o trabalho estranhado:

O *comunismo*, finalmente, é a expressão *positiva* da superação da propriedade privada, acima de tudo da propriedade privada *universal*. Na medida em que compreende essa relação em sua *universalidade*, é 1. em sua primeira configuração, apenas uma *generalização* e consumação dela [a propriedade privada]; desse modo, mostra-se sob uma forma duplicada: ao começo, o domínio que a propriedade *concreta* exerce sobre o comunismo é tão grande que ele quer destruir tudo que, enquanto *propriedade privada*, não pode ser possuído por todos; por meios violentos quer fazer abstração do talento, etc. A *posse* física, imediata, vale para ele [o comunismo primitivo] como o único fim da vida e do ser [...]. (MARX, 2010c, p. 139)

Marx direciona suas críticas à Pierre-Joseph Proudhon, Fourier e Saint-Simon. O assim chamado “comunismo rudimentar”, criticado por Marx, não entendeu isso, e contrapôs à propriedade privada capitalista uma espécie de “propriedade privada universal”. Nesse sentido, não pôde postular a superação da “determinação de trabalhador” do homem, mas estendê-la a todos, e a relação estranhada permanece como relação fundante da comunidade com o mundo. Exemplo fornecido por Marx é a contraposição ao matrimônio (propriedade exclusiva do homem sobre a mulher) uma espécie de “comunidade das mulheres”, que acabaria por converter a mulher em propriedade comum, de todos. A analogia é usada para esclarecer que, do mesmo modo que “a mulher passa do matrimônio para a prostituição universal”, o mundo da riqueza passa da “relação matrimonial exclusiva com o proprietário privado para a relação de prostituição universal com a comunidade” (Idem, 2010c, p. 139). Trata-se, pois, de um “comunismo” desprovido de pensamento, rudimentar e vulgar, que tanto nega as individualidades humanas quanto é “expressão consequente da propriedade privada, que é essa negação” (Idem, 2010c, p. 139). Ao desejar o “retorno a uma simplicidade *não-natural* do homem *pobre* e desprovido de necessidades”, é preconizado um tipo de homem que não consegue superar a propriedade privada porque sequer chegou a atingir seu nível:

A negação abstrata do íntegro mundo da cultura e da civilização, o retorno à simplicidade *não natural* do homem *pobre* e desprovido de necessidades, que não superou a propriedade privada porque sequer chegou a alcançá-la, demonstra, de modo preciso, o quão pouco semelhante negação da propriedade privada representa uma verdadeira apropriação. (MARX, 2010c, p. 140).

A negação abstrata da propriedade privada, que não nega o trabalho estranhado, não pode fazer com que o homem se aproprie de fato das potências do gênero humano. Enquanto a atividade vital, sensível, dos homens for a atividade da alienação e do estranhamento, eles permanecem alienados e estranhados do gênero. Por isso, o

“comunismo rudimentar” – ainda infectado pela propriedade privada – pôde apenas postular a superação da contradição entre capital e trabalho, que está na raiz da propriedade privada, em uma “universalidade *imaginada*: o *trabalho*, como aquela determinação em que todos são colocados; o capital, como a universalidade e força reconhecidas da comunidade” (Idem, 2010c, p. 140).

2.3 SUPERAÇÃO DA PROPRIEDADE PRIVADA E EMANCIPAÇÃO HUMANA

Seguindo o percurso crítico de Marx ao “comunismo” pautado na noção de igualdade entre os homens em sua fundamentação política, o autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos* assinala que o “comunismo” como “negação da negação, como suposta reapropriação da essência humana, mediada consigo mesma através da negação da propriedade privada”, que parte da propriedade privada, ainda que com a intenção de negá-la, não pode ser a postulação *verdadeira* do comunismo. O “comunismo político” – que nega a propriedade privada e postula o homem partindo dessa negação – traz as marcas da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, da superação meramente pensada e, por isso, apenas imaginada, da propriedade privada capitalista.

A crítica aqui mencionada só pôde ser devidamente realizada por Marx a partir da elucidação das consequências da superação do trabalho estranhado e da propriedade privada, desenvolvida por Marx ao longo do manuscrito *Propriedade privada e comunismo*. Está em jogo, pois, a “apropriação *sensível* do ser e da vida humanos, do homem objetivado, das *obras* humanas para e pelo homem”, e isto, afirma Marx, não apenas no sentido unilateral da posse, do “*possuir*” ou da “*fruição imediato*”. Tratamos, pois, da apropriação de “seu ser universal de modo universal; como homem total”. O olho humano, por exemplo, enxerga de modo distinto do olho “rudimentar” do animal, capaz apenas de enxergar sua presa, e também do olho que vê no mais belo mineral apenas seu valor mercantil. O olho humano deve ser capaz de enxergar as outras propriedades presentes nos elementos que o circundam, e não apenas seu valor mercantil. Aqui, pois, Marx trata da emancipação dos sentidos humanos – e não apenas dos cinco sentidos naturais.

Tal crítica só poderia ter sido concebida pelo fato de que Marx provocou, aqui, uma ruptura radical com a filosofia precedente, pois Marx trata do homem concreto em

sua realidade concreta, da constituição de sua subjetividade a partir do solo real da autoatividade *real* dos homens, e não do “espírito” ou de uma “razão pura”: o homem enriquece sua subjetividade, apropriando-se de seu “ser universal”, ou seja, do gênero humano e de suas potencialidades, na medida em que se autoproduz no mundo em uma relação autenticamente humana com este mesmo mundo e com seus semelhantes:

Cada uma de suas relações *humanas* com o mundo, a visão, a audição, o olfato, o paladar, o tato, o pensamento, a intuição, o sentimento, o desejo, a ação, o amor; em suma, todos os órgãos de sua individualidade, como órgãos que existem imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são, em sua relação *objetivada*, ou em sua *relação com o objeto*, a apropriação deste [do objeto]; a apropriação da realidade *humana*, sua relação com o objeto, é o *pôr em prática da realidade humana*; é, por isso, tão múltipla como o são as *determinações do ser* e as *atividades humanas*; *ação humana* e *paixão* [no sentido do padecimento] humana, posto que a paixão, humanamente concebida, é auto fruição do homem. (MARX, 2010c, p. 146)

Tanto o desfrute, a fruição, quanto o sofrimento, a paixão etc., resultam do modo como os homens produzem a própria vida e a si mesmos. Do estranhamento que transforma todos os sentidos humanos em “propriedades”, Marx contrapôs à abstração e redução da essência humana à “esta pobreza absoluta”, a emancipação dos sentidos humanos, concebidos como “órgãos sociais, constituídos sob a forma da sociedade”:

O olho se converteu em olho *humano*, como seu *objeto* se converteu em um objeto social, *humano*, originado no homem e para o homem. Os *sentidos* se converteram, assim, imediatamente em *teóricos* em sua práxis. Se relacionam com a *coisa* em função da coisa mesma, e com o homem e vice-versa. A necessidade ou a fruição perdem, por isso, sua natureza *egoísta*, e a natureza perde sua mera *utilidade*, na medida em que a utilidade se converte em utilidade *humana*. (MARX, 2010c, p. 147)

O homem não deve estranhar a si mesmo e ao seu objeto – o gênero – quando este é produzido de forma autenticamente humana para ele, isto é, quando visa a atender à sua reprodução humana livre:

O homem não se perde em seu objeto apenas quando este é para ele um objeto *humano*, ou um homem objetivado. Isto apenas é possível quando o objeto é convertido para ele em um objeto *social*; quando ele mesmo se constitui como ser social, do mesmo modo que a sociedade, nesse objeto, é convertida em ser para ele. (MARX, 2010c, p. 148)

É apenas com a superação do trabalho estranhado que os homens podem, de fato, superar positivamente a propriedade privada, o *estranhamento-de-si humano*. Dessa

forma eles podem se apropriar de modo verdadeiro da “*essência humana*”, isto é, de seu próprio gênero. Este é o verdadeiro comunismo para Marx:

O *comunismo* como superação *positiva* da propriedade privada, como *estranhamento-de-si humano* [a propriedade privada], e, por isso, como verdadeira *apropriação da essência humana* pelo [homem] e para o homem. Por isso, como retorno do homem para si enquanto homem *social*, quer dizer, humano; retorno pleno que, enquanto tal, é consciente e ocorre no interior de toda riqueza da evolução precedente. Este comunismo é, enquanto naturalismo pleno = humanismo; enquanto humanismo pleno = naturalismo; é a *verdadeira* solução do conflito que o homem sustenta com a natureza e com o próprio homem; a verdadeira solução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. É a solução do enigma da história, e sabe a si mesmo como tal solução. (MARX, 2010c, p. 141-142)

Quando analisamos de modo mais detido o trecho no qual Marx afirma que a propriedade privada é a manifestação ou expressão “materialmente *sensível* da vida *humana* estranhada”, e que “seu movimento – a produção e o consumo – é a manifestação *sensível* do movimento de toda produção precedente; quer dizer, a realização ou a realidade do homem” (Idem, 2010c, p. 142), vimos que ele compreendeu que são os homens os responsáveis pela produção de suas condições de existência e reprodução sociais, e que todos os outros “modos *particulares* de produção”, como “religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte, etc.”, estão submetidos à “lei geral” do movimento de produção e reprodução de sua existência. A superação positiva da propriedade privada explicitaria esse fato, e permitiria ao homem apropriar-se de sua vida *humana*. É apenas desse modo que todo *estranhamento-de-si* pode ser superado, e o homem pode retornar da religião, família, Estado a “seu ser *humano*, quer dizer, *social*”, verdadeiro. Tal “retorno”, por sua vez, não deve ser confundindo como uma volta do homem a um estado pregresso. Aqui está em jogo a autoprodução do homem, a produção de seu próprio gênero.

A superação dessa forma estranhada da atividade humana é condição imprescindível para a completa emancipação do homem, e o comunismo é a “superação *positiva* da propriedade privada”, é “a verdadeira solução do conflito entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero”:

Vimos que, pressupondo a superação positiva da propriedade privada, o homem produz ao homem: produz a si mesmo e produz o outro homem; que o objeto que produz é a ativação imediata de sua individualidade e, ao mesmo tempo, sua própria existência para outro

homem, que é sua existência para ele, e a existência deste para ele. (MARX, 2010c, p. 142)

Ainda sobre a configuração do mundo do homem pelo homem, o seguinte trecho traz também a crítica à concepção hegeliana abstrata da história como produto do trabalho do espírito:

Na medida em que para o homem socialista *toda a assim chamada história universal* não é outra coisa senão a produção do homem pelo trabalho humano, que o devir da natureza para o homem possui, pois, a prova cabal, irrefutável, de seu *nascimento* a partir de si mesmo, de seu *processo de constituição*. Na medida em que a *essencialidade* do homem e da natureza se tornou prática, perceptível; na medida em que o homem voltou prática, sensível, perceptível para o homem enquanto existência da natureza, e a natureza se voltou para o homem como existência do homem, a pergunta por um ser *alheio*, por um ser superior ao homem e a natureza – uma pergunta que implica admitir a inessencialidade da natureza e do homem – se torna praticamente impossível. (MARX, 2010c, p. 155)

O homem é um ser que engendra a si mesmo ao longo de sua história. Constatar isso implica questionar e, conseqüentemente, superar “a pergunta por um ser *alheio*, por um ser superior a natureza e ao homem” (Idem, 2010c, p. 155) – e aqui tanto faz se esse ser alheio é identificado como *espírito* ou como *natureza* – e tal pergunta só se faz possível se for admitida a “não-essencialidade da natureza e do homem” (Idem, 2010c, p. 155). Aqui Marx direciona suas críticas às tentativas de confirmar o homem a partir de uma negação de Deus. As investidas desse ateísmo perdem seu sentido, pois pretende postular “a *existência do homem*” a partir dessa negação. O verdadeiro comunismo, ao contrário, deve postular o homem para além da mera “negação da negação”. A *auto posição* do homem é a “*consciência-de-si positiva* do homem, agora não mais mediada pela superação da religião, do mesmo modo como a *vida real* positiva já não é a realidade do homem mediada pela superação da propriedade privada”, mas mediada consigo mesmo (Idem, 2010c, p. 155). Nesse sentido, Marx caracteriza o comunismo como o “momento *real* da emancipação e restauração humanas, momento necessário para a evolução histórica ulterior” (Idem, 2010c, p. 155). Para Marx, o comunismo não é o fim da história, mas sim o ponto de partida efetivo da história humana do homem. Ele não pode ser o retorno do homem à determinadas formas primitivas de sociabilidade, mas a superação *positiva* da propriedade privada dos meios de produção da vida, do estranhamento-de-si do homem. Em suas palavras, “a superação positiva da *propriedade privada*, como a apropriação da vida *humana*, é, por isso, a superação positiva de todo estranhamento [*Entfremdung*]” (Idem, 2010c, p. 143). E Marx conclui o raciocínio

assinalando que somente com a superação positiva da propriedade privada o homem pode superar o estranhamento da religião, do Estado, da família, da moral e etc. Ainda de acordo com nosso autor:

O estranhamento religioso como tal se desenvolve apenas no âmbito da *consciência*, na interioridade humana, mas o estranhamento econômico corresponde a *vida real*; sua superação compreende, pois, ambos os lados. (MARX, 2010c, p. 143)

Com a superação positiva da propriedade privada, o homem pode produzir a si mesmo – isto é, a sua própria individualidade – sem que entre em contradição com o gênero por ele também produzido e, uma vez que o objeto de sua produção posto em prática é seu próprio ser, ele pode superar também o estranhamento-de-si, de seu próprio corpo e espírito. O comunismo é, assim, a integração humana do homem, é a efetivação do homem como fim em si mesmo. Desse modo, o homem deve se reconhecer como produtor do próprio gênero, e ele passa também a ser reconhecido como *homem* para outro homem.

3 A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA NOS *MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS*

Tomando propriedade privada como algo fundamental, a economia política torna a propriedade privada capitalista o ponto de partida de suas análises. Sem explicar esse “acontecimento” – a gênese e o desenvolvimento da propriedade privada –, o processo

material que ocorre na realidade é concebido por meio de “fórmulas universais e abstratas” que para a economia política “possuem o valor de *leis*”: ela não demonstra de onde derivam e como se desenvolvem estas leis na “essência da propriedade privada” (MARX, 2010c, p. 104) no interior de uma determinada configuração social. Seu ponto de partida é “um fato” da realidade, como é deixado claro no início do manuscrito *Trabalho estranhado e propriedade privada*. Ele afirma ter “partido dos pressupostos da economia política” e aceitado “sua linguagem e suas leis”, estando aqui já supostas a “propriedade privada, separação entre trabalho, capital e terra e, igualmente, entre trabalho assalariado, ganho do capital e renda da terra” (Idem, 2010c, p. 104). Aqui também já estão admitidas “a divisão do trabalho, a concorrência, o conceito de valor de troca etc.” (Idem, 2010c, p. 104).

Para a economia política, é o *trabalho em geral* a essência da propriedade privada capitalista. O trabalho é o “*sujeito*”, a “*persona*” da propriedade privada como “atividade que existe para si”, cujo produto de sua “*energia*” e “*movimento*” é a própria economia política. Ela encontra seu princípio no trabalho e já “não concebe a propriedade privada como um *estado* exterior ao homem”; a economia política é, pois, “o movimento autônomo da propriedade privada tornado *para-si* na consciência; é a indústria moderna como subjetividade” (Idem, 2010c, p. 133). Segundo Marx, se, por um lado, a economia política surge a partir do desenvolvimento e da consolidação da propriedade privada no interior do modo de produção capitalista, por outro lado, a economia política foi capaz de acelerar e de glorificar a “evolução dessa *indústria*, convertendo-a em uma força da *consciência*” (Idem, 2010c, p. 133).

Veremos como Marx compreendeu o modo como a economia política lidou com categorias como trabalho e capital. À princípio, nos limitaremos a trazer suas considerações acerca do surgimento do trabalho em geral como conceito central para os economistas políticos. Em sequência, trataremos da crítica de Marx à economia política, expondo com maiores detalhes os momentos de sua crítica do trabalho estranhado, da propriedade privada e do dinheiro.

3.1 TRABALHO EM GERAL, CAPITAL E O DESENVOLVIMENTO DA PROPRIEDADE PRIVADA

Para a economia política, o homem não mais está em uma “tensão externa com o ser externo da propriedade privada”; ele se converte no “ser em tensão da propriedade privada” (Idem, 2010c, p. 134), como podemos verificar nas considerações de Marx no texto *Propriedade privada e trabalho*, que inicia o terceiro caderno. Antes concebida como “*ser-fora-de-si*, verdadeira alienação do homem”, a propriedade privada *capitalista* é compreendida pela economia política como ato de objetivação ou exteriorização por excelência dessa suposta essência humana.

Compreendida “como essência do ser humano”, como algo que já “não pode ser condicionado pelas *determinações* locais, nacionais, etc.”, a propriedade privada capitalista é a forma desdobrada, *universal*, dos meios de produção. Ela desenvolve “uma energia *cosmopolita*, universal”, capaz de destruir “todo limite, todo vínculo” anteriormente estabelecido entre os homens, e se coloca, pois, como “a *única* política, universalidade, limite e vínculo” existente entre o homem e natureza, entre trabalho e propriedade (Idem, 2010c, p. 134). Aqui, pois, se trata da forma mais *elevada* da propriedade privada – a *indústria* –, cujo advento permitiu à economia política alcançar seu pleno desenvolvimento, lançando mão do conceito de “ser humano”, tornado bastante popular no combate ao poder feudal e a ideologia que lhe correspondia – a *fisiocracia* –, segundo a qual a terra é a única verdadeira fonte de riqueza.

De acordo com Mészáros (2016), Marx distingue “quatro estágios no desenvolvimento da economia política: 1) sistema monetário; 2) sistema mercantil; 3) fisiocracia; 4) economia política liberal”, estando os dois primeiros “estritamente conectados” (MÉSZÁROS, 2016, p. 122). Como vemos a partir das considerações do próprio Marx, a fisiocracia constitui um elo entre os dois primeiros e a economia política liberal, dissolvendo a propriedade feudal e dando a ela uma expressão “econômica”. Em síntese, o grande mérito da economia política (e mesmo da fisiocracia) foi ter reconhecido trabalho humano como fonte da riqueza, que para o mundo burguês corresponde a forma móvel da propriedade privada, genuinamente capitalista. Acerca de seus principais representantes, encontramos as críticas de Marx ao “cinismo da economia política” que, partindo de Smith, passando por Say, até chegar a Ricardo e Mill, aumenta de forma relativa. Em seu desenvolvimento e consolidação, a economia política tende a se desfazer de toda a sua aparente “*santidade*”, apresentando-se com todo o seu cinismo à medida em que as contradições da propriedade privada capitalista vão se tornando cada vez mais intensas e incontornáveis. Marx reconhece que os dois últimos – Ricardo e Mill –, em

relação àqueles que os antecederam, puderam ver as “consequências da *indústria*” em um “estado mais desenvolvido e carregado de contradições” – aliás, Marx afirma que eles “vão mais longe que seus precursores no estranhamento do homem, mas isto apenas porque sua ciência se desenvolve de forma mais consequente e verdadeira” (MARX, 2010c, p. 135).

3.1.1 Da fisiocracia à indústria e o “trabalho em geral”

A teoria fisiocrata, em especial a sua expressão em Quesnay, segundo Marx, corresponde à “transição do sistema mercantil a Adam Smith”, consistindo na “dissolução da propriedade feudal *ao nível da economia política*” (MARX, 2010c, p. 135). A fisiocracia é, pois, responsável por transformar a propriedade privada, restaurando e expressando-a em uma linguagem econômica, não mais feudal:

Toda a riqueza se dissolve na *terra* e no *cultivo* (agricultura). A terra ainda não é *capital*, mas apenas um modo de ser *particular* deste, que tem de valer *em função* desse modo de ser e de sua particularidade natural; mas a terra é um *elemento* universal, natural, enquanto que o sistema mercantil apenas reconhece o *metal precioso* como riqueza efetiva. (MARX, 2010c, p. 135-136)¹³

Com a fisiocracia, a terra foi transformada em modo de ser determinado do trabalho *particular* – a *agricultura* –, e que vale “*em função*” deste trabalho e também de sua particularidade natural. Uma vez que a terra é também “*objeto* da riqueza” – e que preserva sua matéria, sua essência, ainda no “mais alto nível de universalidade dentro dos *limites da natureza*” –, ela também é, enquanto natureza, “riqueza imediatamente objetiva” (Idem, 2010c, p. 136). Como “*objeto* da riqueza”, a terra existe para o homem “mediante o trabalho, a agricultura”. Desse modo, já na teoria fisiocrata, o “ser subjetivo da riqueza é colocado no trabalho”, e não em qualquer trabalho, mas no tipo de trabalho específico que se realiza na terra, a *agricultura*, que é concebida como o “único trabalho *produtivo*”. Sobre os limites da teoria fisiocrata, Marx afirma que o trabalho ainda:

[...] não pode ser concebido em sua universalidade e abstração; está ligado ainda a um *elemento natural* particular, *como a sua matéria*; portanto, ele ainda é conhecido em um *modo particular de existência determinado pela natureza*. Por isso é apenas uma alienação

¹³ Como indicado por Mészáros (2016), Marx chama os “adeptos dos sistemas monetário e mercantil” de “idólatras, fetichistas, católicos”, e também de “adoradores do fetiche do ‘dinheiro metálico’” (MÉSZÁROS, 2016, p. 122).

determinada e particular do homem, do mesmo modo que seu produto é concebido apenas como uma riqueza determinada – pertencente mais a natureza do que a si mesma. (MARX, 2010c, p. 136)

Com a fisiocracia, o objeto da antiga riqueza exterior ao homem – a terra – é reduzido “a um elemento natural muito simples”, no qual se reconhece em seu ser, “em sua existência subjetiva”, o trabalho como “o *ser universal* da riqueza” (Idem, 2010c, p. 136). Ainda que reconheça o “trabalho como *essência* da riqueza”, avançando na direção da superação daquela compreensão da “riqueza externa *particular*, meramente objetiva”, da propriedade privada, a fisiocracia não conseguiu avançar na concepção de trabalho em geral, uma vez que é a terra que determina o tipo de trabalho que produz riqueza. O trabalho como “essência *subjetiva* da propriedade da terra” permitiu que a terra se convertesse no “*homem alienado*” (Idem, 2010c, p. 136-137), isto é, em um modo ainda não-*universal* de exteriorização do homem. A fisiocracia reconhece o trabalho somente quando ele é aplicado à agricultura, e elimina seu “caráter feudal na medida em que explica a *indústria* (agricultura) como sua *essência*, mas se relaciona com o mundo da indústria negando-o; reconhece a essência feudal na medida em que descreve a *agricultura* como a *única* indústria” (Idem, 2010c, p. 137).

Como mencionado anteriormente, é pelas lentes da economia política que se enxerga também a propriedade da terra. Como ressaltado por Mészáros, a economia política, além de “desvelar o fetichismo dos sistemas monetário e mercantil” (MÉSZÁROS, 2016, p. 122), também superou as limitações da fisiocracia. Em Marx, pois, assim encontramos a formulação da questão:

É demonstrada à fisiocracia que a *agricultura*, do ponto de vista econômico, enquanto o único justificado, não é distinta de nenhuma outra indústria, e que a *essência* da riqueza não é um trabalho *determinado*, uma expressão do trabalho particular vinculada a um elemento particular, mas sim o *trabalho em geral*. (MARX, 2010c, p. 136)

Com o desenvolvimento da economia política, o *trabalho em geral*, pois, surge como ser subjetivo tanto da indústria quanto da propriedade da terra, e ele é compreendido, portanto, como fonte de toda riqueza e como essência da propriedade privada *capitalista*:

Resulta compreensível que, como se compreende a essência *subjetiva* da indústria que se constitui a si mesma em contraposição com a propriedade da terra, quer dizer, enquanto indústria, essa essência compreende, dentro de si, àquela antítese de si. Assim como a indústria

abarca a propriedade da terra abolida, assim também a essência *subjetiva* daquela abarca, ao mesmo tempo, o ser subjetivo *desta*. (MARX, 2010c, p. 137)

À primeira forma da propriedade privada – a propriedade da terra –, “se opõe historicamente, pela primeira vez, a indústria como simples forma particular da propriedade privada”. De acordo com Marx, esse processo, do mesmo modo, “repete-se na concepção científica da essência *subjetiva* da propriedade privada, o *trabalho*, que aparece inicialmente apenas como *trabalho de cultivo*, tão logo alcance validade enquanto *trabalho em geral*” (MARX, 2010c, p. 137). Como salienta Mészáros (2016):

Essa revelação da natureza geral da riqueza e o estabelecimento do trabalho “em sua absolutidade e abstração totais” (ou seja, independentemente de suas formas específicas dentro do modo de produção dado) como o princípio universal de produção e desenvolvimento, não obstante, não foram concretizados pelos representantes da fisiocracia, mas por aqueles do estágio seguinte: o da economia política liberal. (MÉSZÁROS, 2016, p. 124)

Incapaz de perceber que a agricultura tinha de ser subsumida na “forma universal” da indústria, como atividade produtiva em geral, a fisiocracia não pôde ir para além do “velho fetichismo”. Ainda segundo o filósofo húngaro:

[...] o fato de que os principais representantes da fisiocracia estivessem na França, e não na Inglaterra, é inseparável do estado geral da economia francesa no século XVIII, caracterizado pelo jovem Marx como a economia de uma “nação do dinheiro ainda não consumada” (MÉSZÁROS, 2016, p. 124).

Marx ainda contrasta a França, “ainda fascinada pelo brilho sensível dos metais nobres”, com a Inglaterra, a “nação do dinheiro” que já se encontra “plenamente desenvolvida” (MÉSZÁROS, p. 124).

Nesse movimento cujo resultado é o surgimento e a consolidação do *capital industrial* como a “figura objetiva plena da propriedade privada”, toda a riqueza tem que se converter em “riqueza *industrial*, em *riqueza* do trabalho, e a *indústria* é o trabalho pleno”, e a propriedade privada – que é aqui o capital industrial – converte-se, assim, em força histórica universal (MARX, 2010c, p. 137). De elementos particulares, o *trabalho* e a *propriedade privada* atingem um nível de universalidade que subsumi todo trabalho e toda forma de propriedade pretéritos à determinação de *trabalho em geral* e da *propriedade privada capitalista* – a indústria propriamente dita, no contexto em questão.

Em contraposição aos economistas políticos, que compreenderam a *natureza* subjetiva da propriedade privada, identificando-a no *trabalho*, Marx qualifica os “partidários do sistema financeiro e mercantil, que concebem a propriedade privada como um ser *meramente objetivo* para o homem”, de *servos do fetiche* e de *católicos*, enquanto a economia política cabe o reconhecimento do ser subjetivo da propriedade privada capitalista: “Assim como Lutero reconheceu a *religião*, a *fé*, como essência do *mundo exterior* e, por isso, contrapôs-se ao paganismo católico; assim como aboliu a religiosidade *exterior* ao converter a religiosidade em essência *interior* do homem; assim como negou o clérigo que existia fora do laico, levando o clérigo ao coração do laico; assim também é abolida a riqueza exterior ao homem e dele dependente – portanto, a riqueza que é mantida e afirmada de modo externo” (Idem, 2010c, p. 133-134). Sobre a identificação de Adam Smith com Lutero, Mészáros (2016) ressalta que Marx acompanha o jovem Engels (2020) do *Esboço para uma crítica da economia política*, de 1844. No texto em questão, Engels comenta que, se o antigo sistema mercantil não ocultava a “essência antiética do comércio”, sobretudo porque possuía uma “franqueza católica imparcial”, a economia liberal, pelo contrário, tendo Adam Smith no papel de seu Lutero, ocultava por meio da “hipocrisia protestante” tudo aquilo que a velha economia expusera e que a envergonhava. Nas palavras de Engels, Smith “humanizou o século”, e ele quis provar que:

[...] a humanidade também estava enraizada na essência do comércio; que o comércio, em vez de ser “a fonte mais frutífera de discórdia e hostilidade”, é um “vínculo de união e amizade entre nações e entre indivíduos” (cf. *A riqueza das nações*, B4, c3, §2), pois é da natureza da questão que o comércio como um todo seja vantajoso para todos os envolvidos. (ENGELS, 2020, p. 267-268)

Na medida em que a propriedade privada vai sendo convertida em manifestação de uma suposta essência do homem – e isso é reivindicado pela economia política como exteriorização da verdadeira natureza do homem –, paralelamente, no processo real e histórico de autoprodução do homem, ele é tornado um ser alienado e estranhado de si. Essa contradição da propriedade privada “corresponde ao ser carregado de contradições que reconheceu como princípio” (MARX, 2010c, p. 135), isto é, o trabalho estranhado. Na propriedade privada capitalista, pois, traduz-se “a produção da atividade humana como *trabalho*”, mas também como uma “atividade totalmente estranha ao homem e à natureza” e, conseqüentemente, estranha também à “consciência e a manifestação vital” do homem.

