

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANIEL DE MELO SITA

**A ORIGEM PRÁTICA DA ALIENAÇÃO E OS SEUS EFEITOS ANTAGÔNICOS
PARA O DESENVOLVIMENTO HUMANO: UMA EXPOSIÇÃO DA TEORIA DA
ALIENAÇÃO NA PRODUÇÃO DO JOVEM KARL MARX**

PORTO ALEGRE

2020

DANIEL DE MELO SITA

**A ORIGEM PRÁTICA DA ALIENAÇÃO E OS SEUS EFEITOS ANTAGÔNICOS
PARA O DESENVOLVIMENTO HUMANO: UMA EXPOSIÇÃO DA TEORIA DA
ALIENAÇÃO NA PRODUÇÃO DO JOVEM KARL MARX**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. José Pinheiro Pertille

PORTO ALEGRE

2020

CIP - Catalogação na Publicação

Sita, Daniel de Melo

A origem prática da alienação e os seus efeitos antagônicos para o desenvolvimento humano: uma exposição da teoria da alienação na produção do jovem Karl Marx / Daniel de Melo Sita. -- 2020.

195 f.

Orientador: José Pinheiro Pertille.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2020.

1. marxismo. 2. teoria da alienação. I. Pertille, José Pinheiro, orient. II. Título.

DANIEL DE MELO SITA

**A ORIGEM PRÁTICA DA ALIENAÇÃO E OS SEUS EFEITOS ANTAGÔNICOS
PARA O DESENVOLVIMENTO HUMANO: UMA EXPOSIÇÃO DA TEORIA DA
ALIENAÇÃO NA PRODUÇÃO DO JOVEM KARL MARX**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia

Porto Alegre, 21 de dezembro de 2020

Resultado: Aprovado

BANCA EXAMINADORA

Ricardo Crissiuma
Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

José Paulo Netto
Programa de Pós-Graduação em Serviço Social
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Sérgio Afranio Lessa Filho
Programa de Pós-Graduação em Serviço Social
Universidade Federal de Alagoas (UFAL)

Grande parte deste trabalho foi escrito durante a pandemia de coronavírus de 2020.

Obrigado, Ana, pela maravilhosa companhia durante esse período.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço à minha mãe. Indo contra todas as probabilidades, ela conseguiu criar, com seu emprego de lavadeira, três filhos sozinha. Além de ser o primeiro filho formado num curso superior, também serei o primeiro mestre da família. Tudo isso devo a ela.

Em segundo lugar, agradeço ao programa de pós-graduação em filosofia da UFRGS por ter me aceitado e dado espaço para que eu pesquisasse um tema tão rico. E também por ter tido o bom senso de prorrogar os prazos de defesa durante a pandemia, algo necessário para que terminássemos nossos trabalhos com o mínimo de saúde mental.

Nessa jornada, foi essencial o apoio do meu orientador, o professor José Pinheiro Pertille. Obrigado por ter aceitado me orientar e por depositar em mim tamanha confiança.

Agradeço também aos colegas do programa pelas conversas e debates.

Em especial Jaderson, que me presenteou, há três anos, com os *Manuscritos Econômico-filosóficos*, edição que me inseriu na teoria da alienação de Marx.

E também obrigado ao professor Nuno Castanheira, cujos debates, quando me coorientava no meu trabalho de conclusão de curso, me inspiraram a escolher o tema desta pesquisa.

Muito obrigado à Ana, cujo companheirismo e amor têm sido meus confortos nesse último ano. Obrigado por ter aparecido na minha vida.

E por fim, obrigado a:

Leandro Konder, José Paulo Netto, Michael Löwy, Ricardo Antunes, Sérgio Lessa e toda a rica tradição marxista brasileira.

A obrigação de produzir aliena a paixão de criar.

(Raoul Vaneigem, 1967)

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo expor e analisar a teoria da alienação de Karl Marx dentro do desenvolvimento da sua teoria de 1841 a 1848. Nessa exposição, será demonstrado o lugar do conceito de alienação no período de 1841 a 1843, com as influências hegeliana e feuerbachiana para a compreensão da alienação religiosa e da alienação política, assim como a inflexão no pensamento de Marx em 1844, com a centralidade dos conceitos de trabalho alienado e propriedade privada, e, por fim, o lugar do conceito de alienação nas bases filosóficas do materialismo histórico e dialético, com a produção de complexos alienantes e sua supressão pela via revolucionária. Dessa forma, serão demonstradas as bases ontológicas para a gênese social humana e categorias que possam ajudar numa análise dos complexos alienantes de qualquer sociedade.

Palavras-chave: Alienação. Marxismo. Trabalho. Materialismo Histórico. Materialismo Dialético. Revolução.

ABSTRACT

This study aims to expose and analyze Karl Marx's theory of alienation within the development of his theory from 1841 to 1848. In this exposition, the place of the concept of alienation in the period from 1841 to 1843 will be shown, with the Hegelian and Feuerbachian influences for the understanding of religious alienation and political alienation, as well as the inflection in Marx's thought in 1844, with the centrality of the concepts of alienated work and private property, and, finally, the place of the concept of alienation in the philosophical bases of historical and dialectical materialism, with the production of alienating complexes and their overcoming by the revolutionary way. Thus, both the ontological bases for human social genesis and categories that can help in an analysis of the alienating complexes of any society will be shown.