3.2 CRÍTICA DO TRABALHO ESTRANHADO E GÊNESE DA PROPRIEDADE PRIVADA

Quando Marx incursiona na crítica do trabalho estranhado, ele já havia demonstrado, com as palavras da economia política e partindo de seus pressupostos, o movimento geral de reprodução e acumulação do capital, que sempre leva a um grau mais elevado e mais surpreendente o monopólio, consequência do regime de concorrência. Ele também demonstra a tendência ao desaparecimento da “diferença entre o capitalista e o rentista fundiário”, da mesma forma que desaparece a diferença “entre o agricultor e o trabalhador da manufatura” e, principalmente, da decomposição da “inteira sociedade em duas [grandes] classes” – a saber, “a dos *proprietários* e a dos *trabalhadores* sem propriedade”, e a consequente degradação destes “à condição de mercadoria” – a mais miserável dentre todas as mercadorias –, sendo a expressão desse movimento de acumulação e reprodução capitalistas o fato de que “a miséria do trabalhador se encontra em proporção inversa à força e ao volume de sua produção” (MARX, 2010c, p. 104).

No manuscrito *Trabalho estranhado e propriedade privada*, seu objetivo é, pois, demonstrar aquilo que a economia política não explica a gênese: qual a natureza da propriedade privada capitalista, isto é, da propriedade privada dos meios de produção? É necessário ir além das “fórmulas universais, abstratas”, através das quais a propriedade privada foi concebida. Para isso, assinala Marx, é preciso sair do terreno mítico de um “fictício estado originário” que, tal como faz a teologia ao buscar explicar a origem do mal partindo do “pecado original”, deduz de um fato já consolidado aquilo que decorre do atual estado de coisas, mas não o explica. É preciso investigar a esfera da produção material dos homens e compreender a forma histórica pela qual o trabalho se realiza. Por isso, como salienta Marx, foi necessário para ele partir de um *fato* real: da *atividade estranhada* dos homens na sociabilidade do capital.

3.2.1 A alienação do homem em relação ao objeto e a forma estranhada de sua apropriação

O exercício da atividade estranhada tem, inicialmente, a seguinte consequência para o sujeito desse processo: produz-se um objeto com o qual ele se relaciona como algo que lhe é estranho e que não lhe pertence. Temos aqui um aspecto do fenômeno da

alienação e do estranhamento do homem em relação ao objeto: trata-se, pois, da perda do objeto pelo sujeito do trabalho, designado por Marx nos seguintes termos:

Esta realização do trabalho aparece, ao nível da economia política, como *desrealização* do trabalhador; a objetivação como *perda do objeto e como submissão a ele*; a apropriação como *alienação* [*Entäusserung*], como *estranhamento* [*Entfremdung*]. (MARX, 2010c, p. 106)

No contexto aqui descrito, a apropriação do objeto alienado só pode se realizar de modo estranhado, e o homem, quanto mais produz, mais se encontra sob o “domínio de seu produto, do capital” (Idem, 2010c, p. 106-107). Em tal contexto, Marx afirma que a “realização do trabalho aparece como desrealização, que o trabalhador é desrealizado até morrer de fome”, e a “objetivação como perda do objeto”, sendo o trabalhador despojado não só dos objetos necessários à manutenção da sua vida, mas também dos objetos de trabalho necessários; e inclusive o trabalho, continua Marx, “se converte em um objeto do qual o trabalhador só pode se apropriar com os maiores esforços e com as mais irregulares interrupções” (Idem, 2010c, p. 106).

As consequências aqui descritas são, pois, consequências de um modo de produção da vida no qual a única forma do homem usufruir ou se apropriar daquilo que produz, é quando esse objeto é por ele encarado como um objeto estranho, alheio. Desse modo, “quanto mais o trabalhador se desgasta” produzindo, “tanto mais poderoso se torna o mundo alheio, objetivo, que ele cria diante de si”, tornando-se ele cada vez mais pobre em “seu mundo interior”, isto é, em sua subjetividade e personalidade, tornando-se cada vez “menos dono de si” (Idem, 2010c, p. 107). Ou seja, quanto mais rico o mundo objetivo, mais pobre é o “mundo subjetivo” do homem. Vemos aqui o momento no qual se estabelece um descompasso, ou uma desarmonia, entre a produção da riqueza objetiva, *exterior*, e a produção da subjetividade do homem, de sua riqueza *interna*. Nesse sentido, a alienação do objeto e o estranhamento do homem em relação ao objeto são consequências de um mesmo processo, isto é, da atividade alienada e estranhada. Marx traça um paralelo com o estranhamento religioso para descrever esse fenômeno:

Quanto mais o homem atribui a Deus, tanto menos ele retém em si mesmo. O trabalhador põe sua vida no objeto, mas ela já não lhe pertence mais, mas sim ao objeto. Quanto maior é essa atividade, tanto mais desprovido de objeto é o trabalhador. Ele não é o que é o produto de seu trabalho. Quanto maior é esse produto, menor é o trabalhador mesmo. (MARX, 2010c, p. 107)

Sobre o estranhamento do trabalhador em relação ao produto de seu trabalho que se encontra alienado dele, em relação ao objeto que produz e que se volta contra ele, Marx afirma que:

A *alienação* [Entäußerung] do trabalhador em seu produto não significa que apenas que o trabalho dele se converte em um objeto, em uma existência *exterior*, mas significa também que o trabalho existe *fora dele*, como algo independente, alheio a ele, convertido em uma força autônoma, e significa que aquela vida que o trabalhador deu ao objeto se lhe defronta de modo hostil e estranha. (MARX, 2010c, p. 107)

O que é considerado estranhamento aqui é parte da condição do trabalhador de se relacionar “*com os produtos de seu trabalho*” (Idem, 2010c, p. 109), dele alienados e com os quais o trabalhador se relaciona como objetos *estranhos* e *alheios* a ele, isto é, como se não fossem resultado de sua própria atividade. A própria natureza sensível – o mundo exterior sensível – não é encarada pelo homem como produto de seu trabalho – como objeto no qual ele realiza sua ação transformadora para engendrar na natureza o próprio mundo humano. Essa natureza exterior, se apresenta para o homem como uma objetividade hostil que ele estranha:

Quanto mais o trabalhador se apropria do mundo externo, da natureza sensível, através de seu trabalho, tanto mais ele se vê privado *dos meios de vida*, e isto em um duplo sentido: em primeiro lugar, porque o mundo exterior sensível deixa de ser cada vez mais um objeto pertencente ao seu trabalho, um *meio de vida* de seu trabalho; em segundo lugar, porque deixa de ser cada vez mais um *meio de vida* em sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador. (MARX, 2010c, p. 108)

A natureza sensível deixa de ser um meio *de vida* e meio *para* a vida do homem, no qual objetiva suas forças vitais através de sua atividade sensível e engendra a si mesmo como homem *humano*. A natureza é ela mesma reduzida a meio de sua existência como homem *trabalhador* apenas. Nesse modo de produção da vida, a atividade sensível dos homens é realizada rompendo com a unidade natural-social do homem e, ao produzir o próprio mundo, cada vez mais o homem é tornado refém daquilo que produz. Aqui se faz presente o estranhamento do homem em relação ao próprio mundo por ele engendrado, e se trata, pois, de um duplo movimento no qual:

[...] o trabalhador se torna um servo de seu objeto; em primeiro lugar, porque recebe um *objeto do trabalho*, quer dizer, [recebe] *trabalho*; em segundo lugar, porque recebe *meios de subsistência*. (MARX, 2010c, p. 108)

O homem pode existir apenas enquanto *trabalhador*; e apenas desse modo ele pode subsistir como *sujeito físico*. Sua capacidade criadora e criativa é convertida em simples meio para sua subsistência física imediata, e o objeto que ele produz se limita a reproduzi-lo apenas como trabalhador, como “servo” do trabalho. Marx comenta que o “auge dessa servidão” se exprime no fato de que o homem “somente como *trabalhador* se mantém como *sujeito físico*, e apenas como *sujeito físico* é trabalhador” (Idem, 2010c, p. 108). De acordo com as “leis da economia política”, a “alienação do trabalhador em seu objeto se expressa de tal modo que”:

[...] quanto mais ele produz, tanto menos tem para consumir; quanto mais valores cria, tanto menos desprovido de valor, mais indigno se torna; quanto mais acabado se encontra seu produto, tanto mais deforme ele é; quanto mais civilizado seu objeto, tanto mais bárbaro é; quanto mais poderoso o trabalho, tanto mais impotente ele é; quanto mais espirituoso o trabalho, menos provido de espírito ele é, tanto mais se converte em servo da natureza. (MARX, 2010c, p. 108)

Enquanto se introduz, por um lado, maquinário e tecnologia capazes de economizar trabalho e ampliar a produção, por outro lado, isso faz com que “uma parte dos trabalhadores retroceda a um estágio de trabalho rudimentar, e transforma a outra parte em máquinas”; “produz espírito, mas produz estupidez e cretinismo para o trabalhador” (Idem, 2010c, p. 109). Vemos aqui uma das principais características desse complexo da alienação-estranhamento: o mundo da produção do capital, ao mesmo tempo em que torna objetivas as condições de desenvolvimento da personalidade e individualidade humanas, através da redução do tempo de trabalho socialmente necessário, cria barreiras para o que tal desenvolvimento ulterior se concretize. O desenvolvimento da personalidade está estancado, pois o homem serve a finalidades extrínsecas à sua própria humanidade. A possibilidade é a de um desenvolvimento de fato significativo, mas concretamente é a derrocada de seu humanismo.

Na atual sociabilidade do capital, a produção material dos homens implica a crescente desvalorização de seu ser, “em proporção direta à *valorização* do mundo das coisas”, dos objetos e das mercadorias e, realizado nos limites dessa sociabilidade, o trabalho não produz apenas mercadorias, “mas produz a si mesmo [o trabalho] e ao trabalhador como uma *mercadoria*, na medida em que produz mercadorias” (Idem, 2010c, p. 106), e o produto de seu trabalho, o objeto, se lhe defronta “como um *ser alheio*, como uma *força independente* do produtor”. Trata-se aqui da alienação do homem em relação ao produto de seu trabalho, cuja única forma de apropriação é de modo

estranhado. Neste sentido, como vimos, a alienação tem o caráter de perda do objeto por parte daquele que o produz, resultando em atividade na qual o sujeito desse processo se aliena ao realiza-la, e a apropriação do objeto produzido só se realiza como estranhamento. É preciso que analisemos agora como a “*economia política oculta o estranhamento [Entfremdung] presente na essência do trabalho porque não considera a relação imediata entre o trabalhador (o trabalho) e a produção*” (Idem, 2010c, p. 108).

3.2.2 Estranhamento da atividade e estranhamento-de-si

Como indicado anteriormente, até aqui o complexo alienação-estranhamento foi analisado a partir da “*relação do trabalhador com os produtos de seu trabalho*”. Mas esse fenômeno não se limita apenas ao “resultado”, isto é, a relação do homem com o produto de seu trabalho – essa é, pois, uma relação mais exterior e superficial. Os caracteres do complexo alienação-estranhamento aparecem também “no ato de produção, no interior da própria atividade produtora”. Por isso, no exercício do trabalho alienado, o homem também estranha a si mesmo durante sua atividade, de modo que o produto com o qual ele se defronta como algo que lhe é “estranho” [*fremd*], é apenas uma das consequências da atividade estranhada. Nas palavras de Marx: “*A relação imediata do trabalho com seus produtos é a relação do trabalhador com os objetos de sua produção*” (Idem, 2010c, p. 109).

Esta é a relação essencial do trabalho: a relação “entre o *trabalhador* e a produção”. A relação entre “o rico e os objetos da produção”, e também com “a produção mesma”, é “apenas uma *consequência*” da relação entre o trabalhador (o trabalho) e a produção, a atividade. Ainda segundo Marx:

Se o produto do trabalho é alienação [*Entäusserung*], a produção mesma deve ser a alienação ativa [*thätige Entäusserung*], a alienação da atividade [*Entäusserung der Thätigkeit*], a atividade da alienação [*Thätigkeit der Entäusserung sein*]. No estranhamento do objeto [*Entfremdung des Gegenstandes*] de trabalho se resume apenas o estranhamento [*Entfremdung*], a alienação [*Entäusserung*] na atividade do trabalho mesmo (MARX, 2010c, p. 109).

O trecho supracitado é bastante esclarecedor a respeito do fato de que Marx não utiliza as categorias alienação e estranhamento com sentidos radicalmente distintos. Elas formam um complexo e, no sentido marxiano aqui apresentado, elas não podem ser

dissociadas. Em Marx, toda alienação, além de produzir estranhamentos, é ela mesma uma atividade estranhada.¹⁴ É necessário chamarmos a atenção para o fato de que alienação e estranhamento do objeto não significam somente que o produto do trabalho humano é tornado propriedade de um terceiro – daquele que não o produz, do não trabalhador –, muito embora este aspecto esteja presente nas considerações de Marx acerca da alienação do objeto. Destacamos aqui, pois, o fato de que a produção – a atividade humana – visa atender objetivos não imediatamente relacionados ao devir homem do homem. O objeto produzido é, em primeiro lugar, mercadoria, e, enquanto tal, sua função primária não é a satisfação das necessidades humanas; elas são secundarizadas, atendidas somente em decorrência de um processo que lhes é exterior, estranho, ou seja, da valorização e realização do valor. Nesse sentido, a atividade produtiva estranhada implica a desvalorização do humano e o estranhamento da própria atividade pelo homem.

Em uma exposição que vai introduzindo paulatinamente o problema do estranhamento, Marx lida com essa questão sob dois aspectos: o primeiro deles é o da relação do trabalhador com o produto do seu trabalho – este, nessa relação estranhada, se apresenta como algo “estranho e que o domina”. Trata-se de uma relação que é, “ao mesmo tempo, a sua relação com o mundo exterior sensível, com os objetos da natureza como um mundo estranho, hostilmente contraposto ao trabalhador” (Idem, 2010c, p. 110-111), ou seja, de sua relação com o mundo das mercadorias. O segundo aspecto que fora até aqui analisado é o da “relação do trabalho com o *ato de produção* no interior do *trabalho*”; quer dizer, trata da relação entre o trabalhador e sua atividade – esta, no interior da sociabilidade do capital, também é estranhada pelo trabalhador como “algo alheio, que não lhe pertence” e que ele não domina. O seu trabalho é encarado como uma atividade miserável na qual ele se vê impotente e que o desgasta tanto física quanto espiritualmente, voltando-se contra ele como uma atividade que lhe é independente: é o “*estranhamento-de-si* [*Selbstentfremdung*], assim como o estranhamento [*Entfremdung*] da *coisa* mais acima” (Idem, 2010c, p. 111). Temos aqui um elemento importante a ser destacado no pensamento de Marx e que discutiremos nesse trabalho: ao afirmar que os homens estranham a própria atividade vital, e que desse modo eles estranham a si mesmos, Marx

¹⁴ Sobre a problemática do sentido das categorias do complexo alienação-estranhamento em Marx, Mônica Hallak Martins da Costa (1999; 2015) corretamente assinalou para o fato de que são momentos reciprocamente condicionados.

compreendeu o homem como *atividade vital*, como *atividade sensível*, como sujeito cuja “essência” não está dada à priori, mas é produzida no próprio mundo. Se o homem está estranhado de si mesmo, ele o está porque o modo de produção da vida se realiza pela via a alienação e do estranhamento. Nesse sentido, Marx compreendeu que a “essência” do homem é sua capacidade de engendrar a si mesmo no mundo, mas que, devido ao modo como se configura no interior da produção capitalista, tem efeito contrário, tem o sentido da perda e da negação de seu ser.

3.2.3 Estranhamento do homem em relação ao gênero

A partir das duas consequências anteriores do trabalho estranhado – o *estranhamento-de-si* e o *estranhamento da coisa* –, Marx indica uma terceira: o estranhamento do homem em relação ao próprio *gênero*. O modo estranhado de produção da vida, precisamente quando “tira do homem o objeto de sua criação”, acaba tirando-lhe também sua “*vida genérica*, sua verdadeira objetividade genérica e transforma sua vantagem em relação ao animal na desvantagem de que lhe é tirada a sua vida inorgânica, a natureza”. Do mesmo modo que o “trabalho estranhado [*entfremdete Arbeit*] degrada a própria atividade, a atividade livre” do homem “a um meio”, ele torna a sua vida genérica um “meio para sua existência física” (Idem, 2010c, p. 114), isto é, em simples meio de sua existência enquanto trabalhador na sociabilidade do capital.

Consequência de sua atividade estranhada, o “*ser genérico* do homem, tanto sua natureza quanto sua capacidade genérica estranhada”, é transformado em “um ser *alheio* a ele, em *meio* de sua *existência individual*”. O homem está alienado de seu próprio corpo e também da natureza exterior a ele – de seu corpo inorgânico –, assim como de seu “ser espiritual, sua *essência humana*” (Idem, 2010c, p. 114), estranhando seu ser *natural-social*. A capacidade auto engendradora dos homens, assim como o produto de sua atividade, ao serem colocadas sob o domínio de forças e tendências que são extrínsecas e estranhas a eles, tergiversam sua percepção de que devem a si mesmos a produção de seu próprio mundo, assim como de sua individualidade. Mas é no ato real da perda das potências do gênero que está a razão de ser desse não reconhecimento de si como ser genérico. Ao estranhar a potência do gênero humano, o homem perde a dimensão da *diferença específica* que ele possui em relação aos demais seres vivos e, por não reconhecer e não exercer de maneira consciente a diferença essencial do gênero humano,

ele age como animal. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, como bem destacou Lukács, Marx utiliza uma “metáfora bastante drástica do ‘animalesco’” – isto é, ele trata do homem que está estranhado das potências do gênero e, assim, age como animal. O autor da *Ontologia* afirma que a metáfora não é apenas em um sentido meramente retórico e tampouco em um sentido literal:

[...] Corretamente entendida, ela designa, muito antes, com bastante exatidão a condição que certos estranhamentos do homem provocam nele: sua exclusão do complexo do ser do homem, que se tornou possível para ele por meio do gênero (do ser social, do ser personalidade), que é fundamentalmente possibilitado pelo estado da respectiva civilização – incluindo naturalmente o desenvolvimento das capacidades enquanto seu fundamento. O desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, que forçosamente se efetua, cujas consequências foram aqui repetidamente definidas no sentido de que o tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução do homem enquanto ser vivo diminui constantemente, tem como consequência, pela mediação do campo de ação do consumo economicamente possível em cada caso, que o peso econômico dos atos necessários à reprodução imediata da vida física perde o seu papel de início absolutamente dominante, que surgem necessidades e possibilidades para a sua satisfação que assumem uma posição cada vez mais distante da reprodução imediata da mera vida. (LUKÁCS, 2013, p. 594-595)

Lukács continua, e afirma que o processo acima descrito é tanto intensivo quanto extensivo, qualitativo e quantitativo: de um lado, pois, há o surgimento de necessidades que devem ser atendidas que não podiam ter existido em estágios iniciais do ser; de outro lado, afirma que “as necessidades indispensáveis à reprodução da vida recebem modos de satisfação que as alçam, em termos de vida, a um nível mais social, mais elevado, mais afastado dessa reprodução imediata da vida” (LUKÁCS, 2013, p. 595). Nesse sentido, quando há um retrocesso, pode haver um “retorno do simples e brutalmente fisiológico, ou seja, um tipo de estranhamento da sensibilidade humana em relação ao seu estágio social já alcançado na realidade. A isso Marx confere uma expressão certa com o termo ‘animalesco’” (Idem, 2013, p. 595).

O estranhamento do homem em relação a mulher deixa nítido que o homem não pode emancipar a si mesmo enquanto a mulher for oprimida. Engels, citado por Lukács, afirmara que a grande derrota das mulheres foi a derrocada do direito materno. Lukács assinala que o estranhamento e opressão da mulher tornou-se “fundamento permanente da convivência social dos homens”, e que a “história desse período de opressão da mulher, ainda hoje não superado”, “[...] representa um estranhamento dos dois sexos: pois já

sabemos que o ato de estranhar outro ser humano necessariamente acarreta também o próprio estranhamento” (Idem, 2013, p. 597).

O trabalho estranhado tem como consequência para o homem que trabalha o fato de que ele estabelece uma relação de hostilidade e estranheza com o objeto e também com o próprio trabalho, e o mesmo ocorre em sua relação com os demais, com os próprios homens e o com produto de seu trabalho. A sua produção é tornada sua “desrealização” e seu castigo, e seu produto não lhe pertence – é tornado posse daquele que não produz, gerando também o domínio deste na produção. O trabalho estranhado engendra a relação entre o trabalho e o sujeito que não trabalha, que é “alheio, que se encontra fora” do trabalho. De acordo com Marx, é “a relação do trabalhador com o trabalho que engendra a relação do trabalho com o capitalista, ou como se queira nomear o senhor do trabalho”. A alienação do trabalho – tanto dos produtos quanto da atividade realizada – leva também a uma relação estranhada do homem para com o gênero, tornando para ele estranhas tanto a vida genérica quanto sua vida individual.

3.2.4 Estranhamento do homem em relação ao homem

A relação do homem consigo mesmo só pode se tornar uma relação objetiva e real para ele quando se relaciona com outro homem. Mas, no caso da produção capitalista, também na relação do homem com outro homem encontramos as consequências do estranhamento. Segundo Marx, nessas condições, o indivíduo se relaciona com o outro não como sua potencialidade ou sua condição, mas como um concorrente, como alguém que se lhe opõe diretamente como um entrave, como um adversário. Na medida em que realizam uma mesma atividade de natureza estranha, que é determinada de modo extrínseco pelo mercado, ou melhor, pelo capital, os homens estão estranhados uns dos outros, do mesmo modo como o homem estranha seu próprio trabalho e a si mesmo, os produtos de seu trabalho e também o próprio gênero. Sobre isso, Marx afirma que:

Se o homem encara a si mesmo, também o encara o *outro* homem. O que vale para a relação do homem com seu trabalho, com o produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale para a relação do homem com outro homem, como também com o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem. (MARX, 2010c, p. 114)

Para Marx, quando afirma que o homem está alienado de seu ser genérico, estranhando-o, isso implica “que um homem está estranhado [*entfremdete*] do outro,

assim como cada um deles está estranhado [*entfremdete*] da essência humana” (MARX, 2010c, p. 114). Marx destaca o caráter relacional do estranhamento, pois “o estranhamento [*Entfremdung*] do homem e, em geral, todas as relações nas quais o homem se encontra consigo mesmo, só se realizam e se expressam através da relação na qual o homem se encontra com outro homem” (Idem, 2010c, p. 114-115). Nesta relação de alienação e estranhamento entre indivíduos, “cada homem considera o outro segundo o parâmetro e a relação em que se encontra ele mesmo enquanto trabalhador” (Idem, 2010c, p. 115).

Marx partiu da relação de estranhamento entre o trabalhador e sua produção – tanto com o objeto quanto com a própria atividade do trabalho. Aqui surge uma pergunta: se afirmo que tanto meu trabalho quanto o produto do meu trabalho não me pertencem, se me defronto com eles como uma força alheia e *estranha* a mim, a quem pertencem, então? Eles pertencem, pois, “a um ser *distinto* de mim”. Seriam os deuses, para os quais os homens constroem templos destinados à sua adoração? Ou seria a natureza? Nem um, nem outro, afirma Marx, pois, por mais que a construção de templos entre os povos da antiguidade “apareça a serviço dos deuses, assim como seu produto pertença a eles”, os deuses “nunca foram os senhores dos trabalhadores” (Idem, 2010c, p. 115). Desse modo, a força alheia e estranha que se coloca sobre o homem não pode ser “nem os deuses, nem a natureza”, mas o próprio homem, isto é, um homem que se apropria do trabalho alheio em detrimento do verdadeiro produtor:

O ser *estranho* [*fremde*] ao qual pertencem o trabalho e o produto do trabalho, para o qual o trabalho está a serviço, e para o desfrute do qual existe o produto do trabalho, só pode ser o próprio *homem*. Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, se é uma força estranha [*fremde*] contraposta a ele, isto só é possível pelo fato de pertencer a *outro homem diferente do trabalhador*. Se a atividade é, para o último, uma tortura, deve ser *desfrute* e alegria para o outro. Nem os deuses, nem a natureza; apenas o homem mesmo pode ser esta força estranha colocada acima do homem. (MARX, 2010c, p. 115-116)

Ao se relacionar com o objeto que é produto de seu trabalho, com “seu trabalho objetivado”, como “objeto alheio, hostil, poderoso, independente dele”, então ele “se relaciona com este objeto de tal maneira que um homem alheio [*fremdem*], hostil, poderoso, independente dele, é o dono do objeto”. O sujeito do trabalho, portanto, se relaciona com sua atividade, com seu trabalho, como “atividade não livre”, como uma atividade que se encontra “ao serviço, sob o domínio, a coação e o jugo de outro homem” (Idem, 2010c, p. 116).

Entre o estranhamento do gênero e o estranhamento do homem em relação aos outros homens, são estabelecidas convergências que podem levar a certo grau de confusão, subsumindo um fenômeno no outro. Novamente é Mészáros quem nos possibilita compreender as sutis diferenças que se estabelecem entre uma consequência e outra do mesmo fenômeno. O estranhamento do homem em relação ao seu próprio ser genérico é uma expressão em “termos de *relações humanas*” da alienação do homem em relação ao 1) produto de sua atividade, a natureza, e 2) de sua atividade, de seu trabalho e de si mesmo. Ainda de acordo com o filósofo húngaro, vale o mesmo para a alienação do homem em relação aos demais seres humanos, mas com a diferença de que, entre o estranhamento do gênero e o estranhamento em relação aos demais, o estranhamento do gênero é compreendido como *efeito* da alienação do trabalho – o estranhamento em relação à coisa e o estranhamento de si mesmo – “no que se refere à relação entre *o ser humano e o gênero humano* em geral”, enquanto que o estranhamento em relação aos demais compreende os efeitos do trabalho alienado “no tocante à relação do ser humano com *outros seres humanos*” (MÉSZÁROS, 2016, p. 21).

A consequência dessa atividade é o estranhamento-de-si, da coisa, do gênero e dos demais, e, no final do último manuscrito que encerra o primeiro caderno, Marx indica que deve ser tratada a relação que esse homem estranho e alheio ao trabalho e ao trabalhador mantém com este último, com o trabalho e com o objeto do trabalhador:

Antes de tudo, há que se assinalar que o que aparece ao trabalhador como *atividade da alienação* [Thätigkeit der *Entäusserung*], do *estranhamento* [*Entfremdung*], aparece ao não trabalhador como *estado da alienação* [Zustand *Entäusserung*], do *estranhamento* [*Entfremdung*]. Em segundo lugar, cabe assinalar que a *relação real, prática*, do trabalhador na produção e com o produto (como estado espiritual), aparece ao não trabalhador – que se contrapõe àquele – como *relação teórica*. Em terceiro lugar, o não trabalhador faz contra o trabalhador tudo que este faz contra ele próprio, mas não faz contra si mesmo [não trabalhador] o que faz contra o trabalhador. (MARX, 2010c, p. 120-121)

Dessas últimas considerações, podemos encontrar uma importante síntese da relação do trabalhador com o não-trabalhador: enquanto o primeiro representa a *atividade da alienação*, o segundo é o *estado da alienação*. Ou seja, o trabalhador é o sujeito, a *persona* da atividade da alienação e nele reside o comportamento prático, real e efetivo do estranhamento. No caso do não-trabalhador, o comportamento prático, real e efetivo do estranhamento se expressa nele como *relação teórica*. Entretanto, trabalhador e não-

trabalhador estão objetivamente estranhados um do outro, com a diferença que o segundo, sendo capitalista, por exemplo, torna-se o proprietário tanto do objeto que o primeiro produz quanto de sua atividade, de seu trabalho mesmo. Em Marx:

A propriedade privada, enquanto expressão material, resumida, do trabalho alienado [entäusserten Arbeit], abarca ambas as relações, a relação do trabalhador com o trabalho e com o produto de seu trabalho e com o não-trabalhador, e a relação do não-trabalhador com o trabalhador e o produto de seu trabalho. (MARX, 2010c, p. 120)

A relação entre trabalho estranhado e o trabalhador é, pois, a “*relação do trabalho alienado [entäusserten Arbeit] consigo mesmo*”, cujo produto é necessariamente a “*relação de propriedade do não-trabalhador com o trabalhador e o trabalho*” (MARX, 2010c, p. 120).

3.2.5 Do “trabalho em geral” ao trabalho estranhado como essência da propriedade privada

No manuscrito *Trabalho estranhado e propriedade privada*, Marx contrapõe à economia política e o “trabalho em geral” – esta forma idealizada da atividade do homem – como essência da riqueza social e da propriedade privada, a atividade concreta, real, dos homens nessa sociabilidade: o trabalho estranhado. Para o homem, a sua atividade vital é objeto de sua vontade e de sua consciência. Essa característica fundamental é invertida no trabalho estranhado: sua atividade vital – o seu trabalho – é tornado como “simples meio para sua *existência*”.¹⁵ Como indicado por Marx, “o conceito de *trabalho alienado [entäusserten Arbeit]* (da *vida alienada [entäusserten Lebens]*)” foi extraído “da economia política”, e tal conceito é por ela compreendido como resultado do “*movimento da propriedade privada*”. Entretanto, Marx também afirma que “a análise desse conceito revela que, ainda quando a propriedade privada apareça como razão, como causa do trabalho estranhado [*entäusserten Arbeit*]”, ela é antes uma consequência da atividade humana realizada sob a égide do complexo alienação-estranhamento, do mesmo modo como “os deuses não são *originariamente* a causa, mas o efeito do erro do entendimento humano”, e a relação entre trabalho alienado e propriedade privada só mais tarde, no

¹⁵ Neste sentido, pois, a alienação dos homens se dá em relação aos próprios homens, de modo que o ser o qual o homem estranha é o próprio homem. Em outras palavras, o produto do trabalho do homem encontra-se não sob o domínio de deuses ou de forças naturais, mas sob o domínio de um terceiro, de outro homem que não seja ele mesmo o trabalhador.

ponto verdadeiramente culminante de evolução da propriedade privada *capitalista*, se converte em “uma relação recíproca” (MARX, 2010c, p. 117):

Somente no último ponto culminante na evolução da propriedade privada volta a aparecer este seu mistério, que consiste, por um lado, no fato de que é *produto* do trabalho alienado [*entäusserten Arbeit*] e, por outro, que é o *meio* pelo qual o trabalho se estranha, a *realização desta alienação* [*Entäusserung*]. (MARX, 2010c, p. 117-118)

Neste nível derradeiro, a origem da propriedade privada capitalista é tergiversada pela economia política, de modo que é ocultada a forma estranhada da atividade que lhe dá origem.

De acordo com Marx, o trabalho estranhado se divide em “duas partes que se condicionam reciprocamente”; ele é a atividade estranhada mesma e se desdobra também na propriedade privada. Ambas as partes ou momentos – produção como alienação e apropriação como estranhamento – são:

[...] apenas expressões diferentes de uma e da mesma relação, ou seja, a *apropriação* aparece como *estranhamento* [*Entfremdung*], como *alienação* [*Entäusserung*], e a *alienação* [*Entäusserung*] como *apropriação*, o *estranhamento* [*Entfremdung*] como a verdadeira *incorporação à sociedade*. (MARX, 2010c, p. 119-120)

A partir de ambos – trabalho estranhado e propriedade privada –, todas as demais categorias da economia política podem ser desenvolvidas e, como indica Marx, “em cada categoria, como, por exemplo, no tráfico, na concorrência, no capital, no dinheiro, reencontramos apenas uma *expressão determinada e elaborada* de seus fundamentos” (Idem, 2010c, p. 119). Sob a lógica da propriedade privada, a apropriação da natureza pelo homem através do trabalho é convertida em uma forma de alienação e estranhamento, uma vez que a atividade do trabalhador é atividade *para* outro e *de* outro, e consiste em sacrifício daquele que trabalha, assim como sua produção é tornada propriedade de um homem alheio ao trabalho – o não-trabalhador (Idem, 2010c, p. 120). A propriedade privada é a “expressão material, resumida, do trabalho alienado [*entäusserten Arbeit*]”.

Aqui é necessário trazermos as considerações de Mônica Hallak Martins da Costa (2015), para quem Marx chega à propriedade privada caracterizando-a como uma forma de estranhamento que surge no interior do processo da alienação do trabalho. A autora também argumenta que o “trabalho alienado é anterior ao estranhamento”, mas não

historicamente ou cronologicamente, “mas analiticamente” (COSTA, 2015, p. 208), pois, segundo Costa, Marx:

[...] identifica o trabalho alienado como relação exterior do trabalhador com a natureza e consigo mesmo e afirma que a propriedade privada é, primeiramente, fruto do homem alienado e, em seguida, também ‘do homem tornado estranho’. O homem, o trabalho, a vida tornam-se estranhas a partir da alienação do produto e da atividade. Nesse sentido, a propriedade privada é o produto da atividade humana apartada do homem” (COSTA, 2015, p. 208).

A propriedade privada, ao ser compreendida como resultado do trabalho estranhado, permitiu a Marx denunciar o tipo de trabalho que lhe origina (algo que a economia política não foi capaz de concretizar): trata-se do trabalho estranhado, cujo resultado é a propriedade privada capitalista dos meios de produção. Costa ressalta que é através da crítica ontológica aos fundamentos da economia política clássica que Marx pôde denunciar “a operação efetuada por Adam Smith que coloca o homem sob a determinação da propriedade privada ao incorporá-la a ele”, convertendo-o em “essência da propriedade privada” (Idem, 2015, p. 209):

A propriedade privada (estranhamento) surge, portanto, no interior deste processo, mas não é inerente a ele. Segundo Marx, “Quando se fala em propriedade privada pensa-se ter se ocupado de algo exterior ao homem. Quando se fala em trabalho, ocupa-se diretamente do próprio homem. Esta nova forma de colocar a questão já implica em sua solução” (Marx, 1972, p. 67). O trabalho alienado é, portanto, a gênese da propriedade privada enquanto esta é o seu produto necessário, já que ele se realiza como exterioridade em relação ao homem. Desse modo, pode-se dizer que utilizar “*Entfremdung, Entäusserung*” é uma forma de exprimir um movimento que tem no estranhamento (*Entfremdung*) sua expressão concreta e atual e, na alienação (*Entäusserung*), seu ponto de partida. Segundo Marx, a partir da relação exterior entre produto, produtor e produção se processa a relação de antagonismo entre eles. (COSTA, 2015, p. 208-209)

Para a economia política, a divisão do trabalho e a troca não podem ser derivadas da propriedade privada e do trabalho alienado que a origina. Divisão do trabalho e troca são para ela fatores que supostamente explicam o estabelecimento das sociedades através de interesses individuais e não sociais, resultam da propensão natural do homem ao intercâmbio para satisfazer suas necessidades individuais. Nesse sentido, o trabalho humano é reduzido a “mero movimento mecânico”, estabelecido pela divisão social do trabalho, cuja característica é a satisfação dos interesses privados. Marx realiza uma distinção crucial entre *alienação da vida* e *objetivação* ou *exteriorização da vida*, e encontramos em Marx a distinção entre a atividade da alienação – do estranhamento – e

a atividade sensível em um sentido genérico, compreendida também como objetivação, como exteriorização de suas “forças vitais”.

Outro mérito da análise de nossa comentadora é a apreensão da distinção do sentido das categorias do complexo alienação-estranhamento em Marx. Como assinalado por Costa, verifica-se nas considerações de Marx o fato de que alienação [*Entäusserung*] e estranhamento [*Entfremdung*] são categorias que se condicionam reciprocamente, sendo a propriedade privada a principal forma de estranhamento tratada até aqui. Como Marx indicou, a propriedade privada capitalista, além de consequência do trabalho alienado, estabelece com ele uma relação que mais tarde, no “derradeiro ponto de culminação de desenvolvimento da propriedade privada”, converte-se em “ação recíproca”.¹⁶ Além das duas categorias supramencionadas, a autora aponta para a existência de uma terceira, a *Veräusserung* [venda], que, por sua vez, aparece como “categoria mediadora entre a exteriorização que se realiza como alienação e o estranhamento, ou seja, a venda transforma a exteriorização da vida [*Lebensäusserung*] em alienação da vida [*Lebensentäusserung*], duas expressões contrapostas” (Idem, 2015, p. 212). Para os economistas, a propriedade privada aparece como “ato da alienação (*Entäusserung*)”, como “venda (*Veräusserung*)” (MARX apud COSTA, 2015, p. 209-210):

Na versão dos economistas, portanto, os homens em sua atividade sensível apenas realizam a atividade da propriedade privada através da venda. Sabe-se já que o trabalho alienado produz a exterioridade propriedade privada, ou que, através da alienação do trabalhador, a propriedade privada é produzida enquanto ser-exterior ao homem. Mas, para os economistas que reconhecem o trabalho como “essência subjetiva da riqueza no interior da propriedade privada”, a alienação do trabalhador que produz um ser exterior a si não é mais que uma atividade da própria propriedade privada em seu movimento de se auto-pôr: é o ato de alienação da propriedade privada, é venda. (COSTA, 2015, p. 210)

E, caracterizando a relação de compra e venda, Costa indica que a *Veräusserung* [venda] é “o meio através do qual os homens se relacionam e o seu trabalho se produz no interior do domínio da propriedade privada, na medida em que a apropriação da objetividade exterior se realiza na relação de compra e venda” (COSTA, 2015, p. 210). Sobre o uso da categoria *Veräusserung*, Costa aponta que ela:

¹⁶ Costa (2015), aliás, relembra também esta passagem, ao destacar que, por um lado, ela [a propriedade privada] é o “produto do trabalho alienado (*entäusserten*) e, por outro, é o meio pelo qual o trabalho se aliena (*entäussert*), a realização da alienação (*Entäusserung*)” (MARX apud COSTA, 2015, p. 208).

[...] aparece nas anotações de 1844 apenas em dois momentos. Além do descrito acima, na abordagem sobre o dinheiro, Marx conclui: “a força divina do dinheiro repousa em sua essência enquanto ser genérico, estranhado (*entfremdeten*), alienante (*entäussernden*), na qual o homem se vende (*veräussernden*). O dinheiro é a capacidade (*Vermögen*) alienada (*entäusserte*) da humanidade” (Marx, 1972, p. 122). (COSTA, 2015, p. 210)

A produção capitalista acarreta consequências distintas para cada classe: para os proprietários dos meios de produção, para os ricos e capitalistas, ela tem o sentido de uma produção ambígua, sustentada na aparência da riqueza produzida; para os pobres e para os trabalhadores, a produção capitalista se mostra na sua mais crua essência, mostra a sua verdade. Aliás, esta é a fonte da riqueza: a produção da pobreza, a redução do trabalhador a um ser com necessidades as mais rudimentares e, na produção capitalista, assinala Marx, a satisfação das necessidades é mera aparência, é episódica: a civilização está dentro da barbárie social artificial, isto é, da barbárie produzida historicamente pelos homens. Ambos, homem e capital, são estranhos um em relação ao outro: eles estabelecem uma “relação indiferente, estranha e contingente” entre si, mas cuja “índole estranha” aparece como “autêntica”. Essa aparência de autenticidade é a forma pela qual é tergiversada a relação estranhada entre os homens com o produto de seu trabalho, com sua própria atividade, com o gênero e com os demais homens, um conjunto de elementos com os quais ele se relaciona e constitui, assim, a sua subjetividade e personalidade.

O manuscrito aqui analisado permitiu a Marx “desvendar” a gênese da propriedade privada: é a crítica do trabalho estranhado, isto é, da forma alienada e estranhada do homem de sua própria atividade. A análise da propriedade privada como forma estranhada da apropriação dos produtos do trabalho continua no manuscrito *A relação da propriedade privada*, único texto do segundo caderno, e nos manuscritos *Propriedade privada e trabalho*; *Propriedade privada e comunismo*; *Necessidade humana, produção e divisão do trabalho*; e *Dinheiro*, que compõem o terceiro caderno dos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

3.3 A PROPRIEDADE PRIVADA E O ESTRANHAMENTO DO HOMEM

No manuscrito *A relação da propriedade privada*, ao tratar da figura do trabalhador, Marx afirma que ele “tem a desgraça de ser um capital *vivo* e, com isso, *dotado de necessidades*”, e que deve alienar-se de seu próprio ser – de sua atividade sensível e vital – para que possa subsistir fisicamente. É somente assim que o homem pode existir para o capital: como trabalhador que vende a si mesmo como uma mercadoria. Do contrário, o capital perde seu interesse nele e, com isso, o homem perde a sua existência (MARX, 2010c, p. 123). Concebido enquanto ser para o capital, “o *valor* do trabalhador”, nas palavras de Marx, “aumenta de acordo com a demanda e a oferta”; e também a sua existência física, a “sua *vida*” é concebida e compreendida como qualquer outra mercadoria que ele deve *ofertar* para que possa existir enquanto indivíduo trabalhador, quer dizer, reduzido a tal condição.

A questão da existência do trabalhador como ser para o capital aparece da seguinte maneira: o “trabalhador produz o capital”, enquanto o capital, por sua vez, produz o homem enquanto trabalhador; desse modo, o homem reproduz a si mesmo apenas “enquanto *trabalhador*, enquanto *mercadoria*”. “Para o homem que não é mais do que *trabalhador*”, continua Marx, “e apenas enquanto trabalhador, suas qualidades humanas existem na medida em que existem para o capital *estranho [fremde]* a ele” (Idem, 2010c, p. 123). O homem só pode existir fisicamente enquanto existir como ser para o capital, ou seja, como trabalhador assalariado, e ele não pode existir *para-si* enquanto sua existência for determinada pelo ser do capital. Se ele não existir como homem que se vende para o capital, como ser para o capital, ele não pode ter trabalho e, desse modo, não pode ter salário, restando a ele morrer de fome: “O ser do capital é seu ser, sua vida, e o capital determina o conteúdo da vida do trabalhador de modo indiferente” (Idem, 2010c, p. 124).

Nessa sociabilidade, a vida do homem se converte no ser do capital. Ele não existe enquanto *homem*, enquanto exemplar singular do gênero, capaz de se apropriar de todas as potências do gênero humano, desdobrando-as em patamares superiores; sua existência é a existência que o capital lhe impõe, é a sua existência enquanto trabalhador assalariado, como sujeito que se vende ao capital, como ser alienado e estranhado de si. Para a economia política, o homem não pode existir “fora da relação de trabalho”, quer dizer, como “trabalhador inativo”. Para ela, pois, “o ladrão, o mendigo, o vigarista, o desempregado, o miserável e o criminoso são *figuras*” cuja existência é restringida apenas para os olhos do “médico, do juiz, do coveiro e do agente de polícia que persegue aos

mendigos, etc.” (Idem, 2010c, p. 124), ou seja, para os administradores da miséria. Para a economia política, tais figuras são “fantasmas” estranhos ao seu domínio; ela as concebe como não-sujeitos, como não-ser. Desse modo, as únicas necessidades do trabalhador que ela pode conceber são as necessidades para mantê-lo no trabalho, quer dizer, para reproduzir a sua condição de trabalhadores, de modo que sua “espécie não se extinga” (Idem, 2010c, p. 124).¹⁷

A economia política reconhece o homem e sua autonomia apenas de forma aparente, e esse aparente reconhecimento do homem tem como consequência a autenticação da propriedade privada capitalista como manifestação de uma essência humana supostamente verdadeira, fundamentada no trabalho abstrato, isto é, no trabalho humano em geral que é colocado, como vimos, como seu único princípio. O homem, pois, é reduzido a uma “existência *abstrata*” como “*simples homem-trabalho*”, e que diariamente deve “precipitar-se de seu pleno nada, no nada absoluto, em sua inexistência social”, sua existência real (Idem, 2010c, p. 125).¹⁸ De modo geral, a economia política inglesa teve o mérito de “elevanto o *trabalho* ao posto de único princípio da economia política”. Em si, pois, a relação da propriedade privada capitalista já “contém latente a relação da propriedade privada como *trabalho*, como a relação dessa propriedade mesma como *capital* e a *relação* destas expressões entre si” (Idem, 2010c, p. 125).

A economia política reduz o homem à “determinação da propriedade privada”: este é o resultado de um movimento que ocorre “sob a aparência de um reconhecimento do homem”. O princípio da economia política é o trabalho, mas, como vimos, este é a “negação do homem”, uma vez que se trata do trabalho alienado, característico do modo de produção capitalista. Ainda que sob um aparente reconhecimento do sujeito – do homem – no objeto – na propriedade privada capitalista –, a economia política compartilha com a filosofia especulativa a incapacidade de compreender os problemas da consciência como questões cuja gênese está na atividade sensível dos homens. Além

¹⁷ Desse modo, o salário tem, portanto, o “sentido da *manutenção*, da *preservação*”, do mesmo modo que se aplica a qualquer outro instrumento produtivo, “como o *consumo* do *capital* em geral, que se reproduz com juros”, ou “como o óleo que se aplica nas rodas a fim de mantê-las em movimento” (MARX, 2010c, p. 124). O salário, portanto, não pode ultrapassar o valor correspondente à satisfação das necessidades do trabalhador para que ele se mantenha enquanto tal, pois ele está entre “os *custos* necessários do capital e do capitalista” (Idem, 2010c, p. 124).

¹⁸ Aqui Marx destaca também o mérito de Ricardo e Mill frente a Adam Smith e Say, ao “explicarem o *ser* do homem” como algo que é “*indiferente*”, ou até mesmo “*prejudicial*”, ao processo de produção capitalista, pois, como afirma Marx, o grande objetivo da produção capitalista não é o número de trabalhadores que o capital pode manter empregados e pode sustentar, mas sim “quanto de juros traz a soma da economia anual” (MARX, 2010c, p. 124-125).

disso, produz uma hostilidade abstrata entre corpo e espírito, que se faz necessária enquanto a produção da vida do homem se realiza sob o signo da alienação e do estranhamento:

A abstrata hostilidade entre a sensibilidade e o espírito se faz necessária enquanto a sensibilidade humana para com a natureza, a sensibilidade humana da natureza, e também a sensibilidade *natural* do *homem*, não forem produzidas mediante o próprio trabalho pelo homem. (MARX, 2010c, p. 164)

Marx assinala que, tanto para o economista político quanto para os capitalistas – os “homens de negócio *empíricos*” –, todas as necessidades do homem devem ser reduzidas a mera conservação de sua condição como trabalhador. Por isso, a reprodução da vida do homem trabalhador é submetida ao cálculo que a encerra nos limites de uma reprodução mais miserável possível e, desse modo, a atividade vital do homem é reduzida a uma atividade abstrata. Tudo aquilo que está para além das necessidades e dos meios para reproduzir sua vida miserável é compreendido como “luxo”. A “ciência” da economia política, que é para os capitalistas a “ciência da *riqueza*”, é para os trabalhadores a “ciência” da privação, da falta e da renúncia. Nesse sentido, Marx aponta para o fato de a economia política ser a mais moral das ciências humanas, que tem na “auto renúncia, na renúncia a vida e a todas as atividades humanas”, sua “tese principal” (Idem, 2010c, p. 159):

Quanto menos comes, bebes, compras livros, vais ao teatro, danças, vais ao restaurante, pensas, amas, teorizas, cantas, pintas, compões versos etc., quanto mais *economizas*, tanto *maior* será teu tesouro, ao qual nem as traças e nem a poeira devoram, teu *capital*. Quanto menos *você é*, quanto menos expressas tua vida, mais *você possui* e maior é sua vida *alienada* [*entäussertes* Leben], mais acumulas de teu ser estranhado [*entfremdeten* Wesen]. (MARX, 2010c, p. 160)

Na determinação de alienação e estranhamento, o trabalho “produz obras maravilhosas”, “palácios” e “beleza” para uns, enquanto para o trabalhador só “produz privação”, “*cavernas*”, “deformidade”. Vejamos o exemplo fornecido por Marx sobre a situação miserável de habitação dos trabalhadores que habitam as modernas *cavernas* infestadas do “vapor pestilento e mefítico da civilização”: subordinados a uma força alheia e estranha que deles pode roubar diariamente – o proprietário que lhe aluga a moradia, por exemplo –, os trabalhadores só podem morar porque pagam por esse seu “*túmulo*”, vivendo diariamente sob a ameaça de serem despejados.

A *necessidade material* da economia política inglesa, assim como a noção de *igualdade* da política francesa, e também a filosofia alemã – expressa na figura da *consciência-de-si* hegeliana –, compartilham da característica de serem, cada uma a seu modo, formas dominantes nas quais estão manifestas também as formas de expressão do estranhamento que domina nessas sociedades. O próprio “comunismo” que toma a igualdade em sua fundamentação política, como se observava no caso francês, é a tradução da expressão alemã fundamentada na concepção de homem como “*consciência-de-si universal*”. Esse comunismo, assinala Marx, como “negação da negação, como suposta reapropriação da essência humana, mediada consigo mesma através da negação da propriedade privada”, mas que parte da propriedade privada, ainda que com a intenção de negá-la, não pode ser a postulação *verdadeira* do comunismo. O “comunismo político” – que nega a propriedade privada e postula o homem partindo da negação – traz as marcas da *Fenomenologia* de Hegel de superação meramente pensada e, por isso, irreal, da propriedade privada, que a superou apenas no pensamento. Por isso Marx afirma que a superação real da propriedade privada real carece da ação comunista real cujo objetivo de emancipação dos homens não deve ter como ponto de chegada a negação meramente política da propriedade privada, traduzida na “negação da negação”.

Ao final do manuscrito intitulado *Propriedade privada e trabalho*, Marx sinaliza que a indústria é a forma por excelência da produção da riqueza na sociedade capitalista; ela é a forma plena, desenvolvida, do trabalho, e o capital industrial é a “figura objetiva desenvolvida da propriedade privada” (Idem, 2010c, p. 137) e, nesse sentido, ele reconhece o mérito da economia política em postular o “trabalho em geral” como fonte da riqueza. Faltava ainda, segundo Marx, compreender como a propriedade privada pôde sacramentar seu domínio sobre os homens, tornando-se ela mesma uma “força histórica universal” (Idem, 2010c, p. 137), e a análise do manuscrito *Trabalho estranhado e propriedade privada* nos forneceu os elementos necessários para a compreensão da gênese desse estranhamento econômico.

A atual divisão social do trabalho, historicamente engendrada pelos próprios homens, expressa uma forma particular – desse modo, histórica – de objetivação da vida humana: nesta sociabilidade ela se realiza como *alienação da vida* [*Lebensentäusserung*]. Nas palavras de Marx:

Já que o trabalho é apenas uma expressão da atividade humana alienada, uma expressão da vida como alienação da vida [*Lebensentäusserung*],

a divisão do trabalho não é outra coisa além da exteriorização [da vida] de forma estranhada, alienada, da atividade humana como uma atividade genérica real ou como atividade do homem como ser genérico. (MARX, 2010c, p. 171)

A principal conclusão que extraímos dessa constatação é que nem toda objetivação do homem deve ser, necessariamente, uma alienação e, desse modo, produzir estranhamentos. Analisar a divisão do trabalho implica criticar os pressupostos da economia política e, mais importante ainda, implica compreender que a atual forma da divisão do trabalho expressa a atual forma alienada da atividade humana e das capacidades humanas como atividade e capacidades genéricas alienadas dos próprios homens.

3.3.1 O estranhamento do dinheiro

No manuscrito *Necessidade humana, produção e divisão do trabalho*, encontramos as considerações de Marx acerca do estranhamento dos homens no interior do modo de produção capitalista. A relação que se estabelece entre os homens, e entre eles e o dinheiro, se configura como uma relação de dependência econômica cuja base é o trabalho estranhado. Nessa relação, cada homem enxerga o outro como simples meio para satisfazer a sua necessidade privada, *egoísta*. É criado artificialmente no homem trabalhador a dependência do trabalho assalariado, enquanto que no proprietário – o capitalista – é incessantemente criada e recriada a necessidade de acumular mais dinheiro. Ambos, pois, estão subordinados a um objeto alheio, estranho, e que os domina: o dinheiro. Para o trabalhador assalariado, está em jogo a sua própria existência: ele deve alienar a si mesmo para se apoderar de uma dada quantia de dinheiro para reproduzir a si próprio enquanto trabalhador – caso contrário, como já assinalamos, ele morre de fome, deixa de existir concretamente. Para o capitalista, a dependência do dinheiro expressa a necessidade incessante de acumulação de capital, e não se trata aqui de mero entesouramento. Nesse sentido, a dependência de ambos – trabalhador e capitalista – está relacionada a potência do dinheiro, “*potência* da mentira e da pilhagem recíproca”, potência que é, segundo Marx, “a verdadeira necessidade produzida pela economia política” (Idem, 2010c, p. 156). O dinheiro assume, então, a função de elemento que vincula os homens, ao mesmo tempo em que é expressão da alienação e do estranhamento entre eles.

O próprio trabalhador pode possuir apenas o suficiente para poder viver, e ele só deseja viver para possuir. Como prega a mais moral das ciências, isto é, a economia política, o homem não deve se perder em ilusões as quais ele deve renunciar para se tornar um *ser econômico*¹⁹. Para a economia política, tudo aquilo que um homem possui, ele deve vender para tirar daí algum proveito, e cabe lembrarmos aqui que a alienação não se limita ao mundo das coisas, mas se estende também ao próprio ser humano, como se verifica nos casos de prostituição de mulheres e filhas de trabalhadores franceses para satisfazer os desejos luxuriosos de terceiros, exemplo utilizado por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* para tratar do estranhamento da mulher em relação ao próprio corpo.²⁰ Por outro lado, “a produção do objeto da atividade humana como *capital*, em que se encontra *aniquilada* toda determinação natural e social do objeto, a propriedade privada, perde sua qualidade natural e social”, e assim perde também “todas as ilusões políticas e sociáveis”, revelando-se em sua existência estranha, indiferente, porém concreta, em relação aos homens.

É interessante vermos que Marx insiste na questão da inversão que o dinheiro acarreta a todas as coisas, e a contradição se expressa num nível mais elevado quando da constatação de que, quanto mais possui dinheiro, isto é, quanto mais se apropria do seu ser alienado através dessa potência estranha, menos humano o homem é. Junto de Marx,

¹⁹ Para a economia política, aquele que gasta e consome todo seu capital é visto como um perdulário que busca apenas usufruir imediatamente do dinheiro. Mas o próprio perdulário deve tornar-se capitalista industrial se quiser manter seu padrão de vida. Do mesmo modo que a renda da terra teve de se tornar capital, o gastador perdulário deve tornar sua propriedade capital capaz de se reproduzir. A economia política identifica no dinheiro a ilusão da riqueza, uma vez que ela desloca para o trabalho sua gênese. Por isso, assinala Marx: “[...] à ilusão esplendorosa sobre a essência da riqueza, deslumbrada na aparência sensível, se contrapõe o industrial *trabalhador, sensato, econômico, prosaico*, que sabe sobre a essência da riqueza” (MARX, 2010c, p. 168). Neste texto, Marx tece suas críticas a duas correntes dentro da economia política, e cuja querela se resume na busca pela compreensão da essência da riqueza. De um lado (Lauderlade, Malthus, etc.), é recomendado o luxo e o gasto em detrimento da poupança, do outro (Ricardo, Say, etc.), recomenda-se a poupança no lugar do luxo e do gasto improdutivo. Nosso objetivo aqui não é o de nos atermos aos argumentos de Marx que demonstram o quanto cada corrente da economia política estava certa ou errada. Buscamos apenas indicar que ele compreendeu e demonstrou o estranhamento da acumulação de capital e seus efeitos sobre toda a sociedade, sobre trabalhadores e capitalistas. O consumo do capitalista, segundo a economia política, é compreendido como consumo e desfrute econômico, “subordinado a produção”, baseado no cálculo. Sob essa retórica, a economia política esconde a verdadeira natureza do consumo do capitalista: ele é baseado na exploração e no subconsumo dos demais.