Keywords: Alienation. Marxism. Work. Historical Materialism. Dialectical Materialism. Revolution.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 DA ALIENAÇÃO RELIGIOSA À ALIENAÇÃO POLÍTICA	20
1.1 A INFLUÊNCIA HEGELIANA	20
1.2 A INFLUÊNCIA FEUERBACHIANA	35
1.3 ALIENAÇÃO POLÍTICA	48
2 OS FUNDAMENTOS DA TEORIA DA ALIENAÇÃO DE MARX	63
2.1 A INFLEXÃO NO PENSAMENTO DE MARX	63
2.2 TRABALHO ALIENADO E PROPRIEDADE PRIVADA	73
2.3 A PRODUÇÃO DE UMA REALIDADE ALIENADA	88
3 A ALIENAÇÃO NA CONSOLIDAÇÃO DOS FUNDAMENTOS DA TEORIA MARXIANA	102
3.1 DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO	102
3.2 IDEOLOGIA	119
3.3 ESSÊNCIA, LIBERDADE E <i>PRÁXIS</i>	129
4 A SUPRASSUNÇÃO DA ALIENAÇÃO	144
4.1 REVOLUÇÃO PELA NEGAÇÃO DA NEGAÇÃO	144
4.2 A PERSPECTIVA DA LUTA DE CLASSES	159
4.3 O PROJETO CRÍTICO DE MARX	178
CONSIDERAÇÕES FINAIS	184
REFERÊNCIAS	192

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo expor e analisar o conceito de alienação (*Entfremdung*) e sua dinâmica dentro da produção textual de Karl Marx (1818 – 1883) de 1841 a 1848, quando esse conceito foi crucial para o desenvolvimento de sua teoria. Veremos que o autor aponta a origem da alienação humana na sua *práxis*, mais precisamente, na sua prática social. Veremos ainda sob que atividade prática o ser humano produz sua alienação, e a relação antagônica entre essa produção alienada e o desenvolvimento do ser humano. **Antagonismo** aqui no sentido de ser um **poder hostil**, destrutivo ao **desenvolvimento humano**, que, por sua vez, é entendido aqui *não* como um postulado com conteúdo fixo, mas como um **campo de possibilidades abertas à humanidade através da sua *práxis***.

Esse período da produção de Marx, marcado pelo desenvolvimento da sua teoria da alienação, acompanha e contribui para o avanço da concepção da ciência social que fundaria com Friedrich Engels (1820 - 1895), o materialismo histórico e dialético. Esse desenvolvimento pode ser dividido em três momentos. O primeiro, se refere à produção de Marx de 1841-1843, quando, inserido nos debates filosóficos alemães de sua época, abordou a problemática da alienação sob o ponto de vista religioso e político; o segundo, de 1844, representa uma inflexão no seu pensamento, com a crítica e apropriação da economia política, e, conseqüentemente, a abordagem da alienação em seu sentido econômico; e o terceiro, de 1845-1848, quando há a fundamentação do materialismo histórico e dialético como metodologia para o estudo dos fenômenos sociais, incluindo a alienação. Os capítulos deste trabalho seguirão o desenvolvimento da teoria da alienação conforme essa divisão.

Neste trabalho, compreende-se a obra de Marx como um processo em desenvolvimento contínuo, cuja totalidade não pode ser simplesmente sistematizada sem levar em conta as mudanças de perspectiva que o autor adotou nesse processo. Assim, defenderei que a luta revolucionária que Marx e Engels defendem no *Manifesto Comunista* (1848) é uma luta contra a alienação em toda a objetivação humana exposta por Marx já em 1841-1843, porém levando em conta a mudança de perspectiva que sua inflexão à economia política de 1844 causou em seu pensamento. Dessa maneira, me esforçarei em apontar o elo de pensamento que acompanha Marx na sua produção de 1841 – 1848, levando em conta todas as suas mudanças de perspectiva que tenham relação com a problemática da *alienação* – e isso é muito importante que fique já claro: **não pretendo fazer aqui uma exposição completa de todo o desenvolvimento do pensamento do jovem Marx, mas apenas das características fundamentais que acompanham o desenvolvimento da sua teoria da alienação nesse período.**

No primeiro capítulo, farei uma abordagem primando pelo desenvolvimento cronológico. Como a inserção de Marx na problemática da alienação se deu no contexto das discussões acerca da filosofia hegeliana, iniciarei expondo brevemente como essa problemática aparece na própria **filosofia hegeliana** e como ela impactou o contexto filosófico alemão da época. A seguir, passarei para a abordagem **feuerbachiana**, que também influenciou fortemente Marx, e, por fim, o início da abordagem marxiana até a **apropriação que Marx faz do conceito de alienação de Feuerbach** em 1843. Marx estava inserido no cenário da filosofia alemã do início da década de 1840, sob profunda influência da filosofia especulativa hegeliana. Essa filosofia fez surgir diversas discussões acerca da história, da religião, da política e da arte, e as contribuições teóricas de Marx não podem ser dissociadas desse contexto. O filósofo húngaro István Mészáros (1930 – 2017) aponta¹ ainda outras origens históricas do conceito da alienação – como a tradição judaico-cristã – mas preferi abordar as influências mais diretas e determinantes para a teoria da alienação de Marx. O importante aqui *não* será simplesmente apontar abordagens anteriores da alienação, mas sim os pontos que contribuíram para o desenvolvimento da teoria da alienação marxiana.