²⁰ Marx assinala para o fato de os homens trabalhadores franceses em questão denominarem essa prática de prostituição como “hora extra”, ou seja, a prostituição de suas mulheres e filhas. Além da prostituição, a venda de homens como recrutas para todo tipo de função é algo assinalado por Marx como corriqueiro nas sociedades capitalistas. Primas da economia política, a moral e a religião é que devem ser “consultadas” pelo homem, restando o questionamento: a quem o homem deve seguir, então? A economia política ou a moral? A economia política sustenta a moral do trabalho, da poupança e da sobriedade, mas ela também promete a satisfação de todas as necessidades do homem. O lado moral da economia política tem, na defesa da riqueza alcançada com virtude e “boa consciência”, a aparente solução para essa contradição. Mas Marx conclui o questionamento: como posso ter “boa consciência” se não sei nada? (cf. MARX, 2010c, p. 161).

como indicado em citações anteriores, insistimos na questão: nessa sociabilidade, a única forma do homem se apropriar das potências por ele engendradas é através dessa potência estranha, do dinheiro. O homem é aquilo que seu dinheiro pode comprar. Quanto mais poderoso se torna o aspecto *quantitativo* do dinheiro, mais poderosa se torna a sua natureza abstrata e seu poder sobre todos os seres que o orbitam:

O homem se torna mais pobre como homem; necessita cada vez mais do *dinheiro* para apoderar-se do ser inimigo, e o poder de seu *dinheiro* está em proporção inversa a da massa da produção; ou seja, sua necessidade [do homem] cresce de acordo com o incremento do *poder* do dinheiro. A necessidade do dinheiro é, portanto, a verdadeira necessidade produzida pela economia política, e é a única necessidade que ela produz. A *quantidade* do dinheiro se converte cada vez mais em sua única característica *poderosa*; e do mesmo modo em que todo ser se reduz a sua abstração, assim se reduz todo ser em seu próprio movimento como ser *quantitativo*. A *incomensurabilidade* e o *excesso* se convertem em sua verdadeira medida. (MARX, 2010c, p. 156)

No manuscrito *Dinheiro*, Marx dá continuidade as considerações sobre a natureza do dinheiro, iniciadas no manuscrito *Necessidade humana, produção e divisão do trabalho*. Marx dialoga com dois autores bastante caros a ele: William Shakespeare e Johann Wolfgang von Goethe. De acordo com Marx, ambos descreveram – cada um a seu modo – “acertadamente a essência do *dinheiro*” (Idem, 2010c, p. 181). Partindo do *Fausto*, de Goethe, Marx extraiu uma primeira propriedade do dinheiro, e a sintetizou da seguinte maneira:

O que é meu através do *dinheiro*, o que posso pagar, quer dizer, o que o dinheiro pode comprar, isso *sou eu*, o possuidor do dinheiro mesmo. Quanto maior a força do dinheiro, tanto maior a minha força. As propriedades do dinheiro são propriedades e capacidades essenciais minhas – que sou seu possuidor. O que *sou* e *posso* [ser] não está determinado de maneira alguma por minha individualidade. *Sou feio*, mas posso comprar a mulher *mais bonita*. Por conseguinte, não sou *feio*, já que o efeito da *fealdade*, sua característica aterrorizante, é aniquilado pelo dinheiro. Eu – de acordo com minha individualidade – sou *inválido*, mas o dinheiro me proporciona vinte e quatro pés; portanto, não sou inválido; sou um homem mau, desonesto, inconsciente, pobre de espírito, mas o dinheiro é honrado, assim, seu possuidor também o é. O dinheiro é o bem supremo, então também o é seu possuidor; o dinheiro me livra do desgaste de ser desonesto, então presume-se que eu seja honesto; careço de *espírito*, mas o dinheiro é o *verdadeiro espírito* de todas as coisas; então, como poderia seu possuidor carecer de espírito? Para isso pode comprar gente rica de espírito, e não seria aquele que tem poder sobre as pessoas ricas de espírito, o mais rico de espírito de todos? Eu, que através do dinheiro possuo *tudo* o que um coração humano anseia, não possuo todas as capacidades humanas? Meu dinheiro não transforma, então, todas as minhas incapacidades em seu contrário? (MARX, 2010c, p.181-182)

Eis a função do dinheiro, descrita por Marx na citação acima: transformar todas as incapacidades humanas no seu oposto. Trata-se de uma *potência estranha* que é capaz de *anular* assim o ser real do homem sob o “*poder* de tudo comprar”. As relações sociais estabelecidas pelos homens também se expressam de modo estranhado através do dinheiro. Uma vez que o dinheiro acaba se tornando o “laço que me une à vida *humana*, com a sociedade, com a natureza e os homens”, ele é, assim, o “laço de todos os *laços*” (Idem, 2010c, p. 182). Mas, na medida em que o dinheiro é capaz de *unir*, ele é também capaz de *separar*.

Através de extratos da obra *Timão de Atenas*, de Shakespeare, o dinheiro é apreendido tanto como o “deus visível”, capaz de transformar todas as coisas em seu contrário, quanto como a “prostituta universal” dos homens e dos povos, capaz de “harmonizar o impossível” através da “inversão e confusão de todas as qualidades humanas e naturais”: esta é a sua “*essência genérica estranhada [entfremdeten]*, alienada [*entäussernden*] e vendida [*veräussernden*] dos homens. É a *capacidade alienada [entäusserte]* da *humanidade*” (Idem, 2010c, p. 182, *com modificações*)²¹. O dinheiro é capaz, assim, de transformar todas as “capacidades essenciais” do homem em algo que elas, “em si mesmas”, não são, quer dizer, é capaz de transformar tudo “no seu *contrário*” (Idem, 2010c, p. 182). Segundo Marx, desta forma, o dinheiro é capaz de dar “*existência sensível, real*” àquilo que só existe enquanto representação, enquanto mero desejo. Mas a “*força verdadeiramente criadora*” do dinheiro também é responsável pela criação da “*demanda*”, apesar do fato de esta não se efetivar realmente para aquele que não é possuidor de dinheiro:

A *demanda* certamente existe também para aquele que não tem dinheiro, mas seu desejo é um mero ser da representação, que não tem nenhum efeito sobre mim, sobre um terceiro, sobre os outros; não tem nenhuma existência; desta forma, é para mim mesmo *irreal, carente de objeto*. (MARX, 2010c, p. 183)

Se um homem não possui dinheiro, suas vontades, necessidades etc. só podem existir, como salientou Marx, na esfera da representação. A partir dessa constatação, Marx diferencia a “*demanda efetiva, baseada no dinheiro*”, da demanda “*não-efetiva, baseada*

²¹ Optamos por substituir o termo “*exteriorizada*” da edição argentina, pelo termo *vendida*, uma vez que na edição alemã dos *Manuscritos econômico-filosóficos* o termo utilizado por Marx é “*veräussernden*”. A expressão “*exteriorizada*”, utilizada na edição argentina, acabaria por descaracterizar o verdadeiro sentido atribuído por Marx ao dinheiro: não se trata, pois, da exteriorização dos homens em um sentido ontológico, mas se trata, de fato, da *venda*, da alienação de seu próprio ser, de sua relação com um objeto *alienado*, e que ele estranhada.

em minha necessidade, minha paixão, meu desejo etc.”: a diferença entre ambas é a “diferença entre *ser* e *pensar*, entre a mera representação *existindo* em mim e a representação como *objeto real*, que existe para mim fora de mim” (Idem, 2010c, p. 183). Na sociabilidade na qual o homem e suas relações sociais estão estranhados no dinheiro, a satisfação das necessidades humanas permanece apenas enquanto representação, uma vez que para efetivá-las de fato é necessária a mediação do dinheiro e de sua “força *verdadeiramente criadora*”. Em Marx:

Se não tenho dinheiro para viajar, não tenho nenhuma *necessidade* real de viajar que possa se realizar. Se tenho uma *vocação* para estudar, mas não tenho dinheiro para isso, não tenho *nenhuma* vocação para estudar, ou seja, nenhuma vocação *efetiva, real*. Ao contrário, se não tenho realmente *nenhuma* vocação para estudar, mas tenho a vontade e o dinheiro, tenho uma vocação *efetiva* para isso. (MARX, 2010c, p. 183)

Desse modo, aquilo que caracteriza o ser dos homens, sua natureza, que é a capacidade de criar algo no mundo – e a partir dele –, encontra-se alienada e estranhada na *matéria morta* do dinheiro:

O *dinheiro* como *meio e capacidade* para converter a *representação em realidade* e a *realidade em mera representação* – meio e capacidade exterior, universal e que não provém do homem enquanto homem, tampouco da sociedade humana enquanto sociedade –, transforma tanto as *reais capacidades essenciais humanas e naturais* em representações meramente abstratas e, por isso, em *imperfeições*, quimeras angustiantes, assim como, por outro lado, converte as *imperfeições e as quimeras reais*, as capacidades essenciais realmente impotentes, que existem apenas na imaginação do indivíduo, em *capacidades essenciais e capacidades reais*. Já segundo esta determinação, o dinheiro é a inversão universal das *individualidades*, que se transformam em seu contrário e que adiciona às suas propriedades características contraditórias. (MARX, 2010c, p. 183-184)

Aparecendo como “poder que tudo *inverte*”²², o dinheiro contradiz a “*essência*” dos homens e de suas relações:

Dado que o dinheiro, enquanto conceito de valor existente e ativo, confunde e embaralha todas as coisas, assim ele é também a *confusão* e a *troca* universal de todas as coisas, por isso, [o dinheiro] é o mundo da inversão, a confusão e a troca de todas as qualidades naturais e humanas. (MARX, 2010c, p. 184)

²² “Transforma a fidelidade em infidelidade; o amor, em ódio; o ódio, em amor; a virtude, em vício; o vício, em virtude; o servo, em senhor; o senhor, em servo; a estupidez, em inteligência; a inteligência, em estupidez” (MARX, 2010c, p. 184).

Ao “obrigar com que todas as coisas contrárias se abracem”, o dinheiro transforma o mais covarde dos homens no mais valente; a impotência se converte em potência; aquilo que existe apenas como representação é transformado em algo objetivo. O dinheiro aparece também como a verdadeira “essência genérica” dos homens, de modo que todas as capacidades e atributos humanos aparecem como propriedades do dinheiro, nele estão alienados. Trata-se, pois, do ponto de culminação e de decadência da relação entre o trabalho e a propriedade privada capitalista. Mészáros (2016) chama a atenção para o movimento de transição da “alienação política” à “alienação econômica” nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Em síntese, para nosso comentador, a propriedade privada se desenvolve, partindo de sua condição parcial (a propriedade da terra, por exemplo) até chegar a seu estágio universal, no qual chega à alienabilidade da terra, colocada como questão central para indústria e o capital industrial, como vimos na seção anterior. Essa transição da forma parcial à universal (“da personificação à despersonalização, das limitações e mediações políticas à liberdade e imediatez econômica”) é caracterizada pela *tendência* da “transferência da capacidade mediadora da política para um fator econômico”, que é identificado como o *dinheiro*. Esse movimento revela também que a “unidade original”, o *homem* – escondida pela propriedade feudal – dividiu-se entre a *propriedade* e o *trabalho*, cuja função mediadora é assumida pelo dinheiro.

Apesar de descrever esse processo de inversão e tergiversação do ser real do homem pelo dinheiro, Marx afirma que ele só pode ser efetivamente *homem* quando capaz de se relacionar humanamente com outro homem, influenciando-os e produzindo neles “um efeito encorajador”, trocando “amor somente por amor, confiança somente por confiança”, ou sendo capaz de gozar da arte apenas enquanto homem artisticamente formado. No início deste manuscrito, ao tratar dos “*sentimentos*, paixões etc. do homem” como determinações “verdadeiramente *ontológicas*”, como “afirmações essenciais (naturais)” do ser do homem, e não apenas enquanto determinações meramente antropológicas, Marx afirma que tais determinações só se confirmam “realmente [para os homens] pelo fato de que seu *objeto* é *sensível* para eles”. Assim, pois:

[...] a forma de sua afirmação não é em absoluto uma única e a mesma [forma], mas, pelo contrário, é a forma peculiar de afirmação [que] constrói a peculiaridade de sua existência, de sua vida; a forma como o objeto é para elas [as determinações] é a forma particular de seu *desfrute*. (MARX, 2010c, p. 179)

A afirmação sensível do objeto, o seu desfrute, é a “superação imediata do objeto em sua forma independente (comer, beber, trabalhar um objeto etc.), é a afirmação do objeto” (Idem, 2010c, p. 179). É precisamente esta forma peculiar, específica, de afirmação do homem no mundo, a sua autoatividade no mundo – que se manifesta de forma mais elaborada através da indústria desenvolvida, como vimos anteriormente no capítulo anterior.

As consequências subjetivas do domínio do dinheiro se manifestam, por exemplo, na naturalização de desejos, caprichos e fantasias artificiais, dos quais o homem é tornado escravo. A naturalização do estranhamento do homem, da concorrência, da arbitrariedade e do egoísmo, é oriunda do *idealismo* da propriedade privada que impede o homem humanizar-se ou realizar-se plenamente como ser genérico, e o próprio produtor é tornado escravo do dinheiro, devendo, pois, se submeter aos caprichos e a necessidade egoísta dos demais, exigindo a contrapartida quantitativa que corresponde ao seu trabalho, a sua produção. No dinheiro é subsumido o verdadeiro ser das coisas, e assim também acontece com as “capacidades essenciais do homem”, ou seja, com o trabalho. O que o dinheiro garante para o homem não é nada além do que sua própria servidão, já que “todo o outro é, por certo, seu servo, e se eu possuo o senhor [o dinheiro], possuo o servo e não necessito deste” (Idem, 2010c, p. 160), ainda que este seja o meio através do qual um homem é tornado capaz de tudo criar e comprar. O que nos parece correto deduzir do argumento de Marx é que o poder de tudo comprar do dinheiro é tornado o verdadeiro objetivo a ser alcançado pelos homens, e não os objetos e as coisas que pode comprar. A ganância, o “domínio” sobre o senhor, sobre o poder do dinheiro, é o que une todas as atividades e todos os desejos do homem. No estranhamento do dinheiro, até mesmo o capitalista está subordinado a um poder que *estranho* e, do mesmo modo que o ser do trabalhador estranha a si mesmo e as potências do gênero humano, o capitalista também “só conhece a realização das *capacidades essenciais humanas* como a realização de um não-ser, de seu capricho e de seus pensamentos arbitrariamente bizarros” (Idem, 2010c, p. 167). A riqueza socialmente produzida pelo trabalho, que chega à forma do dinheiro e domina os homens como uma potência estranha que tudo transforma no seu oposto, faz dos homens imediatamente senhores e escravos, e essa potência mesma é, ao mesmo tempo, “generosa e infame, inconstante, arrogante, vaidosa, refinada, educada, espirituosa” (Idem, 2010c, p. 167).

A emancipação humana em relação ao domínio do dinheiro só pode ser alcançada, de fato, com a superação da propriedade privada capitalista e do trabalho estranhado que a engendra. A alienação e o estranhamento do homem no trabalho, a condição de servidão na qual se encontra o trabalhador, é o que sustenta a “condição de servidão de toda a humanidade”, pois “todas as demais relações de servidão são apenas modificações e consequências” da relação alienada e estranhada que os homens estabelecem com o trabalho, com seu produto, com o gênero e entre eles próprios.

4 CRÍTICA DA ESPECULAÇÃO HEGELIANA E AS INSUFICIÊNCIAS DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE FEUERBACH

Quando Marx inicia o manuscrito *Crítica da dialética hegeliana e da filosofia em geral*, que encerra o último caderno dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ele afirma que é chegada a hora de dar alguns esclarecimentos acerca da filosofia hegeliana. A questão formulada por Marx sobre “qual atitude assumir a respeito da *dialética* hegeliana” sinaliza para o acerto de contas que se inicia nas páginas seguintes. Logo nas primeiras páginas é assinalada a insuficiência da “crítica” dos neohegelianos, como Bruno Bauer e Strauss, à Hegel. Segundo Marx, a falta de conhecimento tanto acerca da filosofia hegeliana, quanto da “crítica moderna” a ela empreendida, é o que os impediria de avançar para além dos limites do sistema e da lógica hegelianas. Aliás, como apontado por Lukács (2009) em relação à Bruno Bauer, a “filosofia da autoconsciência” por ele proposta deveria ser entendida como “uma degenerescência da filosofia hegeliana, como um recuo em face da grandeza de Hegel. E não é por acaso que este recuo se manifeste precisamente sob a forma de uma fidelidade acrítica diante do idealismo hegeliano” (LUKÁCS, 2009, p. 192-193).

Diferentemente de Bauer, Marx contrasta a crítica de Lüdwig Feuerbach à especulação hegeliana. Feuerbach foi o único que, segundo Marx, manteve uma postura séria e verdadeiramente crítica diante de Hegel, e um de seus principais méritos foi ter demonstrado que “a filosofia não é outra coisa que a religião expressa no pensamento e desenvolvida intelectualmente; outra forma e maneira de existência do estranhamento da essência humana; por isso, deve ser condenada” (MARX, 2010c, p. 187). Diante dos neohegelianos, Feuerbach expôs a “conduta totalmente acrítica consigo mesma” da autoproclamada “crítica pura”. Para Marx, Feuerbach também foi o responsável por demonstrar a contradição existente na filosofia hegeliana “entre a negação e a negação, que pretende ser o absolutamente positivo e o positivo baseado em si mesmo e fundado positivamente em si mesmo” (Idem, 2010c, p. 187).

Diferentemente dos outros epígonos neohegelianos, Feuerbach foi o único crítico de Hegel que estabeleceu “uma relação *séria e crítica* com a dialética hegeliana”, e foi também quem fez descobertas relevantes nesse campo. Ele é apontado por Marx como quem verdadeiramente teria chegado mais próximo de superar as antinomias da “velha filosofia”. Para Marx, “à magnitude de sua contribuição [de Feuerbach] e a simplicidade com a qual a apresenta ao mundo se opõe, notavelmente, a reação contrária” (Idem, 2010c, p. 187). Ele compreendeu que Hegel parte da alienação da substância, que é para ele o infinito e o universal abstrato, e parte também da abstração absoluta e rígida, para

em seguida postular o finito, isto é, o real, sensível e particular, superando, assim, o infinito: a filosofia é a superação da religião e da teologia que se encontravam no ponto de partida. Por último, ocorreria uma última superação, a saber, do positivo, do real e particular postulado anteriormente. Desse modo, Hegel estabelece novamente aquela abstração inicial – a religião e a teologia numa forma agora *racionalizada*. Assim, Feuerbach compreende a negação da negação anteriormente descrita como a “contradição da filosofia consigo mesma, como a filosofia que afirma a teologia (transcendência, etc.), depois de tê-la negado; [e] conseqüentemente, afirma [a abstração] opondo-se a si mesma” (Idem, 2010c, p. 187-188).

O autor de *A essência do cristianismo* também é apontado por Marx como o “fundador do *verdadeiro materialismo* e da *ciência real*, já que Feuerbach toma a relação social ‘do homem com o homem’ como o princípio básico da teoria”. Aqui nos deparamos com uma questão: nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx atribuiu à Feuerbach conquistas suas. Sobre a última afirmação de Marx, é necessário assinalarmos para o que foi indicado por Rodrigo Maciel Alckmin (2003): é preciso “dimensionar a assimilação que Marx faz da crítica à especulação instaurada por Feuerbach e o seu remetimento ao ser objetivo” (ALCKMIN, 2003, p. 12), de modo que sejam evidenciados os limites de tal assimilação. Nas palavras de Alckmin: “Torna-se pertinente a pergunta acerca da carência da dimensão social na obra de Feuerbach, ou seja, é preciso esclarecer até que ponto a existência de um naturalismo está, realmente, delineada nesse autor” (Idem, 2003, p. 12).

Como corretamente apreendido por Lukács (2009), é mérito de Marx a constatação e o anúncio da “prioridade do ser material em relação à consciência, do ser econômico-social em relação à consciência social” (LUKÁCS, 2009, p. 194) e, diferenciando-se de Hegel, ele afasta “todo elemento lógico-dedutivo” da ontologia, além de afastar também “no plano da evolução histórica, todo elemento teleológico” (Idem, 2009, p. 227). Na ontologia marxiana, assinala Lukács:

[...] o ponto de partida não é dado nem pelo átomo (como nos velhos materialistas), nem pelo simples ser abstrato (como em Hegel). Aqui, no plano ontológico, não existe nada análogo. Todo existente deve ser sempre objetivo, ou seja, deve ser sempre parte (movente e movida) de um complexo concreto. (LUKÁCS, 2009, p. 227)

Para Lukács, essa nova posição diferencia Marx também do velho materialismo: em Marx a consciência não é “carente de força”; além de refletir a realidade, ela torna

possível que se intervenha nela para modificá-la, tornando evidente, segundo Lukács, que “a consciência tem um real poder no plano do ser” (Idem, 2009, p. 228). Nessa passagem, destacamos o mérito de Lukács em rebater os equívocos de diversos intérpretes de Marx que tratam a consciência em Marx como um elemento de “menor valor ontológico”. Ainda que seja um produto tardio do desenvolvimento do ser social, ela não é desconsiderada por Marx. Dessa concepção, pois, derivam duas “consequências fundamentais” para a ontologia: em Marx, quando concebido em seu conjunto, o ser “é visto como um processo histórico”; e, compreendidas como “formas de ser, determinações da existência”, as categorias são tratadas como “formas moventes e movidas da própria matéria”, e não mais como meros “enunciados sobre algo que é ou que se torna” (Idem, 2009, p. 227).

Portanto, neste capítulo trataremos dos elementos da crítica de Marx direcionada ao trabalho abstrato e ao conceito de alienação em Hegel, além de elementos da crítica de Feuerbach à filosofia hegeliana. O objetivo desse capítulo é a compreensão e demonstração do modo como o pensamento hegeliano foi criticado por ambos os autores, mas ressaltando que foi Marx quem verdadeiramente conseguiu superar as antinomias da filosofia hegeliana através da crítica fundamentada na descoberta e elucidação dos pressupostos ontológicos do ser social e da crítica da economia política, destacadas nos capítulos dois e três desta dissertação.

4.1 TRABALHO DO ESPÍRITO E IDENTIDADE SUJEITO-OBJETO EM HEGEL

É necessário compreendermos o modo como se dá em Hegel a relação do homem com o mundo objetivo e com sua própria essência – compreendida pelo autor da *Fenomenologia* como o espírito absoluto e que persegue a si mesmo. Ambos são convertidos em “objetos estranhos” porque *exteriores* ao espírito e à consciência-de-si, à subjetividade e ao sujeito. Nos interessa destacar aqui a posição crítica de Marx diante do autor da *Fenomenologia*, o que nos revela a originalidade da crítica marxiana a Hegel, que vai além dos limites da crítica de Feuerbach ao filósofo idealista.

De acordo com Marx, Hegel compreendeu todas as formas de objetivação dos homens – desde as formas sensíveis até a religião e o Estado – como “seres *espirituais*”, e o *espírito* como a “*verdadeira* essência do homem”. Sua verdadeira forma é o “espírito

pensante, o espírito lógico, especulativo” (MARX, 2010c, p. 191-192). No sistema hegeliano, todos os objetos são tratados como meros “pensamentos e movimentos do pensamento” que busca a si mesmo, e aí se encontra, segundo Marx, a “*Fenomenologia* de forma latente, como germe e potência”. Nos comentários de Marx sobre o sistema filosófico de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, a consciência – que aqui ainda não foi diferenciada como consciência abstrata, alienada (como a objetividade e o objeto), ou como consciência-de-si, como espírito absoluto (como a subjetividade e o sujeito) – possui lugar de destaque e, de acordo com Marx, em Hegel, é a consciência-de-si quem postula os objetos de seu saber, com os quais ela vai se relacionar e confirmar a si própria, e “o modo como a consciência existe” e como pode existir “algo para ela, é o seu *saber*”. Em Hegel, portanto, o saber é “o único ato” que importa para a consciência, e “algo se volta para ela na medida em que ela *conhece* este *algo*”:

O saber é a sua única conduta objetiva. Conhece a nulidade do objeto, quer dizer, não a diferencia do objeto com relação a ela, o não-ser do objeto para ela, pelo fato de que conhece o objeto como sua *autoalienação* [*Selbstentäusserung*], quer dizer, se conhece – o saber como objeto – pelo fato de que o objeto é apenas a *aparência* de um objeto, um engano, sua essência não é outra coisa que o saber mesmo que se enfrenta a si próprio e, por isso, enfrenta uma *nulidade*, algo que não tem *nenhuma* objetividade fora do saber; ou o saber sabe que ele, relacionando-se com um objeto, está apenas *fora* de si, se aliena; que ele *mesmo aparece* para si apenas como objeto, ou que isso que aparece para ele como objeto é somente ele mesmo. (MARX, 2010c, p. 201)

No sistema de Hegel, a consciência individual, ao encarar um objeto, encara uma “nulidade”, isto é, encara algo que só aparentemente pode possuir existência objetiva e que independe da consciência que sobre ele se projeta, buscando apreender sua verdadeira essência. No sistema hegeliano, só aparentemente o objeto tem uma natureza distinta da *consciência-de-si* e do *espírito*. Superada essa aparência, a coisa está para a consciência e o objeto serve a ela. Quando a consciência “anuncia a *certeza* sensível como verdade absoluta”, isto é, mesmo quando o objeto é anunciado pela consciência como *ser-para-si*, ele imediatamente “desvanece e passa ao seu contrário: ao ser que ao outro se abandona”. O ato de encarar o objeto possui um sentido positivo, uma vez que “aquela *nulidade* do objeto é precisamente a *autoconfirmação* da não-objetividade e da *abstração* de si mesmo” (Idem, 2010c, p. 201), isto é, da abstração da consciência. Desse modo, para Hegel, a nulidade do objeto tem, para a consciência mesma, um caráter positivo, uma vez que “a consciência *conhece* essa nulidade, a essência objetiva, como sua *autoalienação* [*Selbstentäusserung*]; porque ela sabe que a nulidade somente é através de

sua autoalienação [*Selbstentäusserung*]” (Idem, 2010c, p. 201). Estes são os aspectos destacados por Marx acerca da superação do objeto da consciência em Hegel e da transição da consciência para a consciência-de-si: inicialmente, o objeto se apresenta à consciência em vias de desaparecer, e a sua objetividade, isto é, sua *coisidade*, é mero produto da consciência-de-si alienada; nas palavras de Marx, é a “alienação [*Entäusserung*] da consciência-de-si que postula a *coisidade*”.

4.1.1 A crítica marxiana do trabalho abstrato em Hegel

Sobre a *Fenomenologia do Espírito*, Marx afirma que ela traz uma “crítica oculta” que não tem clareza a respeito de si mesma e é, por isso, também mistificadora. Concebendo o objeto como consciência abstrata, e ele é em si apenas um “fator de diferenciação da consciência-de-si”, temos o *saber absoluto* como consequência do movimento de “identidade da consciência-de-si com a consciência”, isto é, da relação de identidade entre o sujeito e o objeto, entre a subjetividade e objetividade. O objeto – a consciência abstrata, alienada – serve a um único propósito: a confirmação da consciência-de-si, do sujeito, da subjetividade e do espírito.²³ Em Hegel, a exterioridade – ou a objetividade, a *coisidade* – deve ser compreendida, como vimos, com o “sentido de alienação [*Entäusserung*], de uma falta, de um defeito que não deve ser; dado que o verdadeiro é ainda a ideia” (Idem, 2010c, p. 211). O homem só possui validade como ser espiritualista e não objetivo, e os objetos exteriores a ele e com os quais se relaciona são produtos da alienação do espírito que não possuem objetividade que independa dessa consciência. O objeto deve ser superado no sujeito, dissolvendo-se nele, uma vez que aquela objetividade fora caracterizada como uma “relação estranhada do homem que não se reconhece com a essência humana, com a consciência-de-si” (Idem, 2010c, p. 194).

A essência alienada do homem – o espírito – deve ser reapropriada através da superação daquela abstração que, para Hegel, é o objeto, a objetividade posta no mundo. Desse modo, a superação daquela alienação inicial é igualmente abstrata, na medida em que pretende dissolver no pensamento aquilo que possui existência objetiva. A superação da alienação, além de superação meramente pensada, é, ao mesmo tempo, a “superação” daquela objetividade e a reincorporação da consciência alienada – do objeto – pela

²³ Como afirmado por Lukács, trata-se de um momento no qual a “grande epopeia da história universal em seu conjunto é narrada como processo consumado” (LUKÁCS, 2018a, p. 655).

consciência-de-si, ou seja, pelo sujeito. Essa é, segundo Marx, a “totalidade dos momentos” do movimento da consciência, e o objeto é convertido em uma “essência espiritual” que deve, por sua vez, ser convertido agora em verdade para a consciência.

Vejamos como Lukács (2018a) compreendeu a questão. Em Hegel, a “consciência natural e comum do indivíduo” é o ponto de partida efetivo do movimento de ascensão da consciência e da experiência individual até a consciência e a experiência genéricas. Para esse indivíduo, “no plano imediato”, a sociedade lhe aparece como algo dado, pronto, “acabado em todas as suas formas”, e que existe com total independência dele. Esse indivíduo comum empenha-se “individualmente para chegar da percepção imediata da realidade objetiva à sua racionalidade”, percorrendo assim “todos os estágios da história anterior da humanidade”. Mas ele, ressalta Lukács, “*ainda não* as percorre como história conhecida, mas como uma série de destinos humanos distintos”. Esse movimento de alcance da racionalidade pela consciência individual explicita-se no fato de que o indivíduo conhece a realidade, o “caráter efetivo da sociedade”, e a história “como algo feito de forma coletiva pelos próprios homens”, de modo gradativo, quer dizer, percorrendo os estágios da história anterior da humanidade (LUKÁCS, 2018a, p. 611). Através desse movimento gradual de compreensão da realidade social e da história como resultados da ação coletiva dos homens, “a consciência ingressa no segundo círculo de apropriação das experiências genéricas”, pois agora ela conhece a história como “história *real*, a sociedade e seu desenvolvimento não mais como coisa morta ou destino misterioso, mas como produto da atividade, da práxis dos próprios homens”. Tal conhecimento, afirma Lukács, só pode ter importância decisiva para a consciência que ascendeu ao “conhecimento efetivo da essência da sociedade e da história” se ela “percorrer *mais uma vez* todo o processo de desenvolvimento do gênero” – e essa consciência individual precisa percorrê-lo novamente. Este é, de acordo com Lukács, o “segundo estágio, que trata igualmente de toda a história desde os primórdios até o presente, com a história *real* em sua totalidade social concreta” (Idem, 2018a, p. 610).

O modo pelo qual a consciência chega ao “estágio do conhecimento absoluto” perpassa pela “apropriação do conjunto das experiências genéricas mediante o conhecimento da história real” pelo indivíduo. Ao atingir esse “estágio supremo” – o do conhecimento absoluto, ou melhor, do *saber* absoluto –, “a consciência faz, então, uma *retrospectiva* de toda a história até então”: ela toma conhecimento, ordena e reúne “os momentos da verdade absoluta, por meio das quais o espírito chegou ao conhecimento

adequado de si mesmo” (Idem, 2018a, p. 611). Lukács continua, afirmando que “a consciência obtém, segundo Hegel, o conhecimento adequado das *leis do movimento* da história, o conhecimento da dialética da realidade” (Idem, 2018a, p. 611). Nos dois primeiros estágios a dialética “dominou apenas objetivamente a marcha da história”, enquanto que no terceiro estágio ela aparece “como propriedade da consciência, como conhecimento”, que não é um “resultado pronto”, pois os “resultados finais” aos quais essa consciência chega, só podem ser formulados abstratamente ao se conhecer “o caminho que o levou a eles”. A respeito disso, Lukács afirma que, “no terceiro estágio, é absolutamente necessário que a retrospectiva histórica abranja *toda* a história precedente. Aqui repete-se, portanto, pela terceira vez, o curso histórico” (Idem, 2018a, p. 611). Mas “neste caso”, completa, “*não é mais* a história real, mas uma síntese dos esforços da humanidade por compreender adequadamente a realidade” (Idem, 2018a, p. 611-612). Esse esforço de síntese da consciência tem na arte, na religião e na filosofia os exemplos das “grandes etapas desse caminho do conhecimento intelectual adequado do mundo, do conhecimento da dialética como força motriz de todos os momentos, tanto da consciência como da realidade objetiva” (Idem, 2018a, p. 612).

A crítica de Marx é que, para Hegel, a alienação e o estranhamento não são compreendidos como a objetivação desumana que o homem realiza em detrimento de si mesmo, mas apenas como ato de objetivação em oposição ao pensamento, ao espírito absoluto, e aqui temos a primeira negação presente no sistema hegeliano: os objetos são a negação do pensamento e do espírito que deve retornar para si, caracterizando uma segunda negação – ou melhor, a negação da negação. Ainda de acordo com Marx: “Hegel diz que aqui se encontra, ao mesmo tempo, o outro fator, a saber, que a consciência superou e, ao mesmo tempo, reincorporou dentro de si essa alienação e objetividade, portanto, está em *ser-outro tal como consigo mesma*” (MARX, 2010c, p. 201). Este seria precisamente o segundo momento da alienação, um momento *positivo*: a negação daquela primeira negação; o retorno da consciência ao seu estado *puro*.

4.1.2 Crítica da identidade entre sujeito e objeto em Hegel

Sobre os “momentos *positivos* da dialética hegeliana”²⁴ anteriormente indicados, considerados por Marx no final do terceiro manuscrito, temos o seguinte: Hegel compreendeu o trabalho apenas como um ato formal e abstrato, uma vez que para Hegel o próprio homem é ser abstrato pensante, é consciência-de-si. Dessa concepção formal e abstrata do trabalho e da objetivação, Hegel só poderia postular a superação dessa alienação convertendo-a no ato que confirma essa alienação. Em Hegel toda auto objetivação e autoprodução é autoalienação e estranhamento-de-si, e esse movimento é compreendido pelo filósofo idealista como “*expressão absoluta da vida humana*”. Já na apropriação do objeto, momento no qual a objetividade é dissolvida, Hegel teria compreendido aí um movimento positivo de auto aquisição do homem, como realização do retorno do espírito a si mesmo. Compreendido em sua forma abstrata “como dialética”, o duplo movimento acima descrito – a auto objetivação como autoalienação e estranhamento-de-si (a negação) e a auto aquisição como realização do homem (negação da negação) – aparece “como a *vida verdadeiramente humana*” e, sendo “uma abstração, uma alienação da vida humana”, possui o “valor de um *processo divino*, mas entendido como processo divino do homem – um processo que sofre sua própria essência distinta dele, abstrata, pura, absoluta” (Idem, 2010c, p. 206). Esse processo, pois, precisa ser levado adiante por um sujeito que só se manifesta como resultado daquele movimento. Nas palavras de Marx: “Este resultado é o sujeito que se conhece a si mesmo como consciência-de-si absoluta; é, conseqüentemente, *Deus, o espírito absoluto, a ideia que se conhece a si mesma e que é ativa*” (Idem, 2010c, p. 206). Se o sujeito é a *ideia, espírito absoluto* ou *Deus*, por sua vez, “o homem real e a natureza real são convertidos em simples predicados, em símbolos desse homem irreal oculto e dessa natureza irreal” (Idem, 2010c, p. 206). Como consequência, se estabelece aí uma “inversão absoluta” na qual “sujeito e predicado” se relacionam:

[...] um *sujeito-objeto místico* ou a *subjetividade que se estende sobre o objeto*, o *sujeito absoluto* como um *processo*, como um sujeito que se *aliena* e que retorna a si daquela alienação e o *sujeito* como esse processo; o puro círculo *infatigável* sobre si mesmo. (MARX, 2010c, p. 207)²⁵

²⁴ Nas palavras de Lukács, Marx demonstra “como e por que Hegel”, apesar dos equívocos e das mistificações idealistas de sua filosofia, foi capaz de “formular determinações reais e essenciais da realidade objetiva em geral”, e Lukács afirma, inclusive, que a dialética hegeliana se torna a “precursora imediata da dialética materialista”, sobretudo porque Hegel corretamente compreendeu corretamente o “trabalho como processo de autoprodução do homem, do gênero humano” (LUKÁCS, 2018a, p. 207).

²⁵ Nas palavras de Lukács (2018): “Portanto, para Hegel, a história real se desenrola de tal maneira que tem um ‘portador’ abstraído, mistificado, fictício, que obviamente só pode ‘fazer’ a história de modo abstrato,

Hegel identificou o sujeito e a subjetividade com a consciência-de-si, e o objeto e a objetividade com a “consciência alienada”, abstrata, como “realidade essencial alienada do homem”. Em Hegel, o objeto e a objetividade, enquanto ainda não forem dissolvidos no sujeito (consciência-de-si), são tratados como expressões abstratas, irreais, da consciência-de-si, são sua abstração, sua *negação* (Idem, 2010c, p. 207). Por isso a “superação da alienação” em Hegel não pode ser nada além de mera “superação abstrata, sem conteúdo, daquela abstração sem conteúdo, a negação da negação” (Idem, 2010c, p. 207). Em síntese, o espírito absoluto é concebido como o sujeito de uma ação que na realidade cabe aos próprios homens e, assim como os demais objetos, os homens são compreendidos também como formas de manifestação do espírito, da consciência que sabe sobre si mesma e é, por isso, consciência-de-si. Outro elemento criticado por Marx diz respeito ao “papel singular” da *Aufhebung* hegeliana, e que implica numa concepção de que “a negação e a conservação, a afirmação, estão ligadas”. De acordo com Marx: “Na *Filosofia do Direito* de Hegel, o *direito privado* superado = a *moral*, a moral superada = *família*, a família superada = *sociedade burguesa*, a sociedade burguesa superada = *Estado*, o Estado superado = *a história universal*” (Idem, 2010c, p. 203). A questão, para Marx, é que, “na *realidade*, o direito privado, a moral, a família, a sociedade burguesa, o Estado, etc., permanecem, eles apenas se converteram em *momentos*, em existências e modos de ser do homem, que não têm validade isolados, se dissolvem e se engendram alternativamente, convertidos em *momentos do movimento*” (Idem, 2010c, 203). Em Hegel, só tem validade a minha existência *filosófica*, seja ela natural, jurídica, artística etc. A essência móvel do ser se manifesta na filosofia:

Em sua existência real, efetiva, esta essência *móvel* está oculta. Só se manifesta, se revela, na filosofia, e por isso minha existência religiosa verdadeira é minha existência *filosófico-religiosa*; minha existência política verdadeira, minha existência *filosófico-jurídica*; minha existência natural verdadeira, a existência *filosófico-natural*; minha existência artística verdadeira, a existência *filosófico-artística*; minha existência *humana* verdadeira, minha *existência filosófica*. Do mesmo modo, é a verdadeira existência da religião, do Estado, na natureza, da arte: a *filosofia* da religião, da natureza, do Estado, *da arte*. (MARX, 2010c, p. 203)

mistificado, fictício. O processo real, as determinações reais do processo, pois, só podem – diríamos – insinuar-se na construção por alguma porta dos fundos” (LUKÁCS, 2018, p. 708). Lukács conclui o comentário afirmando que é o “fato de esses elementos reais se tornarem predominantes na exposição das etapas concretas, das transições concretas do processo, [que] constitui o caráter contraditório fundamental da dialética hegeliana” (Idem, 2018, p. 708).

Assim é colocado por Marx o problema da “superação” hegeliana:

[...] se somente a filosofia da religião, etc., é a verdadeira existência para mim, então sou também verdadeiramente religioso apenas como *filósofo da religião*, e assim nego a religiosidade *real* e o homem religioso *real*. Porém, ao mesmo tempo, eu os *confirmo*, em parte dentro de minha própria existência ou no interior da existência estranha que lhes contraponho, já que esta é apenas sua expressão *filosófica*; em parte em sua forma originária particular, pois valem para mim como o ser-outro apenas *aparente*, como alegorias, formas ocultas sob invólucros sensíveis de sua própria existência real, quer dizer, de minha existência *filosófica*. [...] Do mesmo modo, a *qualidade* superada = *quantidade*; a quantidade superada = *medida*; a medida superada = *essência*; a essência superada = *fenômeno*; o fenômeno superado = *realidade*; a realidade superada = *conceito*; o conceito superado = *objetividade*; a objetividade superada = *ideia absoluta*; a ideia absoluta superada = *natureza*; a natureza superada = *espírito subjetivo*; o espírito subjetivo superado = espírito objetivo *moral*; o espírito moral superado = *arte*; a arte superada = *religião*; a religião superada = *saber absoluto*. (MARX, 2010c, p. 203-204)

Esta superação é, “por um lado, uma superação da essência pensada”. O pensamento, afirma Marx, “se imagina ser imediatamente o oposto de si mesmo”, quer dizer, pretende ser “*realidade sensível*”, e, por isso, sua ação é para ele uma “ação *real sensível*”. Assim essa superação meramente pensada e imaginada, além de acreditar que é capaz de permitir que o objeto “exista” na realidade, ela também acredita ter “superado realmente” o objeto, encarado como simples “momento do pensamento”, do espírito. Com a conversão do objeto em um “momento do pensamento” para o pensamento, ele confirma a si próprio, confirma a subjetividade – a consciência-de-si – e sua natureza abstrata, meramente imaginada.²⁶ Nesse sentido, destaca-se novamente o fato de que em Hegel o objeto não possui independência em relação ao sujeito, servindo apenas como meio através do qual o último confirma a si mesmo, ou seja, que confirma o movimento do espírito absoluto, agora restaurado em si mesmo. Por isso, afirma Marx, “a existência que Hegel *supera* na filosofia não é a religião, o Estado ou a natureza *reais*, mas a própria religião como um objeto do saber; o *dogmatismo*, assim também como a *jurisprudência*, a *ciência do Estado*, a *ciência da natureza*” (Idem, 2010c, p. 204-205). De acordo com Marx, assim “temos todas as ilusões da especulação reunidas”:

Em primeiro lugar: a consciência, a consciência-de-si, está *junta de si* em seu *ser-outro enquanto tal*. Por isso – se não fazemos aqui abstração da abstração hegeliana, e no lugar da consciência-de-si pusermos a

²⁶ “[...] por outro lado, como o objeto se converteu para o pensamento em um momento do pensamento, é também para ele, em sua realidade, uma autoconfirmação de si mesmo, da autoconsciência, da abstração” (MARX, 2010c, p. 204).

autoconsciência do homem – está *junta de si* em seu *ser-outro enquanto tal*. Isso implica, por um lado, que a consciência – o saber como saber, o pensamento como pensamento – pretende ser imediatamente o *outro* de si mesma, sensibilidade, realidade, vida; o pensamento que se supera no pensamento (Feuerbach). Este aspecto está aqui implícito na medida em que a consciência, enquanto consciência apenas, não tem seu impulso na objetividade alienada, mas na *objetividade enquanto tal*. (MARX, 2010, p. 201-202)

Marx indicou que em Hegel a alienação da consciência não tem apenas um sentido negativo, e ela possui sentido também positivo: a alienação é a postulação da consciência como objeto, e a consciência deve reincorporar a si mesma ao tornar-se ela objeto de si, superando assim aquele primeiro movimento da alienação. Marx indicou também que, para Hegel, não é o “caráter *determinado* do objeto” o que é “chocante” e o que pode ser caracterizado como estranhamento, mas sim o caráter objetivo do objeto, isto é, sua *objetividade*, sua existência concreta e que independe da consciência. Por isso, afirma Marx:

A apropriação da essência objetiva estranhada, ou a superação da objetividade sob a determinação do estranhamento [*Entfremdung*] – que deve ir além da estranheza indiferente até o estranhamento [*Entfremdung*] real e hostil – tem, para Hegel, simultaneamente, e inclusive principalmente, o significado de superar a *objetividade*. (MARX, 2010c, p. 200)

O autor da *Fenomenologia* não compreendeu o estranhamento do homem como uma expressão da alienação concreta, real, da vida humana, e que se reflete, assim, no “saber e no pensamento”. Para Hegel, sucede o exato oposto: “[...] o estranhamento [*Entfremdung*] real, que se manifesta concretamente, é, antes de mais nada, apenas a manifestação do estranhamento [*Entfremdung*] da essência humana real, da consciência-de-si” (Idem, 2010c, p. 195). A fenomenologia é, portanto, a ciência que se encarrega de compreender esse “fato”, segundo o qual “toda reapropriação da essência objetiva estranhada” deve se manifestar como uma “encarnação da consciência-de-si”, e o “homem que assume sua essência é apenas a consciência-de-si que assume sua essência objetiva” (Idem, 2010c, p. 195).

Como afirmado por Marx, Hegel tratou da autoprodução ou auto objetivação dos homens apenas de um ponto de vista formal e abstrato.²⁷ Por esse modo de operar na apreensão da complexidade do ser, Marx afirma que, em Hegel:

²⁷ “Primeiro ponto. Concepção *formal* e *abstrata* do ato de autoprodução ou de auto objetivação do homem” (MARX, 2010c, p. 207).

[...] a atividade de auto objetivação plena de conteúdo, vital, sensível, concreta, se converte em sua pura abstração, em *negatividade absoluta*, uma abstração que, por sua vez, é fixada como tal e é pensada como uma atividade independente, como a atividade por antonomásia. (MARX, 2010c, p. 207).

Em síntese, essa atividade existe por seus próprios atributos místicos; o espírito existe, portanto, em-si e para-si mesmo, e nesse sentido ele é absoluto. Desdobrando a crítica, Marx assinala então que a “assim chamada negatividade não é mais do que a forma *abstrata, sem conteúdo*, daquele ato real vital”, de modo que, conseqüentemente, “seu conteúdo só pode ser também um mero conteúdo *formal*, produzido pela abstração de todo conteúdo” (Idem, 2010c, p. 207), e a negação da negação hegeliana se revela, assim, como a negação do próprio homem. Em Hegel, portanto, “a negação da negação é, na verdade, não a confirmação do ser verdadeiro”, que se daria através de uma suposta “negação do ser aparente” como ser objetivo, mas se trata, em realidade, da “confirmação do ser aparente ou do ser alienado de si em sua negação” ou, em outros termos, “a negação desse ser aparente como um ser objetivo que habita fora do homem e que é independente dele, e sua transformação no sujeito” (Idem, 2010c, p. 203).

Ainda seguindo as considerações de Marx, outra confusão hegeliana diz respeito a sua compreensão de que tanto a “*humanidade da natureza*” quanto a “*natureza produzida pela história*” são produtos do espírito abstrato, e não foram compreendidas como produtos da autoatividade do homem. Desse modo, tais produtos são apresentados como produtos do espírito e como “*essências do pensamento*”, como seres do pensamento. Segundo Marx, “o homem consciente-de-si, na medida em que reconheceu e superou o mundo espiritual – ou a existência universal ou espiritual de seu mundo – como autoalienação, confirma novamente este mundo em sua forma alienada, e o toma como sua verdadeira existência, restaura-o, finge estar em *seu ser-outro enquanto tal junto de si*” (Idem, 2010c, p. 202). A consequência daí derivada é que, “após o reconhecimento da religião como um produto da autoalienação”, o homem “encontra-se, não obstante, confirmado na *religião como religião*” (Idem, 2010c, p. 202). De acordo com Marx, é aqui onde se encontra a gênese do “*falso positivismo de Hegel* ou de seu criticismo apenas *aparente*: aquilo que Feuerbach indicou como o pôr, o negar e o restaurar da religião ou da teologia – que, sem dúvida, deve ser compreendido de uma maneira mais geral” (Idem, 2010c, p. 202). Em Hegel, assinala Marx, o “homem religioso pode encontrar sua última confirmação” (Idem, 2010c, p. 205), e aqui Marx compreendeu corretamente o que foi indicado por Feuerbach. Como veremos posteriormente,

Feuerbach identificou que a especulação hegeliana é, na verdade, a forma racionalizada da religião, sobretudo do cristianismo.

Na crítica da economia política e com o “acerto de contas” com a filosofia hegeliana, Marx possibilitou que a natureza dos homens pudesse ser compreendida não mais pelas lentes do idealismo, mas tendo o próprio homem como parâmetro, cuja sensibilidade *humana* tem suas bases no próprio mundo material historicamente constituído pelos homens. É necessário salientarmos que concordamos com José Chasin (2009) quando de sua afirmação de que Marx buscou desvendar a “anatomia da sociedade civil pela crítica da economia política” (CHASIN, 2009, p. 79). Além de desvendar a natureza da propriedade privada – o trabalho estranhado –, Marx permitiu a compreensão da natureza do estranhamento para além da dimensão da produção propriamente dita, ou seja, o estranhamento como fenômeno cuja gênese está no trabalho alienado, mas que se “espalha” para outras instâncias da vida humana. Entretanto, além de nos permitir enxergar as consequências do trabalho estranhado, o outro aspecto crucial dos textos de 1844, como assinalado por Chasin, e que acompanha essa “terceira crítica instauradora”, é a elucidação do “pressuposto insuprimível” do ser social, dos “*homens ativos*”. Assim, do mesmo modo, Antonio José Lopes Alves (2012), assinala que:

Essa delimitação essencial ao pensamento marxiano desde os seus primeiros momentos, determinação objetiva do caráter do ente/processo existente é algo observável, juntamente com o talhe eminentemente *ativo* do comportamento dos indivíduos sociais, já nos *Manuscritos de 1844*, mas de modo mais concretizado e desdobrado nas *Ad Feuerbach* e na *Die deutsche Ideologie*. Coisa que não é abandonada na maturidade, mas ganha um conteúdo determinativo mais concreto, porquanto passe a integrar a decifração da *anatomia* do moderno modo de produção capitalista, na crítica da economia política. (ALVES, 2012, p. 13)

De sua análise e crítica do mundo da produção e das relações daí oriundas, resulta a superação de concepções que, por um lado, reduziam o ser dos homens ao movimento da propriedade privada capitalista, identificando na consolidação desta, a forma por excelência de exteriorização da essência do homem, como se verifica na economia política que, ainda que corretamente tenha compreendido o *trabalho em geral* como o ser da propriedade privada, em um aparente reconhecimento do homem, acabava por reduzi-lo a determinação da propriedade privada capitalista. Por outro lado, e ao mesmo tempo, Marx superou as concepções de natureza especulativa, que não concebiam a subjetividade humana – “a *essência* do homem” – como resultado de sua

autoatividade vital, mas somente como algo proveniente de uma “relação exterior de utilidade”, que nada teria a ver com os homens em sua atividade vital, *sensível*, mas que “se movia apenas nos limites da alienação, que só sabia interpretar a existência universal do homem, a história em sua natureza abstrata e universal, como política, arte, literatura, etc., como realidade das capacidades humanas naturais e como atos genéricos do homem” (MARX, 2010c, p. 149-150), tal como quer Hegel – este, aliás, tornou universal a “importância filosófica da atividade”: ele foi a “voz filosófica” da economia política, mas o fez de forma abstrata, e o próprio Marx reconheceu a grandeza da constatação hegeliana. Decerto verifica-se aqui a influência da filosofia materialista de Feuerbach. Entretanto, já assinalamos para o fato de que Marx está para além do velho materialista, e o supera em muito, ainda que este tenha colocado corretamente que todo ser possui existência independente da consciência.

4.2 OS LIMITES DA CRÍTICA “MATERIALISTA” DA ESPECULAÇÃO E A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE FEUERBACH

Uma das maiores dificuldades presentes nos *Manuscritos econômico-filosóficos* é a identificação dos limites da influência do pensamento feuerbachiano sobre o jovem Marx. Para Lukács (2018b), o papel que Feuerbach teria exercido no processo de virada ontológica no pensamento de Marx é “algo que não pode ser estabelecido com clareza, embora seja certo que Marx estivesse imediatamente de acordo, em princípio, com as ideias de Feuerbach acerca da ontologia da natureza e com sua atitude antirreligiosa” (LUKÁCS, 2018b, p. 285). Mas não se trata de rejeitar ou negar a influência de Feuerbach no pensamento do jovem autor. É certo assinalarmos, de antemão, que Marx também trouxe para o centro da discussão filosófica dimensões que antes haviam sido relegadas à marginalidade pela filosofia especulativa, como a própria natureza e a sensibilidade do homem.

A princípio, como destacado por Rodrigo Maciel Alckmin (2003), em sua dissertação de Mestrado intitulada *Feuerbach e Marx: da sensibilidade à atividade sensível*, duas são as contribuições de Feuerbach: a primeira delas diz respeito à ruptura realizada com a filosofia idealista, sobretudo a hegeliana. Alckmin assinala para o fato de a proposta feuerbachiana de renovação da filosofia indicar a necessidade de “ultrapassar os limites de uma contenda meramente teórica para se configurar como uma exigência

prática imposta por um tempo distinto” (ALCKMIN, 2003, p. 69), destacando também a identificação realizada por Feuerbach do pensamento de Hegel como um pensamento caduco que, assim como seu cúmplice, o Cristianismo, passam a sofrer “simultaneamente os bombardeios oriundos de uma filosofia do porvir” (Idem, 2003, p. 70). A segunda contribuição, por sua vez, trata da “reivindicação da sensibilidade enquanto dimensão decisiva na colocação do problema do ser” (Idem, 2003, p. 11). Nesse sentido, julga-se imprescindível nos debruçarmos sobre alguns elementos do pensamento daquele que teria sido o único a ter estabelecido uma “relação *séria e crítica*” com Hegel, segundo considerações do próprio Marx a respeito do velho materialista.

Devido aos limites desse trabalho, sobretudo pela complexidade das obras de Feuerbach, extremamente significativas aqui serão as considerações de Alckmin (2003). Resultado de análise imanente sobre as obras de Feuerbach, as considerações de Alckmin nos permitem a imersão em quatro textos do autor – a saber: *A essência do cristianismo*, *Necessidade de uma reforma da filosofia*, *Teses provisórias para a reforma da filosofia* e *Princípios da filosofia do futuro* –, nos quais pudemos apreender a concepção de Feuerbach sobre a natureza do ser que se configura em uma *antropologia filosófica*. Tais elementos constituem justamente os limites do pensamento do filósofo alemão que, ainda que tenha realizado uma crítica frontal ao pensamento idealista de Hegel, avariando seriamente o conteúdo das proposições especulativas (ALCKMIN, 2003), acaba por incorrer em determinados equívocos, tais como a *divinização* do humano – seu *antropoteísmo* – que enxerga na natureza os atributos essenciais do homem, de modo que o filósofo permanece também preso ao terreno da especulação.

4.2.1 A crítica de Feuerbach à especulação hegeliana

Em *Necessidade de uma reforma da filosofia* – texto panfletário, conciso e que “aponta as linhas diretivas da crítica feuerbachiana” (Idem, 2003, p. 69) à especulação hegeliana –, Feuerbach indaga sobre a urgência de uma renovação da filosofia de seu tempo, e da realização de uma transformação capaz de corresponder “à necessidade da época, da humanidade” (FEUERBACH, 1988, p. 14). Tal proposta, por sua vez, não se reduziu ao “campo de uma banal querela de escola”: ela configurou a expressão em seu tempo da necessidade de superação da filosofia hegeliana, caracterizada por Feuerbach como “a síntese arbitrária de diversos sistemas existentes, de insuficiências – sem força

positiva, porque sem negatividade absoluta” (Idem, 1988, p. 14), incapaz de superar a religião, sobretudo o cristianismo. Nas palavras de Feuerbach:

A filosofia prevalente pertence ao período da decadência do Cristianismo, da sua negação, mas que pretendia ser ao mesmo tempo ainda a sua posição. A filosofia hegeliana dissimulava a negação do Cristianismo sob a contradição entre representação e pensamento: isto é, negava o Cristianismo ao povo, e à sombra da contradição entre o Cristianismo das origens e o Cristianismo acabado. (FEUERBACH, 1988, p. 15)

De acordo com o filósofo alemão, a nova filosofia só pode produzir o verdadeiramente novo se for ela também dotada da “coragem de ser absolutamente negativa” (Idem, 1988, p. 14). Sem corresponder nem ao “homem teórico, nem ao homem prático”, o cristianismo já não mais satisfaz o *espírito* e o *coração*, para usarmos os termos empregados por Feuerbach, e sua “negação consciente” seria o responsável por fundar “uma nova época” e também “uma filosofia nova, franca, não mais cristã, resolutamente acristã” (Idem, 1988, p. 15):

O Cristianismo é negado – negado no espírito e no coração, na ciência e na vida, na arte e na indústria, radicalmente, de um modo irrevogável, sem apelo, porque os homens de tal modo se apropriaram do verdadeiro, do humano, do anti-sagrado, que se roubou ao cristianismo toda a força de oposição. Até agora, a negação era uma negação inconsciente. Só hoje é que ela é ou se torna uma negação consciente, querida, uma negação visada diretamente, e tanto mais quanto o cristianismo se aliou aos inimigos do impulso fundamental da humanidade presente, o impulso da *liberdade política*. A negação consciente funda uma época nova, funda a necessidade de uma filosofia nova, franca, não mais cristã, resolutamente acristã. (FEUERBACH, 1988, p. 15)

Rodrigo Maciel Alckmin (2003) destaca que “a reforma imediata da filosofia” está atrelada a “uma reforma política necessária”, cuja razão está no exato momento no qual “o homem é divinizado como consequência de uma reforma da religião” (ALCKMIN, 2003, p. 72). É a “reintegração do homem” ao homem e ao seu próprio meio e realidade que constitui a proposta de reforma da filosofia aqui sintetizada. Nesse sentido, Alckmin comenta que em Feuerbach “a recusa da especulação é diretamente proporcional à ascendência humana, logo, à unificação do homem consigo mesmo e, desse modo, à possibilidade efetiva de acesso ao mundo” (Idem, 2003, p. 72-73). Trata-se, sobretudo, de conceber o homem como “princípio e ser supremos”, e não um outro ser qualquer, para que seja possível ao homem chegar “à unidade imediata” consigo, “com o mundo, com a realidade” (FEUERBACH, 1988, p. 18). Mediante um ser outro, um terceiro, a forma de reconciliação do homem com o seu mundo corresponde a uma forma

de alienação e de estranhamento que, segundo Feuerbach, indica uma “reconciliação” às avessas, com um produto – Deus como um ser outro –, e não com o produtor – o homem propriamente dito. Feuerbach, portanto, assinala:

[...] temos um além, se já não *fora* de nós, pelo menos em *nós*; encontramos sempre numa cisão entre a teoria e a prática, temos na cabeça uma outra essência diferente da que está no coração; na cabeça, ‘espírito absoluto’, na vida, o homem; além, o pensamento, que não é nenhum ser; aqui, seres, que não são *noúmenos*, que não são pensamentos; em cada passo na vida, estamos *fora* da filosofia, em cada pensamento da filosofia, *fora da vida*. (FEUERBACH, 1988, p. 18)

É sobretudo com o desvelamento e dissolução do conteúdo religioso do Cristianismo – em especial o protestantismo – que a nova filosofia pode levar o homem ao “republicanismo *político*”. Suprimida a “cisão do protestantismo entre o céu, onde somos senhores, e a terra, onde somos escravos, se, pois, reconhecemos a terra como lugar do nosso destino, então o protestantismo leva diretamente à *república*” (Idem, 1988, p. 18). A *república* deve *descer* do céu para a terra: a superação do Cristianismo é condição para o “*direito* à república”, como finaliza Feuerbach. Sobre o lugar da *política* neste texto de Feuerbach, Alckmin (2003), em sua dissertação de mestrado, assinala para o fato de a política ser “efeito da conversão do homem em Deus” (ALCKMIN, 2003, p. 71), o que complementaria o “antropoteísmo” do texto de 1841 – *A essência do cristianismo*. E Alckmin complementa: se a religião é a responsável pelo afastamento e estranhamento do homem em relação a si próprio, o “impulso político”, por sua vez, “é representativo de um período novo da humanidade”, de modo que, “[...] de fato, a assunção do homem a deus leva, inexoravelmente, segundo Feuerbach, a esfera política à ocupação das propriedades divinas, consolidando, por conseguinte, as armas para uma reforma da filosofia” (Idem, 2003, p. 72); o Estado é divinizado, a terra é reconhecida como “lugar do nosso destino” e como “afirmação da república” (Idem, 2003, p. 72). A “filosofia prevalente” – o idealismo hegeliano –, dominante e que corresponde ao “período de decadência do Cristianismo”, não é capaz de substituir a religião por ser ela ainda incapaz de “tornar-se *religião* enquanto filosofia” (FEUERBACH, 1988, p. 15).

Alckmin traça um último comentário sobre *Necessidade de uma reforma da filosofia*, ressaltando a dimensão de uma antropologia presente em suas linhas, que distanciaria Feuerbach do pensamento hegeliano, ao passo em que, paradoxalmente, subsista aí uma “crítica de caráter político” nesse momento muito próxima do “idealismo ativo típico dos neo-hegelianos” (ALCKMIN, 2003, p. 73). Aliás, sobre a relação de

Feuerbach com o pensamento especulativo que ele critica, Alckmin, ao se debruçar sobre *A essência do cristianismo*, de 1841, já aponta para o traço contraditório e ambíguo do pensamento feuerbachiano sobre Hegel, o idealismo e a religião. Ainda sobre esse ponto, a proposta antropológica de Feuerbach deriva também da complexa relação do autor com a filosofia precedente.

Já nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, o impulso negativo da crítica feuerbachiana ao idealismo também se faz bastante nítido, de modo que seu autor busca desvelar a antropologia que se esconde sob o manto da especulação. Como em todos os textos, Hegel é o principal alvo de Feuerbach, e o pensamento absoluto do “filósofo do absoluto” compartilha com a teologia as características de serem “formas dissimuladas de eclipsar o caráter antropológico de seus conteúdos” (Idem, 2003, p. 75). Segundo nosso comentador, para Feuerbach, a reintegração do homem ao homem, à sua “essência inata”, deve ser alcançada com a negação da filosofia hegeliana, que deve ser “responsabilizada pela alienação do homem de si próprio”: “Logo, superar a alienação humana remete, necessariamente, à superação de Hegel” (Idem, 2003, p. 75). A essência humana é subtraída pela abstração, o que revelaria o “caráter contraditório da filosofia do absoluto”, o que Feuerbach busca demonstrar. Tal caráter contraditório, segundo Alckmin, consiste em um “reposicionamento engenhoso da teologia convertida em razão” (Idem, 2003, p. 76).

Vemos que a proposta de Feuerbach consiste na superação do Cristianismo como forma de pensamento dominante, e sua substituição por uma nova filosofia tão poderosa quanto a religião, isto é, de uma filosofia que seja capaz de “introduzir em si mesma, de um modo a ela conforme, o que constitui a essência da religião, o que faz a vantagem da religião sobre a filosofia” (FEUERBACH, 1988, p. 15). Deste modo, o homem religioso, *cristão*, deve dar lugar ao homem guiado pela *filosofia*, pela razão e sobretudo pela *política*, e o *velho* homem religioso deve ceder seu lugar para o *novo* homem, *verdadeiro*, que não aceita “mais nenhuma teologia”, mas que deve fazer da filosofia do futuro sua *religião*:

Para o lugar da fé, entrou a descrença; para o lugar da Bíblia, a razão; para o lugar da religião e da Igreja, a política; a terra substitui o céu, o trabalho substitui a oração, a necessidade material o inferno, o homem o cristão. Homens, que já não estão cindidos entre um senhor no céu e um senhor na terra, que se arrojam à realidade com a alma indivisa, são homens diferentes dos que vivem no desgarramento. O que para a filosofia é resultado do pensamento, é para nós certeza *imediate*.

Necessitamos, pois, de um princípio conforme a esta imediatidade. Se, na prática, o homem entrou para o lugar do cristão, então também no plano teórico o ser humano deve substituir o divino. Em suma, devemos resumir num princípio supremo, num vocábulo supremo, aquilo em que queremos tornar-nos: só assim santificamos a nossa vida, fundamentamos a nossa tendência. Só assim nos libertamos da contradição que, presentemente, envenena o mais íntimo de nós mesmos: da contradição entre a nossa vida e o nosso pensamento e uma religião radicalmente contrária a esta vida e a este pensamento. Devemos, pois, tornar-nos novamente *religiosos* – a *política* deve tornar-se a nossa religião – mas ela só pode tornar-se tal se tivermos na nossa intuição um princípio supremo que consiga transformar a política em religião. Pode, por instinto, fazer-se da política uma religião, mas trata-se aqui de um último fundamento declarado, de um princípio oficial. Este princípio expresso negativamente é apenas o *ateísmo*, isto é, o abandono de um Deus distinto do homem. (FEUERBACH, 1988, p. 16).

Como destaca Alckmin, é a aglutinação entre homem e natureza que constitui a “proposta antropológica feuerbachiana” (ALCKMIN, 2003, p. 55). Superando o “egoísmo supranaturalístico do cristianismo”, deve-se superar a antropologia de caráter místico, invertida, religiosa, chegando, pois, a uma “antropologia real”.²⁸ A superação do cristianismo é necessária, uma vez que a religião cristã romperia com o elo homem-natureza que é a base do pensamento de Feuerbach. Conforme Alckmin assinala, a “tentativa feuerbachiana de resgate integral do homem unido à natureza confronta-se com a disposição para a crença no sobrenatural”, de modo que “no conteúdo desse embate, o deslumbramento místico é frontalmente avariado” (Idem, 2003, p. 56).²⁹

Para além da cruzada antiespeculativa, os *Princípios da filosofia do futuro* trazem as considerações de Feuerbach sobre o que ele compreendeu como o *ser* dos homens – concepção que deriva, aliás, das batalhas “travadas contra a filosofia absoluta” (Idem, 2003, p. 91). Tomando o “pensar ou a *razão* como o ‘ser absoluto’”, o ser concebido pela filosofia especulativa é um ser meramente abstrato, apenas pensado e que não é, portanto, ser algum. Como indicado por Alckmin, o cerne da crítica materialista à especulação consiste no fato de que “a filosofia da identidade” se limita à “esfera do pensamento”, e

²⁸ “[...] assim como o homem pertence à essência da natureza – isso vale contra o materialismo vulgar – também a natureza pertence à essência do homem – isso vale contra o idealismo subjetivo, que é também o segredo da nossa filosofia 'absoluta', pelo menos em relação à natureza. Somente através da união do homem com a natureza podemos superar o egoísmo supranaturalístico do cristianismo” (EC, 309)” (FEUERBACH apud ALCKMIN, 2003, p. 55).

²⁹ “O místico especula sobre a essência da natureza ou do homem, mas com a ilusão de que especula sobre um outro ser, pessoal e distinto de ambos. O místico tem os mesmos objetos que o pensador simples, consciente; mas o objeto real não é para o místico o objeto em si mesmo, mas um objeto fictício e por isso é o objeto fictício para ele o objeto real” (EC, 132)” (FEUERBACH apud ALCKMIN, 2003, p. 56).

dela não escapa, de modo que “o ser permanece intocável sob as aras da especulação” (Idem, 2003, p. 92).³⁰ Em oposição ao idealismo, Feuerbach defende a existência de um ser objetivo que está em “franca contraposição com o hipotético ser do pensamento abstrato, cuja indeterminação se esvaece perante a solidez da posição contrária” (Idem, 2003, p. 91-92). A crítica feuerbachiana acima exposta encontra solo fértil no pensamento do jovem Marx, como vimos anteriormente, quando de seu enfrentamento com a filosofia hegeliana e da afirmação de que todo ser que não seja objetivo, e que não exista objetivamente para os demais, é ele mesmo um “*não-ser*”, é irreal e produto da abstração.

4.2.2 A antropologia filosófica feuerbachiana

Ao preservar a “autonomia da natureza”, Feuerbach rompe o “vínculo” entre o mundo natural e aquela “suposta existência divina”. Para ele, o mundo é independente de um ser estranho, é independente de Deus. Aliás, como indica Alckmin: “Para Feuerbach, a aceitação da existência de Deus implica a cessação do curso natural das regras que regem o universo” (Idem, 2003, p. 57), e isso fica nítido nas seguintes passagens de *A essência do cristianismo* e das *Preleções sobre a essência da religião*, ambas extraídas de Alckmin:

A providência anula as leis da natureza; ela interrompe o curso da necessidade, o vínculo férreo que une inevitavelmente a consequência à sua causa’ (EC, 145). Em suma, o deísmo “nega a natureza, o mundo e a humanidade: diante de Deus é o mundo e o homem um nada; Deus existe e existiu antes que o mundo e os homens existissem; ele pode existir sem eles; ele é o nada do mundo e do homem” (ER, 235). (FEUERBACH apud ALCKMIN, 2003, p. 57)

Se nega energeticamente Deus e a religião, a antropologia de Feuerbach liga o homem à natureza e busca apreender esta última “enquanto base de sustentação do homem”. Nas palavras de Alckmin: “[...] tudo está na natureza, que se explica por ela mesma; em outros termos, a suposta objetividade sensível – em Feuerbach – é identificada

³⁰ Segundo Alckmin (2003): “A irmandade entre a teologia e a filosofia absoluta se assenta, por essa forma, na identidade entre ser e pensar. É contra esse princípio, portanto, que o texto feuerbachiano vai avançar: um ser real é diferente de um ser apenas imaginado. Tal é a mensagem anunciada por Feuerbach: ‘A prova de que algo existe mais nenhum sentido tem a não ser o de que algo *não é só pensado*. Mas esta prova não pode tirar-se *do próprio pensar*. Se o ser houver de se acrescentar a um objeto do pensar, importa que ao próprio pensar algo se *acrescente distinto do pensar*’ (PFF, 69)” (FEUERBACH apud ALCKMIN, 2003, p. 92).

com a própria natureza” (ALCKMIN, 2003, p. 57-58). Nas palavras do próprio Feuerbach:

Minha doutrina ou ponto de vista se resume então em duas palavras: natureza e homem. O ser que para mim pressupõe o homem, o ser que é a causa ou o fundamento do homem, a quem ele deve seu aparecimento e existência, não é para mim Deus – uma palavra mística, indefinida e ambígua – mas a natureza – uma coisa e uma palavra clara, sensível, indubitável. Mas o ser no qual a natureza se toma um ser pessoal, consciente e inteligente é para mim o homem. O ser inconsciente da natureza é para mim o ser eterno, incriado, o ser primeiro, mas o primeiro quanto ao tempo não quanto à importância, o ser primeiro físico não o moral. A essência consciente do homem é, em meu ver, a segunda quanto ao aparecimento no tempo, mas a primeira em importância (ER, 27). (FEUERBACH apud ALCKMIN, 2003, p. 58)

Nos *Princípios da filosofia do futuro*, o *antropoteísmo* de Feuerbach, que enxerga na natureza o fundamento dos atributos divinos do homem alienados de seu ser, também se faz presente. A busca pela “unidade entre a cabeça e o coração” sintetiza a busca de Feuerbach por aquilo que seria a totalidade do ser do homem, isto é, a busca pelo “homem em sua plenitude”. De acordo com seu Alckmin, Feuerbach é “motivado pela verdade do homem em sua integridade” e, por isso, ele “empunha como seu preceito verdadeiro a comunidade ‘do homem com o homem’, isto é, a manutenção da diferença entre ser e pensar” (ALCKMIN, 2003, p. 100). Mas essa diferença já se encontra inserida “no homem enquanto seu objeto”, e ele almeja, pois, “o resgate das dimensões racional e sensível” (Idem, 2003, p. 100).

Ainda que almeje a totalidade da vida e da essência humanas – que já se encontram presentes no homem –, Feuerbach “se restringe, como foi dito anteriormente, a uma concepção abstrata do homem. Logo, trata-se, pois, de uma antropologia que, perante a incapacidade de perceber o homem senão como uma mentalização isolada, se equilibra sobre bases especulativas” (Idem, 2003, p. 100). Feuerbach permanece preso no terreno religioso, como é percebido em sua busca pela “restituição dos atributos divinos ao homem”, tendo a natureza como sua base, seu fundamento. De acordo com Alckmin, o *antropoteísmo* feuerbachiano é explicitado também na seguinte passagem, na qual seu autor fundamenta a *tarefa prática* de sua nova filosofia, extraída dos *Princípios da filosofia do futuro*:

A antiga filosofia possui uma *dupla verdade* – a verdade para si mesma, que não se preocupava com o homem – *a filosofia* – e a verdade *para o homem* – *a religião*. Pelo contrário, a nova filosofia, enquanto filosofia

do homem é também essencialmente a filosofia *para o homem* – possui, sem prejuízo para a dignidade e a autonomia da teoria, mas, na mais íntima consonância com a mesma, essencialmente uma tendência prática e, claro está, prática no sentido mais elevado; vem ocupar o lugar da religião, tem em si a essência da religião, ela própria é em verdade religião. (PFF, 100). (FEUERBACH apud ALCKMIN, 2003, p. 100-101)

A conclusão à qual chega Alckmin é que, ainda que critique a religião, Feuerbach não consegue de fato superar o pensamento especulativo, e seu pensamento não se desenvolve linearmente, mas é carregado de ambiguidade e contradição. O tratamento conferido à razão revela bastante dessa ambiguidade, como vemos no seguinte trecho retirado de Alckmin:

Feuerbach sustenta que a “Verdade é o homem e não a razão in abstracto” (cf. EC, 25); entretanto, ele mesmo autonomiza, por exemplo, a própria razão em passagens como: “A razão é o ser neutro, indiferente, incorruptível, inegável em nós – é a luz pura, sem afeições, da inteligência” (EC, 78) ou “A razão é ainda o ser autônomo e independente” (EC, 82) ou, ainda, “A razão é o ser infinito” (EC, 84). (ALCKMIN, 2003, p. 66)

Nosso comentador questiona: como pode ser possível, então, que se concilie a “entronização da razão enquanto ser com a demanda pelos sentidos”, já que, para Feuerbach, ““O ser real, sensorial é aquele que não depende do meu determinar-me-a-mim-mesmo, da minha atividade, mas pelo qual eu sou determinado automaticamente; que existe mesmo que eu não exista, pense e sinta’ (EC, 242)” (FEUERBACH apud ALCKMIN, 2003, p. 67)? Acerca dessa contradição, assim Alckmin conclui que a antropologia é ela mesma incapaz de reconhecer o ser por si mesmo:

Ademais, Feuerbach entende que “A razão é para si mesma o critério de toda a realidade” (EC, 81). Dessa maneira, o autor em questão torna-se dependente da mediação da subjetividade na tarefa de legitimação do ser; ou seja, a antropologia contida em *A Essência do Cristianismo* inviabiliza o reconhecimento do ser por si mesmo. (ALCKMIN, 2003, p. 67)

Ainda sobre a problemática presente em Feuerbach, entre a possibilidade de conciliar a “demanda pelo ser sensível, presente na *Contribuição à Crítica da Filosofia de Hegel*, de 1839, com uma antropologia articulada especulativamente, em 1841”, em *A essência do cristianismo*, Alckmin questiona o empreendimento feuerbachiano: “É possível combinar esses dois momentos, isto é, como aliar a objetividade concernente ao ser sensível, concreto, real, determinado tomando como ponto de partida a subjetividade imanente a uma antropologia?” (ALCKMIN, 2003, p. 67). Ainda que acene para o

surgimento de uma “nova filosofia”, a obra de 1841 é concebida pelo próprio Feuerbach como uma obra que não esgota o tema acima proposto – a realização de uma antropologia filosófica –, e, como indicado por Alckmin, é necessário procurar o amadurecimento desse objetivo nos escritos que compõem os *Princípios da Filosofia do Futuro*. O que há em *A essência do cristianismo* é “a redução da teologia em antropologia”, movimento esse que não pode prescindir da “crítica à especulação” realizada por Feuerbach, mas que acaba dando origem a um “materialismo que associa homem e natureza”, e que preso aos limites da própria especulação, “não esconde, por sua vez, um tom religioso ainda audível” (Idem, 2003, p. 68).³¹

Acerca do *ser* feuerbachiano, produto de “uma antropologia fundante”, ele tem a sensibilidade como o único parâmetro e verdade, e esta é *sacralizada*. Sobre este aspecto, Alckmin indica que os *Princípios* “estão infestados por elementos especulativos”, apesar dos diversos “pontos positivos” (Idem, 2003, p. 96), que permanecendo no pensamento do filósofo como uma presença religiosa, tal como se verifica nos seguintes trechos nos quais Feuerbach diviniza ou sacraliza os predicados e as qualidades do homem, muitas vezes confundindo-os com o próprio homem:

Só nos libertaremos de tal contradição [da filosofia especulativa] se fizermos do real e do sensível o *sujeito de si mesmo*; se lhe dermos uma significação absolutamente autônoma, divina, primordial, e não apenas derivada da ideia (PFF, 79). (FEUERBACH apud ALCKMIN, 2003, p. 97)

Verdadeiro e divino é apenas o que não precisa de prova alguma, o que é imediatamente certo por si mesmo, que imediatamente arrasta após si a afirmação de que é – o simplesmente definido, o pura e simplesmente indubitável, o que é claro como o dia. Mas claro como o dia é apenas o sensível (PFF, 83). (FEUERBACH apud ALCKMIN, 2003, p. 97)

Ainda que rejeite a identificação entre ser e pensar, Feuerbach tem seu discurso tomado por um “caráter especulativo” quando de sua incorporação de “divagações sobre o amor ao ser sensível” (Idem, 2003, p. 97). De acordo com Alckmin, “ele acaba

³¹ Como destacado por Alckmin (2003): “Segundo Feuerbach, sua filosofia se baseia ‘num princípio apresentado e desenvolvido na religião, num princípio de uma nova filosofia, essencialmente diversa das até então existentes, correspondente à essência verdadeira, real e total do homem, mas exatamente por isso contrária a todos os homens corrompidos e mutilados por uma religião e especulação sobre e anti-humana e antinatural’ (EC, 28). Aborto no porvir, Feuerbach vaticina, então, sua profissão de fé: ‘[...] do futuro, creio antes inabalavelmente que muita coisa tida hoje por fantasia, por ideia nunca realizável, por quimera pelos práticos pusilânimes e de curta visão, já amanhã, i. é., no próximo século – séculos em relação ao indivíduo são dias em relação à vida da humanidade – se mostrará em plena realidade’ (EC, 27)” (FEUERBACH apud ALCKMIN, 2003, p. 68).

confundindo o amor, que é um atributo do ser, com o próprio ser e toma esse mesmo atributo como uma garantia da sensibilidade” (Idem, 2003, p. 97). Como indica nosso comentador: “[...] é dentro desse contexto que os *Princípios* anunciam: ‘O ser como objeto do ser – e somente *este* ser é o ser e merece o nome de ser – é o *ser dos sentidos, da intuição, da sensação, do amor*. O ser é, por conseguinte, um *segredo* da intuição, da sensação, do amor’ (PFF, 80)” (FEUERBACH apud ALCKMIN, 2003, p. 97). De acordo com Alckmin:

Feuerbach busca apreender o ser real, existente e não o ser enquanto simples objeto do pensamento. Assim, ele une o singular (ou o “isto”) com o determinado, com o sensível, isto é, com o amor. O ser efetivo está associado ao amor, enquanto que o pensamento só alcança a representação do ser, mas não o próprio ser. Em outras palavras, Feuerbach eleva o amor a um princípio fundamental porque, através dele, é possível perceber a diferença entre ser e não-ser, isto é, entre ser e pensar. (ALCKMIN, 2003, p. 97)³²

O *amor* é o meio de acesso à sensibilidade, é o que liga o interior ao exterior, o ser ao mundo. O amor, o coração, é o critério adotado por Feuerbach para que o pensamento acesse o sensível, o real e, de acordo com Alckmin, deve ser questionado o quanto criterioso Feuerbach é ao afirmar o amor como “o critério do ser”. Analisando outra obra de Feuerbach, as *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, Alckmin afirma que é característico da filosofia feuerbachiana um “empirismo consistente” que tem no “princípio do sensualismo” a antítese à especulação hegeliana. Esse sensualismo, opondo-se ao pensamento abstrato, tem sua “origem” no “coração”, a “sede do materialismo”. No homem, o coração é “o princípio puramente *antiteológico*, o princípio descrente, ateu, no sentido da teologia’ (TP, 29)” (FEUERBACH apud ALCKMIN, 2003, p. 78), e nosso comentador ainda ressalta que “se o sensualismo procede do coração, a verdadeira filosofia é aquela que une cabeça e coração, ou seja, pensamento e intuição, razão e sentido” (ALCKMIN, 2003, p. 78). O antropoteísmo de Feuerbach corresponde, assim, à “religião autoconsciente”.

Nos *Princípios*, a relação entre o homem e o gênero guarda semelhanças com o que fora exposto em *A essência do cristianismo*: uma “mesma cisão entre gênero e

³² A questão se apresenta da seguinte maneira em Feuerbach: “Mas precisamente porque ‘isto’ só tem valor absoluto no amor, também só no amor, e não no pensar abstrato, é que se revela o segredo do ser. O amor é paixão, e só a paixão é o critério da existência. Só existe o que é – real ou possível – *objeto da paixão*. O pensar abstrato desprovido de sensação e de paixão suprime a *diferença entre ser e não-ser*, mas tal diferença, insignificante para o pensamento, é uma realidade para o amor’ (PFF, 80)” (FEUERBACH apud ALCKMIN, 2003, p. 98).

indivíduo” e o fato de a “essência do indivíduo” ser encontrada no gênero. A antropologia feuerbachiana não permite ao autor pensar a relação do homem com o homem como uma relação social historicamente determinada; como salienta Alckmin, “a relação do homem com o homem, em Feuerbach, limita-se ao próprio homem consigo mesmo”, de modo que o próprio indivíduo singular traz em si já latentes as determinações do gênero. Os *Princípios* foram escritos para um tempo futuro, como indicado por Alckmin, e estão em “plena conformidade com os apelos contidos na *Necessidade de uma Reforma da Filosofia*, isto é, de uma filosofia que corresponda à ‘necessidade da humanidade’” (Idem, 2003, p. 101). Feuerbach, ainda que muitas vezes caísse nas armadilhas do terreno religioso, tivera como seu objetivo resgatar o “homem em sua totalidade”, indo na contramão do *neoplatonismo*, tendo em Hegel o seu ponto culminante.³³

Vimos com Alckmin como o pensamento feuerbachiano é eivado de contradições, indicando aí a complexidade do pensamento de seu autor. Em meio ao objetivo de resgatar o “homem em sua totalidade”, a ênfase na sensibilidade como critério e verdade do ser e a crítica frontal à especulação, Feuerbach ainda se movia numa espécie de idealismo, sobretudo quando de sua tentativa de “reconhecer” os atributos naturais do homem que correspondem a sua essência, dando origem a sua antropologia filosófica cuja principal característica é um antropoteísmo, isto é, a divinização do humano.

José Chasin (2009), assinala para o fato de que a crítica à Feuerbach aparece com maior clareza na obra escrita em conjunto com Engels, na qual se tem reprovada a “dualidade da concepção feuerbachiana do mundo sensível, de um lado, contemplativa, ‘profana, que percebe apenas o que é imediatamente palpável’ e, por outro, voltada em abstrato à ‘verdadeira essência das coisas’” (CHASIN, 2009, p. 94). Chasin destaca um trecho de *A ideologia alemã* em que a visão marxiana aparece explicitada:

Ele [Feuerbach] não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveu sua indústria e seu

³³ Segundo Alckmin (2003): “Os *Princípios da Filosofia do Futuro*, dando vazão à reprimenda da filosofia idealista, incluem em sua bagagem uma importante crítica ao neoplatonismo. Para Feuerbach, os neoplatônicos divorciam as leis do pensamento das leis da realidade e participam, ativamente, das ‘invasões do domínio do ser pelo pensar’, linha cujo ápice é Hegel. A substituição da realidade por representações e pensamentos encarceraria os adeptos dessa escola filosófica à cegueira da sua própria interioridade” (ALCKMIN, 2003, p. 101).

comércio e modificou sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas. (MARX apud CHASIN, 2009, p. 94)

As limitações de Feuerbach são expostas por Marx nos escritos de 1846, e Chasin traz uma série de trechos nos quais o autor de *A essência do cristianismo* é confrontado por Marx e Engels. Gostaríamos de destacar mais uma passagem, em particular, na qual o problema do sujeito realmente ativo, o homem como *atividade sensível*, aparece em Marx:

[...] ele [Feuerbach] apreende o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível” [...] não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração “o homem” e não vai além de reconhecer no plano sentimental o “homem real, individual, corporal”, isto é, não conhece quaisquer outras “relações humanas” “do homem com o homem” que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas [...]. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como *atividade sensível*, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem. (CHASIN, 2009, p. 95)

A tarefa de apreender os limites da influência feuerbachiana sobre o jovem Marx não é das mais simples, mas foi necessário insistir na questão, sobretudo porque é através da elucidação de tais limites que a originalidade do pensamento de Marx consegue vir à tona já nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Nosso objetivo não era o de esgotar os textos feuerbachianos, mas sim de compreendermos as considerações do autor acerca da natureza do ser dos homens, bastante particulares e que divergem radicalmente das considerações de Marx. Com o último, temos a elaboração de uma ontologia verdadeiramente materialista, capaz de superar os limites da especulação hegeliana e do velho materialismo de Feuerbach.

5. CONTRIBUIÇÕES E LIMITES ACERCA DOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS: MARIO ROSSI, LOUIS ALTHUSSER, GYÖRGY LUKÁCS E JOSÉ CHASIN

Retomaremos, de modo mais detido, de determinadas leituras e interpretações acerca dos *Manuscritos*. Partiremos de autores já trabalhados ao longo da dissertação, como Mario Rossi, Louis Althusser, György Lukács e José Chasin.

5.1 MARIO ROSSI E LOUIS ALTHUSSER: ÉTICA E ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA NOS *MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS*

O filósofo italiano Mario Rossi (1971) nos auxiliou em determinados momentos de nossa pesquisa, como deixamos claro ao longo da introdução, quando trata, por exemplo, de questões relevantes no pensamento de Marx, como a ênfase dada à categoria *atividade vital, sensível*, e a correta distinção entre o sentido da alienação em Hegel, Feuerbach e Marx. Entretanto, há elementos de sua leitura que nos suscitaram algumas críticas, sobretudo quando comparamos suas considerações com de outros autores e comentadores de Marx. Deste modo, não podemos deixar de tratar da problemática afirmação feita pelo filósofo italiano segundo a qual o pensamento e o discurso marxiano estariam fundados sobre uma arcabouço ético-crítico.

Vejamos como Rossi desenvolve seu argumento acerca da existência de uma “eticidade” no pensamento de Marx. Para ele, existe nos *Manuscritos econômico-filosóficos* uma relação contraditória entre economia política e ética e, segundo o comentador, foi Marx quem percebeu a contradição que se estabelece entre ambas, mas que permite que se mantenham intactos seus fundamentos. Nas palavras de Rossi: “[...] a economia política confirma a relação de alienação da propriedade privada e a moral burguesa codifica a alienação de um individualismo abstrato” (ROSSI, 1971, p. 408). Ele assinala que o “rigor e a plenitude da concepção ética de Marx se manifestam em três momentos” dos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Primeiramente, trata-se da concepção marxiana do homem enquanto sujeito capaz de transformar a natureza e criar as condições de sua própria existência. Em segundo lugar, Rossi destaca que o “axiologismo de princípio” de Marx “não se configura utopicamente como ilusão de uma condição ideal que não possa ser frustrada ou negada pela realidade das condições históricas das relações entre os homens” (Idem, 1971, p. 365). Aliás, é precisamente este aspecto que é destacado na crítica de Marx à economia política, através da denúncia, a partir de uma análise científica das condições de existência dos homens na sociedade burguesa, do trabalho alienado e da propriedade privada. Tal análise científica é

“decididamente pessimista”, uma vez que é uma “atitude de *revelação dos elementos que contradizem* aquilo que poderia e deveria ser a condição de pleno desenvolvimento da atividade humana produtiva” (Idem, 1971, p. 365-366). Ainda segundo Rossi, a “análise científica” de Marx é, portanto, “sempre, ao mesmo tempo, atividade *crítica*, luta contra as condições analisadas, determinação do ponto fraco sobre o qual se deve intervir para eliminá-las” (Idem, 1971, p. 366). Em terceiro lugar, Rossi comenta que o “significado *eticamente antagônico* da análise científica de Marx” nos textos de 1844 permitiu a Marx introduzir “o momento da resolução, da perspectiva e da promessa de restituição à atividade humana o seu valor essencial” (Idem, 1971, p. 366).

Ainda comentando sobre a “originalidade da nova concepção humanista de Marx”, Rossi afirma que diante do idealismo hegeliano – diante de todo o “movimento circular ou da dialética fechada” do sistema hegeliano, do “retorno ao ponto de partida através da mediação abstrata da negação” – Marx encerra as páginas do manuscrito sobre o trabalho estranhado substituindo tais elementos pelo “movimento aberto que se estende até abarcar em concreto a totalidade dos indivíduos humanos através da mediação positiva do ‘gênero’” (Idem, 1971, p. 364). A negação não é utilizada por Marx de modo abstrato, mas compreende uma “condição de fato”, material, a autoatividade do homem. Esta negação concreta – o trabalho estranhado – afeta a “totalidade da relação” dos homens entre si, significando, portanto, “um estranhamento total do homem em relação ao outro, a si mesmo e ao seu próprio gênero” (Idem, 1971, p. 364). Este estranhamento, continua Rossi, “não depende de causas metafísicas ou naturais, mas da ação de outro homem – ação a qual, evidentemente, por sua vez, pode-se contrastar” uma atividade verdadeiramente humana, mas que se sustenta apenas como *dever-ser* (Idem, 1971, p. 364-365). Para Rossi, portanto, Marx foi o responsável pela concretização do conceito de gênero humano, ressaltando seu caráter prático, histórico e social. Este novo “humanismo positivo” confirmaria a concretização por Marx do suposto “postulado humanista feuerbachiano”, liberado agora de seu “caráter abstrato”, remetido “à história e a práxis, ao tema da produção, à análise crítica do trabalho alienado e perspectiva da reapropriação prática das ‘forças essenciais do homem’ pelo homem” (Idem, 1971, p. 402).

Para o comentador italiano, Marx teria “salvado” a categoria da alienação do “esquema dialético-hegeliano”, libertando-a do “contexto esquemático que a converte em um *momento*, construído pelo filósofo, do *movimento* do absoluto”, tornando-a, assim, um “instrumento de revelação de uma situação humana real” (Idem, 1971, p. 347-348).

Convertida em instrumento de compreensão de uma dada forma de sociabilidade historicamente constituída, a “utilização funcional do conceito de alienação” (Idem, 1971, p. 352) é o que teria possibilitado à Marx a realização da crítica da sociabilidade burguesa e do capitalismo, indicando aí um momento de “*inversão real*” e de “transformação essencial da dialética” (Idem, 1971, p. 352) antes fundada sobre bases idealistas. Assim Rossi busca sustentar sua interpretação:

O resultado é duplo: por um lado, o elemento que pôde salvar do esquema dialético hegeliano parece ser o conceito, a *categoria*, da *alienação*, uma vez liberada do contexto esquemático que a converte em um *movimento*, construído pelo filósofo, do *movimento* do absoluto, e, uma vez *funcionalizada* como instrumento de revelação de uma situação humana real; por outro lado, dado que esta categoria já havia sido utilizada como instrumento *crítico*, embora ainda apenas “ideológica” e, sobretudo, meta-histórica (ainda que Marx não o tenha dito explicitamente), por Feuerbach, Marx aparenta agora pretender levar adiante a tentativa crítica feuerbachiana de funcionalização do conceito de alienação, aplicando-o não apenas à religião, mas ao campo que acabava de abrir suas portas a toda a sua atividade futura, o campo social. (ROSSI, 1971, p. 347-348)

Sobre esse suposto “duplo” movimento de Marx – o acerto de contas com a filosofia especulativa hegeliana e o uso funcional do conceito de alienação como instrumento de crítica da sociabilidade –, Rossi afirma que aparecem “invertidos” nos *Manuscritos econômico-filosóficos*: “[...] o primeiro se apresenta ao final como ‘apêndice’, enquanto o segundo [...] se desenvolve nas páginas sobre o ‘trabalho alienado’ [...]” (Idem, 1971, p. 348, com modif.).

Outra tese bastante cara ao filósofo italiano diz respeito a ideia de que Marx insiste na questão da revalorização das sensações, e que esse intento vai na direção de um “integralismo antropológico”. De acordo com Rossi, tal procedimento não teria como objetivo um “rebaixamento” das manifestações vitais do homem como meros elementos da esfera da “pura animalidade”. O mencionado “integralismo antropológico” seria, na realidade, indispensável ao estabelecimento de uma “ética” socialista que tem no livre desenvolvimento das capacidades do homem o fundamento positivo do desenvolvimento e manifestação do complexo da liberdade humana, da “manifestação de suas forças ‘próprias’ ou ‘vitais’”, e que não excluiria ou desvalorizaria a “natureza” do homem. O que Rossi denomina de “*reabilitação ética da naturalidade*” só poderia ser alcançada a partir da *socialização dos sentidos*. É apenas com a superação da alienação e do estranhamento que a *natureza* do homem pode ser reapropriada pelo homem, do mesmo

modo que sua relação humana com os objetos também depende da restituição ao homem de sua generidade concreta, isto é, de seu *ser social* alienado, como assinala Rossi.

De fato, Marx foi quem concebeu a atividade sensível e vital dos homens como elemento fundante do ser social: a natureza é transformada pelo homem, ao passo em que o homem transforma a si mesmo. Rossi está correto nessa assertiva. Porém, ao apontar para a suposta existência de valores morais ou éticos que orientariam o discurso marxiano, não podemos deixar de contrastar outros comentadores ao filósofo italiano. O grande problema da interpretação de Rossi é a busca por aqueles que seriam os “princípios orientadores da ação moral” de Marx, como bem assinalado por Ana Selva Albinati, no livro intitulado *A questão da moralidade na obra de Marx* (2020). Para nossa comentadora, o discurso marxiano, tanto o da maturidade quanto o da juventude:

[...] não é um discurso ético-crítico, mas um discurso de caráter ontológico que tem na crítica da economia política o instrumental teórico privilegiado de abordagem da existência social, não por uma opção arbitrária de um ponto de partida, mas por força de um deslocamento que se efetua quando da compreensão dos limites da filosofia idealista e da política na configuração adequada e na resolução das questões sociais. (ALBINATI, 2020, p. 55)³⁴

Como indicado por Albinati, não há em Marx “princípios orientadores da ação moral”, e isso coincide com o “caráter ontológico-objetivo de sua investigação” (ALBINATI, 2020, p. 36). Sobre isso, a autora argumenta que:

[...] quando Marx interdita o estabelecimento de uma moral, qual seja, um conjunto de valores e princípios que devam valer a priori para a ordenação de uma existência social, ele o faz a partir da compreensão de que é a própria existência social que determina essa constelação de noções, princípios e valores, sendo, portanto, inócuas as tentativas de prescrição moral derivadas de um ou outro arcabouço teórico-sistemático. Em outras palavras, as possibilidades de relações morais, jurídicas e políticas entre os indivíduos se estabelecem no âmbito concreto das relações sociais necessárias à reprodução daquela forma de existência social, incluídas as suas contradições, o que gera uma possibilidade ampla de respostas por parte dos indivíduos, a partir de seu posicionamento frente às condições objetivas da vida social. Este fator objetivo é ontologicamente primário, o que não significa que não haja espaço no pensamento de Marx para a tematização destas relações complexas que se desenvolvem intersubjetivamente e que envolvem

³⁴ Aliás, não foi apenas Rossi quem sustentou a ideia de que o pensamento de Marx é fundado no discurso ético-crítico. Albinati (2020) demonstra que também Enrique Dussel afirma que Marx, não tendo ainda a economia como sua “especialidade”, acabou escolhendo-a “como o lugar mais pertinente para o desenvolvimento de seu discurso ético-crítico” (DUSSEL, 2000, p. 319 apud ALBINATI, 2020, p. 54), e, segundo Albinati, Dussel sustentou essa posição no intuito de tornar explícitos seus “princípios de uma ética da libertação, de inspiração marxista” (ALBINATI, 2020, p. 54).

elementos subjetivos, escolhas e decisões, que se mostram então também como objetivamente atuantes nos rumos das permanências ou das transformações sociais. (ALBINATI, 2020, p. 37)

Acerca do problema em falarmos de uma ética prescritiva ou de uma moral orientadora no pensamento de Marx, Albinati afirma que a maioria dos autores que buscaram suprir essa suposta lacuna ética não compreenderam a “razão dessa ausência”. As tentativas de conciliar o pensamento de Marx com outras fontes teóricas revela-se insustentável, sobretudo porque tais fontes estão inseridas no interior de uma “tradição filosófica marcada pela dicotomia idealismo-naturalismo, com as suas derivações absolutizadas tais como liberdade transcendental ou determinação sensível” (Idem, 2020, p. 36).³⁵

Em Marx, como indica Albinati, o problema da moralidade ou da ética é sempre “distinto e anterior ao da predicação de valores e deveres: o da necessidade, correspondência e autenticidade histórico-social dos conteúdos morais, a partir dos quais se movem os dilemas e as decisões individuais e coletivas que, evidentemente, se alternam, em situações diversas” (Idem, 2020, p. 54). Nesse sentido, cada indivíduo recorre sempre a uma “constelação de valores socialmente postos, e não dados racionalmente a priori”. Cada um desses valores é colocado “a posteriori a julgamento”, e isso ocorre em situações sempre diversas, concretas e bastante específicas, de modo que o “campo moral abre espaço para uma diversidade de respostas possíveis que se atualizam em função da capacidade efetivamente demonstrada dos indivíduos em responder aos seus interesses” (Idem, 2020, p. 54). Em síntese, como assinalado por Albinati, o fator ontologicamente primário da objetividade e concretude das relações sociais não impedem ou anulam a ação dos elementos subjetivos, das escolhas e decisões tomadas pelos próprios homens, incidindo sobre suas próprias vidas.

³⁵ Destacamos também suas críticas à Agnes Heller que, segundo nossa comentadora, se propôs a “edificação de uma ética de espírito marxiano” por meio de procedimentos estranhos à perspectiva de Marx, se distanciando do que “Marx tratou em essência, que seria a moralidade objetiva” (ALBINATI, 2020, p. 53). De acordo com Albinati, Heller capitulou a uma perspectiva ética cuja natureza dialógica se aproxima da perspectiva habermasiana e que, de acordo com Granjo (1996 apud ALBINATI, 2020), se assemelha a um “estoicismo-epicurismo” agora adaptado aos “tempos pós-modernos”. Como indicado por Albinati, tal perspectiva supostamente constituiria um “antídoto contra a prática do sacrifício dos princípios morais em nome de um fim tido como supremo” e, seguindo as indicações de Granjo (1996 apud ALBINATI, 2020) trazidas por Albinati, essa perspectiva ética de Heller coloca que cada indivíduo deve “fazer a opção existencial pela honradez nas relações interpessoais que deve se conjugar, por sua vez, com a legitimidade do gozo e da felicidade” (ALBINATI, 2020, p. 52).

Vimos que Mario Rossi afirma que o discurso marxiano assume o caráter de um “integralismo antropológico” no texto dos *Manuscritos*, indicando aí outro argumento problemático do filósofo italiano, colocando Marx como aquele que teria levado às últimas consequências a filosofia de Feuerbach. Sua compreensão, pois, se aproxima a de Louis Althusser (2015), para quem os *Manuscritos econômico-filosóficos*, quando muito, trariam apenas o novo objeto de Marx – a economia política –, mas não forneceria o *instrumental teórico* necessário para o tratamento adequado a tais questões. Desse modo, Althusser afirma a existência de uma “cesura” no pensamento de Marx, conferindo aos escritos de 1844 o adjetivo de *filosóficos*, em oposição às elaborações ditas *científicas* da maturidade. Como vimos, os *Manuscritos econômico-filosóficos* não se limitam a “problemática feuerbachiana”, ainda que Marx tenha tido Feuerbach como um dos principais críticos da filosofia de hegeliana e, inclusive, dele tenha se aproximado na crítica do pensamento de Hegel e da especulação.

Outro fator que aproxima Rossi de Althusser é que ambos conceberam – cada um a seu modo, é importante frisar – a categoria da alienação como um instrumento teórico-conceitual do qual Marx teria se apropriado para investigar e explicar a realidade concreta. Para Althusser, Marx “aplica a teoria da alienação” a um “novo objeto” – a economia capitalista; em Rossi, Marx faz do conceito de alienação uma “chave de interpretação” da sociabilidade alienada do capital. Para Althusser, os *Manuscritos econômico-filosóficos* têm como “conceito-chave” o conceito de “trabalho alienado”. Este problema, aliás, nos colocaria, segundo o filósofo franco-argelino, “próximos de todas as tentações, quer do idealismo, quer da precipitação materialista” (ALTHUSSER, 2015, p. 130). Althusser sustenta uma problemática concepção que reduz a particularidade e originalidade do conceito de alienação em Marx ao sentido que o conceito possui em Feuerbach. O jovem autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos* não teria feito nada além de “aplicar a teoria da alienação, ou seja, da ‘natureza humana’ feuerbachiana, à política e à atividade concreta dos homens, antes de estendê-la (em grande parte) nos *Manuscritos* à economia política” (Idem, 2015, p. 36), o que iria ao encontro da tese althusseriana da “cesura” no pensamento de Marx³⁶.

³⁶ Compartilhando a mesma posição de Althusser (2015), Enrique Dussel (2012) afirma que os *Manuscritos econômico-filosóficos* constituem a fase “preparatória, feuerbachiana e anti-hegeliana (ainda que num marco teórico hegeliano, economicamente incipiente”, não podendo constituir, portanto, uma porta de entrada para o “discurso definitivo” de Marx (DUSSEL, 2012, p. 15).

Em uma direção analítica contrária à de Althusser, José Chasin (2009) assinala que os escritos do período que se estende de 1841 até meados de 1843 – que compreendem a tese de doutorado e os artigos para a *Gazeta Renana* – antecedem, de fato, o surgimento do pensamento *original* de Marx, correspondendo a sua fase ainda *pré-marxiana*. Ainda segundo Chasin, o vínculo do pensamento de Marx era ainda estabelecido com o “*idealismo ativo*, próprio dos neo-hegelianos” (CHASIN, 2009, p. 45). Nesse sentido, Chasin assinala que se formos tratar da existência de uma fase juvenil do pensamento de Marx de modo bem fundamentado, tal etapa deve ser identificada nos escritos desse período, nos quais não se encontra nenhuma influência do pensamento feuerbachiano, enquanto que “Bruno Bauer é uma presença inegável” (Idem, 2009, p. 45). Mas, mesmo nos textos da *Gazeta Renana* e na tese de doutorado, Chasin assinala que pode ser encontrado um fator acertado do pensamento de um Marx ainda *pré-marxiano*, que diz respeito à “grande e certa alusão” em relação aos objetos com os quais os sujeitos se defrontam no mundo: eles “são reconhecidos como a malha sólida de suas próprias lógicas” (Idem, 2009, p. 90-91). Ainda sobre o modo como se apresentam sujeito e objeto no interior do pensamento juvenil de Marx, Chasin aponta os limites que acompanham a “grande e certa alusão” indicada:

Em realidade, nesse momento inicial, sujeito e objeto, porquanto sejam reivindicados em sua terrenalidade, não são ainda distinguidos, positiva e especificamente, das acepções correntes ou tradicionais, parecendo se facear como simples exterioridades. Pela carência de elaboração são categorialmente indeterminados, apesar de sua referência direta a entificações concretas, sugerindo, por assim dizer, figuras substantificadas um tanto vagas em sua distinção e autonomia. (CHASIN, 2009, p. 91)

Os textos da crítica ontológica de Marx da política e da especulação analisamos foram *Sobre a questão judaica*, de 1843, a *Introdução*, de 1844, à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, e as *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”*, também de 1844. Destacamos, pois, que foi Marx quem salientou a necessidade de superação da sociabilidade que tem a política como instância na qual os homens “resolvem” seus conflitos. Cabe destacarmos aqui que os textos em questão trazem os elementos que constituem uma virada crítica radical em relação as posições políticas adotadas no período anterior, sobretudo nos artigos publicados para a *Gazeta Renana*. Além da crítica da política, encontramos também elementos da crítica de Marx aos jovens hegelianos, presos em sua “crítica” da religião.

5.2 LUKÁCS E A DISTINÇÃO ENTRE ALIENAÇÃO [*Entäusserung*] E ESTRANHAMENTO [*Entfremdung*]

Como indicado no texto introdutório de nosso trabalho, Lukács foi o principal responsável pela redescoberta de Marx. Através de suas contribuições, foi possível retornar à Marx com o objetivo de verificar nele a existência dos princípios ontológicos determinantes do ser social em suas elaborações. Entretanto, ainda que tenha tratado de aspectos relevantes do pensamento do autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, com a precisão e rigor característicos, é necessário chamarmos a atenção para a identificação operada por Lukács entre as categorias da *alienação* [*Entäusserung*] e da *objetivação* [*Objektivierung*], e que se distancia do modo como Marx apreendeu ambas as categorias no texto de 1844.

No capítulo sobre a ideologia e o momento ideal, presente no segundo volume da *Ontologia do ser social* (2013), Lukács tratou a *objetivação* e a *alienação* do sujeito como elementos de um processo unitário, que seria para “momento fundamental do ser social”. A seguinte passagem do texto de Lukács, na qual ele discute a inseparável relação sujeito-objeto como “relação típica entre o homem e o mundo”, exemplificam o que foi indicado aqui:

[...] se apontarmos para a inseparabilidade ontológica desses dois polos correspondentes do ser social – justamente em sua heterogeneidade imediata –, fica claro que *todo ato de objetivação do objeto da práxis é simultaneamente um ato de alienação do seu sujeito*. (LUKÁCS, 2013, p. 423, grifos nossos)

Salvo melhor juízo, Lukács confere um sentido distinto do sentido de Marx à categoria da alienação [*Entäusserung*]. Se no autor dos *Manuscritos* a categoria tem o sentido de perda e negação do homem, em Lukács ela aparece como parte integrante de um “momento fundamental do ser social”. Para melhor compreendermos a complexidade da interpretação de Lukács, lançamos mão aqui dos comentários de Ronaldo Vielmi Fortes, que compreendeu as categorias objetivação e alienação no filósofo húngaro caracterizam “momentos diferenciados no interior de uma mesma unidade”. Em seu livro *As novas vias da ontologia* (2013), Fortes afirma que, para Lukács, enquanto na objetivação temos o processo da ação humana criativa e que “enforma algo de inusitado no mundo”, na alienação, por sua vez, a “atividade aparece como formadora do processo

de individuação do homem” (FORTES, 2013, p. 214). Nesse sentido, assinala Fortes, temos em Lukács a identificação no “processo laborativo” do “duplo movimento que leva, por um lado, ao desenvolvimento da subjetividade e, por outro lado, ao desenvolvimento, à adequação e à socialização sempre crescente de seu mundo, mediante as objetivações levadas a termo pelos homens” (Idem, 2013, p. 214).

Como indicado por Fortes, a aproximação entre alienação e objetivação, e a radical diferenciação entre alienação e estranhamento (como se verifica no capítulo do estranhamento na *Ontologia*), são elaborações de Lukács, e não de Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Aliás, nesse mesmo texto, Lukács retoma a tese do anterior: a alienação e a objetivação são tratadas por nosso comentador como categorias ontologicamente vinculadas. No ato real, alienação e objetivação estão vinculadas, mas é necessário ressaltarmos que essa vinculação é histórica, não ontológica, e é o próprio Marx quem nos demonstra tal fato.

Em Marx, não há uma vinculação ontológica imediata entre alienação [*Entäusserung*] e objetivação ou exteriorização da vida [*Lebensäusserung*]. A alienação da vida [*Lebensentäusserung*] é característica do modo como os homens produzem a própria existência na atual sociabilidade, isto é, no modo de produção capitalista. Ainda sobre a vinculação ontológica de Lukács das categorias alienação e objetivação, Fortes assume uma posição crítica diante do autor da *Ontologia*:

O homem é um ser objetivo que por meio de sua atividade igualmente objetiva, cria, produz sua própria vida genérica. Portanto, não se trata da oposição entre autoconsciência e objetividade, pois o próprio homem é também objetivo; esta tese culminará mais à frente na afirmação da própria consciência humana como fruto da relação indissociável com a objetividade natural e também como produto da objetivação de seu mundo. Desse modo, não se pode identificar objetivação e alienação, muito menos derivar a primeira da segunda; são coisas distintas que, embora intercambiáveis e indissociáveis, apresentam-se como momentos diferenciados no interior de uma unidade. (FORTES, 2013, p. 217)

Em outra passagem, Fortes assinala que “o ato de pôr humano expressa a ‘subjetividade de suas forças essenciais objetivas’ reais, e não a alienação do próprio sujeito” (Idem, 2013, p. 218).

Como desdobramento da vinculação entre alienação e objetivação, Lukács precisa contrapor a categoria da alienação [*Entäusserung*] à do estranhamento [*Entfremdung*]. Nesse sentido, em Lukács, ainda que todo estranhamento seja uma consequência possível

da alienação, nem toda alienação, por sua vez, produz estranhamentos. A alienação é um momento de todo processo de trabalho, assim como a objetivação. Para Lukács, todo ato de objetivação é “simultaneamente um ato da alienação do sujeito humano” (LUKÁCS, 2013, p. 583). Já o estranhamento, diferentemente da categoria da alienação, possui um “caráter histórico-social” e é sempre centrado no indivíduo, sendo caracterizado por Lukács como um “antagonismo fundamental entre o desenvolvimento da capacidade e o desdobramento da personalidade” (Idem, 2013, p. 582). Em síntese, podemos dizer que Lukács confere à alienação [*Entäusserung*] um sentido *positivo* – algo que, de fato, como vimos a partir do próprio Marx, não está presente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

Sobre o sentido das categorias alienação [*Entäusserung*] e estranhamento [*Entfremdung*] em Marx, Mônica Hallak Martins da Costa (2015) ressalta que as categorias em questão “não são simplesmente sinônimos”, mas também não são “categorias contrapostas, como sugere Lukács” (COSTA, 2015, p. 210-211). De acordo com Costa, ambas as categorias “compõe o movimento do trabalho humano que se exerce no interior da propriedade privada”, sendo que “nem uma nem outra aparecem como uma necessidade do trabalho” (Idem, 2015, p. 212). Em Marx, pois, a diferença entre ambas é que a alienação [*Entäusserung*] denota uma “relação de separação”, ao passo que estranhamento [*Entfremdung*] “traduz uma relação de antagonismo” (Idem, 2015, p. 211-212). Ainda segundo nossa comentadora, o problema do sentido que cada categoria possui nos *Manuscritos econômico-filosóficos* é consequência do antagonismo – o *estranhamento* [*Entfremdung*] – cuja origem está no ato da *alienação*, isto é, na “separação que ele identifica como *Entäusserung* – alienação” (Idem, 2015, p. 212).

5.3 JOSÉ CHASIN E A TESE DA *TRANSITIVIDADE ENTRE OBJETIVIDADE E SUBJETIVIDADE* NOS *MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS* DE KARL MARX

Como indicado por José Chasin (2009), nos *Manuscritos econômico-filosóficos* encontramos o que chamou de *transitividade entre objetividade e subjetividade* em Marx. Para nosso comentador, sujeito e objeto são “determinações recíprocas”, “determinidades de uma mesma geratriz – a *atividade sensível*” (CHASIN, 2009, p. 96). Em síntese, a

objetividade não é compreendida em oposição excludente à subjetividade e, como assinalado Chasin, entre ambas há mais elos do que cisões radicais ou absolutas, e foi Marx quem compreendeu esse fato já nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 – e posteriormente n’*A ideologia alemã*, em parceria com Engels –, texto no qual os elementos *sujeito* e *objeto* recebem um “tratamento diferenciado”: “[...] os sujeitos, então, serão determinados como os *homens ativos* e os objetos enquanto *atividade sensível*” (Idem, 2009, p. 91).

Como assinalado pelo filósofo marxista, a *prática é dação de forma* pelo sujeito que realiza uma ação no mundo, assim como a segunda implica a primeira, “uma vez que efetivação humana de alguma coisa é dação de forma humana à coisa, bem como só pode haver forma subjetiva, sensivelmente efetivada, em alguma coisa” (Idem, 2009, p. 97). O momento ideal é necessário para que, de fato, possa “haver dação sensível de forma”: aquele que busca efetivar alguma coisa no mundo precisa, antes de qualquer coisa, de “dispor dela em si mesmo, o que só pode ocorrer sob configuração *ideal*, evidenciando momentos distintos de um ato unitário” (Idem, 2009, p. 98). Esse ato unitário é, segundo Chasin, composto pela objetividade e pela subjetividade que, pela “mediação da prática” acabam:

[sendo] resgatadas de suas mútuas exterioridades, ou seja, uma transpassa ou transmigra para a esfera da outra, de tal modo que interioridade subjetiva e exterioridade objetiva são enlaçadas e fundidas, plasmando o universo da realidade humano-societária – decantação de *subjetividade objetivada* ou, o que é o mesmo, de *objetividade subjetivada*. (CHASIN, 2009, p. 98)

Em sua “plena afirmação conjunta”, subjetividade e objetividade constituem momentos típicos e necessários do ser social: a subjetividade é tratada enquanto atividade ideal, e a objetividade como atividade real. A síntese delas revela a potência do ser social “enquanto construtor de si e de seu mundo” (Idem, 2009, p. 98). Para Chasin, Marx, quando trata da “*emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos”, tem em perspectiva, como “projeção do vir-a-ser da sociabilidade” emancipada, a “*transitividade* liberta de contraditoriedade” como a “própria realização da essência humana, isto é, a realização do único ser que se autoconstitui” (Idem, 2009, p. 98).

De acordo com o filósofo brasileiro, Marx tornou possível a “dissolução da unilateralidade ou limites desfiguradores, materialistas ou idealistas, do sujeito e do objeto”, de modo que “aquele [o sujeito] perde a estreiteza de pura interioridade e este [o

objeto] a de mera exterioridade inerte” (Idem, 2009, p. 99). É preciso destacarmos que, de acordo com Chasin, as páginas dos *Manuscritos econômico-filosóficos* nos possibilitam apreender o “intercâmbio” que se estabelece entre o objeto e o sujeito que atua no mundo, possibilitando, pois, que a subjetividade e a objetividade possam ser respectivamente compreendidas como “possibilidade de ser coisa no mundo” e “como *dynameis – campo de possíveis*” (Idem, 2009, p. 99). E, segundo nosso comentador, ambos, quando frente a frente, estão em “tensão dinâmica”, fazendo assim “emergir a regulação de suas trocas, nunca arbitrárias” (Idem, 2009, p. 99), de modo que o sujeito, portanto, alcança sua confirmação como sujeito quando se objetiva, se exterioriza de modo sensível no mundo, isto é, plasmando “sua subjetividade”, ao passo que o objeto sempre “pulsa na diversificação”, podendo ou não “tolerar formas subjetivas ao limite de sua plasticidade, isto é, de sua maleabilidade para ser outro” (Idem, 2009, p. 99). Em suas palavras:

O objeto pode ser compelido à existência multiforme, contanto que a prévia ideação do escopo, a teleologia – configuração da subjetividade que almeja ser coisa no mundo – seja capaz de pôr a seu serviço, sem transgressão, a lógica específica do objeto específico, ou seja, a legalidade da malha causal de sua constitutividade material primária. Sujeito ativo e objeto mutável, potências reais e distintas, complexos de forças mais ou menos ricas no gradiente de suas configurações concretas, portanto, se delimitam na interação que *realiza o objetivo* do primeiro sobre *as possibilidades de reconfiguração* do segundo – transfigurações que jamais poderiam se manifestar por geração espontânea da legalidade muda do objeto. A natureza desta não muda ao ser acionada pelo sujeito, mas o modo e a direção em que é posta a funcionar dependem, inteiramente, da iniciativa deliberada daquele, sem a qual nenhuma transformação do tipo pode se verificar. (CHASIN, 2009, p. 99-100)

A transitividade entre objetividade e subjetividade, ao mesmo tempo em que concebe o sujeito como sujeito ativo e o objeto como mutável, como “potências reais e distintas, complexos de forças mais ou menos ricas no gradiente de suas configurações concretas” (Idem, 2009, p. 99), não viola a “lógica intrínseca aos objetos”, pois, para que o objetivo o qual o sujeito pretende realizar, é necessário um conhecimento mais ou menos correto da “maleabilidade” do objeto específico, da “legalidade da malha causal de sua *constitutividade* material primária” (Idem, 2009, p. 99). Por outro lado, é somente através da “ação deliberada” do sujeito que as transfigurações pelas quais passa o objeto podem ocorrer; é devido à ação do sujeito sobre o objeto que a “legalidade muda” deste pode “receber” um novo “modo e direção”. O que Chasin enfatiza é que, além de confirmar a “lógica intrínseca” do objeto, a transitividade torna possível que se constitua

o homem também em seu *saber*, isto é, “outra forma subjetiva enquanto momento ideal da atividade sensível” (Idem, 2009, p. 100) e, uma vez compreendido como “atividade sensível”, o homem é, pois, “duplamente ativo – *efetiva e idealiza*”, ou seja:

[...] se é capaz de efetivação sensível, então está capacitado também a antecipar idealmente sua efetivação; e se a forma ideal é permutável em mundo sensível, então leva em conta a lógica intrínseca ao objeto moldado, ou seja, o sujeito a usa e respeita enquanto tal, o que só é possível porque a conhece. O homem se *faz* ou é um *ser prático*, então, é capaz de *conhecer*, ao menos, o que permite *fazer*, confirmar sua natureza prática. (CHASIN, 2009, p. 100)

Enquanto ser prático, o homem é também um ser que conhece, e ele deve conhecer precisamente para confirmar “sua natureza prática”, na medida em que, no interior desta última, ao lado da “subjetividade proponente”, que é a “teleologia”, a “subjetividade receptora”, ou seja, a sua “capacidade cognitiva”, expressa o caráter peculiar do homem como “*ser ativo que pensa*” (Idem, 2009, p. 100). Por isso, assinala que pela “autogênese do homem e correlativo engendramento de sua própria mundaneidade”, a fundamentação ontoprática do conhecimento nos possibilita reconhecer que também o pensamento é socialmente determinado. Ao se debruçar sobre a questão da relação entre o conhecimento, o *pensar*, e o *ser*, Chasin assinalou para o fato de que, ainda que sejam coisas distintas, *pensar* e *ser* se encontram em “*unidade mútua*”, e esta é a forma através da qual “o ser *humano*”, *genérico*, social, atua e confirma a si mesmo “tanto em seu ser quanto em seu saber” (Idem, 2009, p. 100). O próprio conhecimento é confirmado através da prática e isto, segundo Chasin, faz com que não seja mais “plausível a alternativa teórica” da impossibilidade de conhecer para transformar, que sustenta através dos “maneirismos céticos” ou do “reducionismo que o derroga [o conhecimento] a simples convenção por efeito dos atos de linguagem, num quadro dado de uma gramática especial” e, continua, “nem menos ainda sua desqualificação a mera poeira do imaginário, este mesmo simples fantasma onipresente de uma metafísica da impotência” (Idem, 2009, p. 100).

Ainda de acordo com o filósofo brasileiro, a questão do conhecimento e da verdade possuem uma dimensão *ontoprática* em Marx, tanto em *A ideologia alemã* quanto nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Neste último texto, Chasin destaca o quanto Marx rechaça abstrações absurdas que se realizavam em perguntas tais como da “criação do primeiro homem e da natureza em geral”. Nas palavras de Chasin:

Há dois pontos a destacar: o absurdo das perguntas abstratas e sua urdidura pelo egoísmo – forma particular de existência e ideação. Se, diante das evidências da insuprimível atividade sensível dos homens, o conhecimento verdadeiro é pensando como inexistente, ou seja, uma abstração elaborada de um ponto de vista absurdo, correspondente ao egoísmo. E o que é o egoísmo, se não o indivíduo posto em isolamento, produto de uma dada época histórica, cuja lógica específica da individuação consiste em separar e contrapor os indivíduos já em si fragmentados? Negar ou fazer abstração da realidade e do conhecimento pode ser e, de fato, tem sido a componente ideal e a justificativa conformista – alienação e estranhamento do homem, perda e contraposição do homem a si mesmo, identificados à natureza humana – da índole ferina da individuação produzida por uma sociabilidade cuja negação do homem é, em essência, sua única forma de o entificar. (CHASIN, 2009, p. 104)

Entretanto, alerta Chasin, devemos ter cuidado com diversos “mal entendidos” em relação à constatação da determinação social do pensamento em Marx. Não se trata, pois, de dizer que o pensamento e o “processo de aquisição do saber” estejam sempre estrangidos pelo social, obstaculizando e deformando esse processo, “em razão dos vetores e valores societários e por causa de sua incorporação pelos homens em geral, incluídos os investigadores, uma vez que todos são individualidades *situadas*” (Idem, 2009, p. 105).

Como corretamente demonstrado por nosso comentador, em Marx “*atividade ideal é atividade social*” (Idem, 2009, p. 106) – a linguagem, o material da atividade intelectual, é produto da sociabilidade dos homens, é a própria existência como atividade social, vital, sensível, como pudemos observar nos *Manuscritos de 1844*. Nas palavras do filósofo brasileiro:

O pensamento tem caráter social porque sua atualização é a atualização de um predicado do *homem*, cujo ser é, igualmente, atividade social. Na universalidade ou na individualidade de cada modo de existência teórica – cientista, pensador, etc. – o pensamento é atividade social, inclusive pelos materiais e instrumentos empregados. Em síntese, consciência, saber, pensamento etc., sob qualquer tipo de formação ideal, das mais gerais às mais específicas, da mais individualizada à mais *genérica*, dependem do ser da atividade sensível, socialmente configurado, ao qual confirmam por sua atividade abstrata, igualmente social. (CHASIN, 2009, p. 106)

Nas duas passagens em questão, evidencia-se, pois, todo o processo de “recharacterização das categorias de sujeito e objeto” empreendido por Marx, agora acabado em *A ideologia alemã*, mas cuja origem remete aos *Manuscritos de 1844*, como buscaremos demonstrar com o auxílio da tese de Chasin da transitividade entre

subjetividade e objetividade. O fato é que Feuerbach, mesmo que tenha contribuído “para a crítica da especulação”, promovendo em Marx uma “inflexão ontológica rumo à concepção da objetividade do ser, sustentando a tese de que ‘o ser é uno com a coisa que é’”, fora criticado e superado por Marx, uma vez que sua incapacidade em “ultrapassar a pressuposição de ‘um indivíduo humano abstrato, *isolado*’, que tem por essência ‘uma abstração inerente ao indivíduo singular’, a qual ‘só pode ser apreendida como ‘gênero’, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos *de modo natural*’, isto é, fora incapaz de compreender a efetiva *essência humana* como objetividade social, pois a mesma, ‘em sua realidade, é o conjunto das relações sociais’” (Idem, 2009, p. 95). Ou seja, ele não compreendeu a atividade vital e sensível dos homens também como atividade objetivamente sensível, isto é, como “objetividade sensível”.

A questão é que, para o velho materialismo, não haveria qualquer vínculo entre objetividade e subjetividade, isoladas e imobilizadas em “suas distintas esferas”. A realidade seria, pois, “apenas exterioridade, multiverso contraposto ao sujeito, que este pode mentalizar” – mas jamais transformar ou modificar – “não havendo qualquer outro vínculo entre objetividade e subjetividade, que restam oclusas e imobilizadas no isolamento de suas distintas esferas” (Idem, 2009, p. 97). Se as *Teses Ad Feuerbach* são estruturadas pela problemática do complexo sujeito-objeto como atividade sensível, demonstrando a refutação de Marx ao antigo materialismo, nos parece correto assinalar, portanto, que essa mesma problemática se apresenta já nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, e Chasin destacou o salto marxiano “para além dos indicativos feuerbachianos” – como se verifica já nos *Manuscritos econômico-filosóficos*: “[...] a precisa identificação ontológica da objetividade social – posta e integrada pelo complexo categorial que reúne sujeito e objeto sobre o denominador comum da atividade sensível” (Idem, 2009, p. 95).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os *Manuscritos econômico-filosóficos* nos revelam a presença de elementos significativos do pensamento de Marx acerca das categorias mais gerais do ser social. De modo geral, a obra é carregada de considerações que nos permitem pensar sobre aspectos fundamentais que dizem respeito o homem e sua própria atividade, a natureza e o mundo social, mas, sobretudo, a obra nos fornece elementos decisivos acerca da relação do homem com o próprio gênero, e do modo como se estabeleceu socialmente – e

historicamente – o estranhamento do trabalho. A dificuldade em analisar uma obra dessa complexidade pode ser explicada não apenas pela densidade dos temas tratados por Marx, mas também pela não-sistematização das proposições marxianas – característico de um texto que vai ao encontro do caráter ontológico de sua investigação.

O comentário de Lukács sobre os *Manuscritos econômico-filosóficos* esclarece o sentido de nosso trabalho: é precisamente nessa obra “que, pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando assim possível uma exposição ontológica do ser social sobre bases materialistas” (LUKÁCS, 2018b, p. 284-285). Não se trata, pois, de uma “ontologia marxiana” acabada, pronta ou sistematizada. Tampouco se trata, é verdade, de uma *antropologia filosófica* tal qual se verifica nos escritos de Feuerbach. No sentido corrente na Filosofia, isto é, como consta no verbete “Antropologia” do *Dicionário de Filosofia*, de Nicola Abbagnano (2007), a *antropologia filosófica* é compreendida como “ciência filosófica”, como “determinação daquilo que o homem *deve ser*, em face do que é”. Ainda segundo o verbete, a *antropologia filosófica* é também definida em Humboldt como a busca pelo “ideal da humanidade, a forma incondicionada à qual nenhum indivíduo está completamente adequado, mas que permanece o objetivo a que todos os indivíduos tendem” (ABBAGNANO, 2007, p. 67-68).

A *antropologia filosófica* aqui referida difere e é anterior à antropologia enquanto disciplina específica, produto da modernidade e “relativamente autônoma”, como a *antropologia cultural*, a *antropologia física*, *fisiológica*, *pragmática* etc. (Idem, 2007, p. 67). Em outro dicionário, organizado por José Ferrater Mora (s.d.), a *antropologia filosófica* levanta a questão pelo que o homem é, e qual o seu destino. Ela busca compreender o ser em sua “essência”. É também a ponte entre a metafísica e as assim chamadas ciências positivas. Sua missão é, pois, “mostrar exatamente como a estrutura fundamental do ser humano” se manifesta nas mais diversas formas de atividade humana. Em suma, a *antropologia filosófica* concebe o ser dos homens, sua “essência”, como dotada de existência *a priori*, podendo essa suposta essência ser realizada ou não, ser conhecida ou não pelos homens. Em Marx, não se trata da elucidação dos “traços essenciais” do homem, e ainda que o autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos* faça uso diversas vezes da expressão “capacidades essenciais” ao se referir aos homens em sua autoatividade, seu sentido é distinto daquele de uma antropologia filosófica. Como vimos, para Marx, as assim chamadas capacidades ou forças essenciais dos homens são

sempre historicamente engendradas pelos próprios homens, produto de sua *atividade sensível*.

Sobre a originalidade das considerações marxianas acerca das determinações mais gerais do ser social, cabe assinalar que o homem é um ser *ativo* e que produz o próprio mundo *humano* e a si mesmo através de sua *atividade sensível, vital*. Nesse sentido, a relação do homem com a natureza e, conseqüentemente, do homem com o homem, pode ser compreendida sem sofrer as deformações do idealismo ou do materialismo vulgar: a natureza não é desconsiderada por Marx, e é somente através do intercâmbio homem-natureza que podemos falar da existência de uma essência humana da natureza, que só pode existir para o homem enquanto ser social. Nas palavras de Marx, “somente dessa forma a natureza existe para o homem como *vínculo* com os demais, como seu ser para o outro e do outro para ele” (MARX, 2010c, p. 144). Nesse sentido, Marx soluciona problema posto pelo velho materialismo, que concebeu o mundo como “bipartido em objetivos e intuições”, diante do qual o idealismo ficou encarregado de desenvolver, ainda que abstratamente, o “lado ativo” do sujeito que se faz no mundo. Segundo Chasin (2009), Marx resolveu essa questão superando criticamente o velho materialismo e a especulação: ele compreendeu a atividade humana sensível, prática, vital, como atividade que está articulada com a “forma subjetiva, *dação de forma pelo efetivador*” (CHASIN, 2009, p. 97). Ao reconhecer o “caráter fundante da *positividade* ou *objetividade* autopostas”, juntamente com o descarte da especulação e com a ultrapassagem das “fronteiras de uma estrita teoria política”, Marx adere à referenciais novos, e a sociabilidade é identificada como “base da inteligibilidade”, isto é, do próprio conhecimento do que é – ou pode ser – o homem “em sua autofetividade material” (Idem, 2009, p. 56-57).

Sob o efeito dessas novas conquistas, ele é conduzido ao terreno da economia política para dar início a terceira crítica instauradora. Nesse contexto é que a economia política é convertida em elemento central nas “ocupações intelectuais” de Marx. Destacamos, pois, que o capítulo um teve como objetivo destacar a inflexão ontológica verificada nos textos escritos entre 1843 e 1844, movimento marcado pela crítica da especulação e da política, mas que seria complementado, de forma resolutiva, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* a partir da crítica da economia política. É neste conjunto de textos ainda auto elucidativos, como mencionado anteriormente, que Marx nos legou uma de suas principais contribuições, fazendo “da produção e da reprodução da vida humana o problema central” tanto da filosofia quanto da ciência, em que “tanto

no próprio ser humano como em todos os seus objetos, relações, vínculos etc.” revelam-se uma “dupla determinação de uma insuperável base natural e de uma ininterrupta transformação social dessa base”, em que, segundo Lukács, “o trabalho é a categoria central, na qual todas as outras determinações já se apresentam *in nuce*” (LUKÁCS, 2018b, p. 285). Salientamos, pois, que é na investigação que tem como ponto de partida o ato da perda e o estranhamento do trabalho que Marx pode tratar dos pressupostos ontológicos mais gerais do ser social: o homem é um ser que realiza uma atividade vital consciente, e é produtor do próprio gênero. A constatação de Marx é realizada quando de sua incursão crítica no terreno da economia política e da crítica da filosofia hegeliana. Ele pôde, através do reconhecimento e da crítica do modo de produção da vida dos homens na sociabilidade capitalista, “desvendar” a gênese da propriedade privada capitalista, como mencionamos anteriormente e, além disso, ele pôde denunciar que o homem, ao invés de se autoafirmar, acaba negando a si mesmo no próprio trabalho. Ao nível da economia política – e, mais ainda, da sociabilidade que ela expressa – a atividade do homem é sua desrealização.

Como foi demonstrado a partir de Marx, a produção alienada – na qual o homem estranha os objetos, estranha a si mesmo, estranha ao gênero e os demais homens – constitui a forma histórico-social da produção da vida no capitalismo; é a forma historicamente concreta do modo como os homens objetivam a si mesmos, e isto em detrimento de suas subjetividades. Tanto a categoria da alienação [*Entäusserung*] quanto a categoria do estranhamento [*Entfremdung*] não são tratadas por Marx como elementos ontologicamente vinculados ao ser social. Nesse sentido, a *atividade sensível, vital*, não implica, em si mesma, em atividade alienada ou na produção de um objeto estranho ao homem.

Como indicado no início do manuscrito *Trabalho estranhado e propriedade privada*, o trabalho estranhado e a propriedade privada são admitidos e analisados como um fato, e, ainda que sejam o ponto de partida efetivo da exposição de Marx, a questão decisiva consiste em desvendar o modo como se estabeleceram a alienação do trabalho e o estranhamento do homem “na essência do desenvolvimento humano”. Nesse sentido, segundo o próprio Marx, faltou à economia política a mais importante conquista do pensamento verdadeiramente preocupado em desvendar a gênese da propriedade privada: faltou a “reformulação da pergunta sobre a origem da propriedade privada” e o questionamento acerca da “relação entre o *trabalho estranhado* e o desenvolvimento da

humanidade”. Como indicado por Marx: “Pois, quando se fala sobre a *propriedade privada*, acredita-se se tratar de algo externo ao homem”, ao passo em que “quando se fala do trabalho, se trata imediatamente do homem mesmo. Esta nova formulação da pergunta é já, inclusive, sua solução” (MARX, 2010c, p. 119). Solução porque coloca precisamente no centro da questão o próprio homem como ser que se auto constitui no mundo. Desse modo, além de conseguir demonstrar o movimento de inversão do real efetuado pela economia política – que identificou a “essência” do homem com o trabalho alienado, de modo que a propriedade privada corresponderia, assim, à exteriorização dessa suposta natureza através do trabalho, que corresponderiam imediatamente à propriedade privada capitalista –, Marx também tornou possível a superação das incongruências do idealismo e do velho materialismo. Nas palavras de Marx, se trata aqui de destacar o fato de que o homem é um ser ativo e que se relaciona consigo mesmo como “ser genérico real”. Esta “conduta real” do homem só é possível:

[...] na medida em que cria realmente todas as suas capacidades genéricas – o que, por sua vez, só é possível através da ação conjunta dos homens, apenas como resultado da história – e que se comporta em relação a tais capacidades genéricas como objetos, o que por sua vez só é possível, inicialmente, sob a forma do estranhamento. (MARX, 2010c, p. 193)

Incursionar sobre a crítica do trabalho estranhado é também uma forma de demonstrar aquilo que a economia política não compreendeu: na sociabilidade do capital, o trabalho corresponde ao estranhamento do homem. Marx, ao buscar a anatomia da sociedade civil na crítica direcionada à economia política, pôde evidenciar o “pressuposto insuprimível dos *homens ativos*”, o *trabalho*, a *atividade sensível e vital* consciente. A economia política reconheceu *positivamente* esse segredo, mas apenas pelo seu lado positivo, tal qual Hegel fizera. Ela pode ter descoberto que o trabalho é a “essência subjetiva da riqueza”, mas não pôde explicar que na sociabilidade do capital ele se traduz no empobrecimento da subjetividade do homem.

É necessário destacarmos que não nos limitamos à análise do manuscrito *Trabalho estranhado e propriedade privada*, que encerra o primeiro caderno. Buscamos, pois, tratar do maior número possível de momentos nos quais Marx trata da alienação e do estranhamento, e não apenas no que diz respeito ao ato do trabalho, mas na vida de modo geral, como se verifica, por exemplo, no estranhamento religioso do homem, no estranhamento da mulher, do homem em relação à própria natureza e nas análises sobre o dinheiro. Sobre as críticas de Marx acerca da concepção e apologia da propriedade

privada na economia política, vimos que para seus principais representantes todas as categorias da economia política derivam da propriedade privada capitalista e objetivam legitimá-la – resultado e meio através do qual o estranhamento é também reproduzido.

A principal crítica direcionada à economia política é que ela não foi capaz de compreender que o trabalho estranhado – o trabalho “em geral” – e a propriedade privada capitalista – supostas “*essências*” dos homens –, constituem a negação do homem, seu estranhamento. É precisamente aqui que se encontra a razão do estranhamento do homem em relação ao objeto, a si mesmo e sua atividade vital, ao gênero e aos demais homens: trata-se do trabalho estranhado, da perda do sentido de sua atividade vital – perda que se expressa também na consciência, refletida na constituição de subjetividades que estão estranhadas do próprio gênero. De um lado, o imenso avanço das forças produtivas; de outro, o desenvolvimento de subjetividades que não conseguem se desenvolver de acordo com as potências do gênero. Em suma, trata-se um descompasso entre o desenvolvimento do mundo material e do gênero humano em relação ao desenvolvimento da personalidade de cada indivíduo singular. Nessa sociabilidade, todas as forças e potências engendradas pelos próprios homens se voltam contra eles, tornando-os, como assinala Marx, servos de um mundo por eles mesmos criado.

A crítica de Marx feita à economia política, assim como a crítica ao idealismo hegeliano e a originalidade das considerações marxianas para além do materialismo de Feuerbach, resulta da constatação das determinações ontológicas mais gerais do ser social. Quando trata da “relação social ‘do homem com o homem’”, Marx introduz algo novo na filosofia, capaz de superar as antinomias existentes tanto no pensamento especulativo hegeliano – que, de acordo com Marx, “*aristocraticamente* abstrai” de toda objetividade imanente ao ser, e que desvaloriza toda a autonomia que a natureza em si possui diante do sujeito, criando uma dependência abstrata entre ambos – quanto no “materialismo” feuerbachiano – que não compreendeu o fato de que o ser dos homens é historicamente determinado pelos próprios homens, ou seja, de que o homem é um ser que se faz no mundo e faz do próprio gênero seu objeto, engendrado através de sua atividade vital, sensível. Ambas as correntes não foram capazes de perceber as limitações e insuficiências que cada tradição filosófica trazia em seu interior.

Como assinalado por Chasin, Marx não parte de três universos teóricos distintos – filosofia especulativa, pensamento político e a economia política – como se fossem

simples “bases ou fontes provedoras de materiais teóricos acabados ou semielaborados para a montagem” de sua obra (CHASIN, 2009, p. 86). Ele fez deles *objetos de crítica* radical e, “do embate contra eles”, complementa, “redundou [...] reelaborações radicais de caráter filosófico que perfilaram o traçado geral de um novo quadro teórico, marcado pelo assentamento de uma ontologia histórico-imanente do ser social” (Idem, 2009, p. 86). Vimos, pois, que Marx já percebera a necessidade de avançar para além dos limites de tal “crítica”, de modo que se verifica nos textos em questão uma espécie de antessala da crítica da economia política e, sobretudo, do modo de produção da vida humana nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Mérito da análise chasiniana é a constatação de que Marx se posiciona daqueles três universos teóricos distintos já em “posse” da categoria da atividade sensível, resultado da “decisiva presença analítica dos complexos reais envolvidos” (Idem, 2009, p. 86).

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, objetividade e subjetividade são tratadas corretamente como coisas distintas, mas que “não são necessariamente contrárias, nem intransitivas porque contraditórias” (Idem, 2009, p. 98), como estão colocadas no idealismo e no velho materialismo. Na verdade, podemos afirmar que elas só são contraditórias porque são transitivas, caso contrário, não poderia ser estabelecido qualquer tipo de contradição entre elas, uma vez que estariam fechadas em si mesmas como complexos mutuamente excludentes. Em síntese, Marx contrastou à filosofia especulativa, à política e à economia política, o ser real, identificado à “objetividade social – enfim decifrada como atividade sensível” (Idem, 2009, p. 86). Como corretamente sinalizado também por Mészáros (2016), Hegel concebeu a “atividade” como “condição absoluta da gênese histórica”, mas ele não foi capaz de diferenciar a “forma ‘exteriorizada’ da atividade”, isto é, da objetividade e do *trabalho* como *manifestação da vida (Lebensäußerung)*, de suas “manifestações ‘alienadas’”, do trabalho como *alienação da vida (Lebensentäußerung)*. Em Marx, por sua vez, ocorre a diferenciação entre *manifestação da vida* e *alienação da vida*, e o autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos* tem nessa diferenciação o ponto de partida de sua crítica à concepção hegeliana: a reivindicação do mundo objetivo pelo homem passa pelo reconhecimento de que a “consciência *sensível*” é, de fato, uma consciência “*humanamente sensível*”, não meramente abstrata, e todas as formas de objetivação humana, como a religião, a riqueza etc., ainda que sejam formas estranhadas de

objetivação, correspondem a autoatividade dos homens e constituem o “*caminho até a realidade verdadeiramente humana*” (MARX, 2010c, p. 191-192).

Portanto, a crítica deve partir do mundo concreto das objetivações humanas – é nele que ela encontra seus objetos –, sejam elas de caráter material, sensível, como a propriedade privada capitalista e o trabalho alienado, ou sejam de caráter “espiritual”, como a religião, por exemplo. É curioso destacar que Marx assinala que ainda que “a religião, a riqueza etc.” sejam formas específicas de estranhamento dos homens, elas são também a expressão das objetivações humanas, de sua auto atividade, e não podem ser negligenciadas ou tratadas com desprezo, mas devem ser tomadas como ponto de partida para a crítica radical da sociabilidade e das formas de objetivação que produzem tais estranhamentos – devem, portanto, levar à crítica da *atividade sensível* estranhada dos homens. A questão da “automeiação” ou da “autotranscendência” é extremamente importante para que se compreenda o fato de que tanto a emancipação humana quanto o seu estado atual de estranhamento sob o signo do capital são resultado da ação dos próprios homens, e não encontram paralelo algum na natureza. A satisfação humana não pode ser compreendida nem em contraposição com a natureza e nem como algo que não estabeleça relação alguma com ela.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALBINATI, Ana Selva Castelo Branco. **J. Chasin: a ontonegatividade da politicidade em Marx**. In: *Verinotio*, n. 9, ano V, 2008. Edição Especial: *J. Chasin*, pp. 46-61.

_____. **A questão da moralidade na obra de Marx**. São Paulo: Instituto Caio Prado Jr., 2020.

ALCKMIN, Rodrigo. Maciel. **Feuerbach e Marx: da sensibilidade à atividade sensível**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2003.

ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

CHASIN, José. **Marx – A determinação ontonegativa da politicidade**. In: *Verinotio*, n. 15, Ano VIII, 2012, pp. 42-59.

_____. **Estatuto ontológico e resolução metodológica**. 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**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1999.

_____. **Alienação e estranhamento: categorias complementares ou contrapostas?** In: *Ontologia e crítica do tempo presente*. Patrícia Laura Torriglia (orgs.) ... [et al.]. Florianópolis: Em Debate (UFSC), 2015, pp. 199-216.

DUSSEL, Enrique. **A produção teórica de Marx**. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

ENGELS, Friedrich. **Esboço para uma crítica da economia política**. Tradução de Ronaldo Vielmi Fortes. Revisão de Vitor B. Sartori. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 263-87, jul./dez. 2020.

FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da filosofia do futuro e outros escritos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **A essência do cristianismo**. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

FORTES, R. V. **As três determinações fundamentais da análise lukacsiana do trabalho**: modelo das formas superiores, prioridade ontológica e abstração isoladora. Crítica da ideia da centralidade do trabalho em Lukács. In: Verinotio, n. 22, Ano XI, 2016, pp. 44-75.

LUKÁCS, Georg. **Pensamento vivo**: autobiografia em diálogo. Tradução de Cristina Alberta Franco. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.

LUKÁCS, György. **Estética I**. La peculiaridad de lo estetico. Tradução de Manuel Sacristán. Barcelona – México: Grijalbo, 1966.

_____. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

_____. **Para uma ontologia do ser social II**. Tradução de Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018a.

_____. **Para uma ontologia do ser social I**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider – 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2018b.

MARX, Karl. _____. **Ökonomisch-philosophische Manuskripte**. MEGA, I, 2. Berlim: Dietz Verlag, 1982.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **Introdução**. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus – 2ª ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. **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*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b.

_____. **Manuscritos económico-filosóficos de 1844**. Tradução de Miguel Vedda, Fernanda Aren e Silvina Rotemberg. Buenos Aires: Colihue, 2010c.

_____. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010d.

_____. **A guerra civil na França**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de José Paulo Netto e Maria Antônia Pacheco. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.

MORA, Jose Ferrater. **Diccionario de filosofia**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, s.d.

ROSSI, Mario. **La génesis del materialismo historico**. Tradução de R. de la Iglesia. Madrid: Alberto Corazón, 1971.