A influência filosófica mais marcante para a teoria marxiana em geral é sem dúvida a **filosofia especulativa hegeliana**. Por isso, desde já que fique bem claro: **não farei a leitura de um Marx hegeliano nem de um Marx que não aproveitou nada de Hegel**. Minha leitura vai salientar as críticas e as apropriações que Marx faz da filosofia hegeliana. É dela que Marx retira sua noção de **processo** e o movimento dialético da **negação da negação** para expor o **movimento histórico**. Porém, além de apontar as influências, é necessário também apontar as distinções. Este não é um trabalho que fará uma leitura hegeliana da obra marxiana, pois o recorte aqui feito é do jovem Marx, época onde o autor fazia questão de se diferenciar do idealismo hegeliano, e o desenvolvimento da sua teoria se deu, em grande parte, graças a esse posicionamento. Exporei os conceitos *Entfremdung* (**alienação**) e *Entäusserung* (**exteriorização**) na filosofia hegeliana, juntamente com seu **monismo** e o lugar da religião dentro do seu sistema, importantes para compreender os desdobramentos feitos pelas discussões posteriores.

Um desses desdobramentos é a importante contribuição de Ludwig Feuerbach (1804 - 1872) para a crítica da **alienação religiosa** na sua obra *A essência do cristianismo* (1841). Nela, Feuerbach adota uma abordagem filosófica-antropológica da religião que influenciará Marx nos anos seguintes, ao tratar a religião como representação e desvio do ser humano, um espelho por

¹MÉSZÁROS, 2006, p.31-65.

onde o ser humano identificaria sua essência. Tal essência seria material, e essa, na religião cristã, estaria alienada conceitualmente numa abstração supramundana que só poderia ser acessada num pós-vida. Além dessa noção de alienação religiosa – em parte já presente na concepção hegeliana – a obra de Feuerbach ainda apontaria uma dinâmica de **antagonismo** dessa alienação em relação à humanidade. Será essa dinâmica que Marx se apropriará para a sua teoria da alienação, por isso me atarei a expor primeiro como ela funciona na obra de Feuerbach nessa segunda seção do primeiro capítulo.

Na terceira e última seção do primeiro capítulo, pretendo expor a dinâmica de inversão entre sujeito e objeto apontada por Marx na **alienação política** – dinâmica de inversão essa já contida na teoria da alienação de Feuerbach. Aqui tratarei das abordagens de Marx do Estado tal como elas aparecem no seu manuscrito de Keuznach de 1843 e nos seus artigos publicados em 1844, *Sobre a questão judaica* e *Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução*. Para deixar mais clara a aplicação da dinâmica da alienação religiosa na exposição da alienação política, vou citar os trechos onde Marx relaciona a alienação religiosa à alienação política. Como veremos, no caso da Prússia na primeira metade do século XIX, falar de religião era falar de política, pois as duas esferas estavam interligadas naquele contexto. Porém, essa é uma aplicação da dinâmica da alienação religiosa para expor uma alienação política. As origens reais da alienação humana – ou seja, a teoria da alienação mesma de Marx - só seriam tratadas nos seus *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844.

Entrarei na **teoria da alienação de Marx**, propriamente dita, no segundo capítulo. Nele, será exposta a dinâmica da sua teoria da alienação, com os conceitos apropriados pelo autor da sua formação filosófica e dos seus estudos econômicos. Pegarei como base da teoria da alienação os textos que abrangem os *Manuscritos econômico-filosóficos*, com a dinâmica entre trabalho alienado e propriedade privada como eixo central. Também irei expor o caráter da produção da realidade alienada e seus agentes, a relação de exploração entre o trabalhador e o dono da propriedade privada. Também serão expostos os aspectos de alienação citados por Marx nos mesmos textos de 1844: alienação da natureza, da atividade produtiva, do ser genérico e de uns em relação aos outros, além da consequência dessa conjuntura alienante para a produção teórica dessa determinada realidade social.

A primeira seção do segundo capítulo fará uma exposição da inflexão no pensamento de Marx em 1844, com o seu estudo da economia política e a consequente apropriação de seus conceitos. O conceito de **trabalho alienado** aparecerá como o conceito mais importante da teoria da alienação de Marx. A importância da atividade do trabalho aparece nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e se intensificará durante o restante de toda a obra do autor. De fato, para

a teoria marxiana, a atividade do trabalho seria muito importante para a humanidade, pois seria sua atividade primordial, historicamente fundamental para a sua existência. Atividade situada no centro da produção da vida social, o caráter ontológico do ser humano se daria conforme o caráter dessa atividade. Veremos que, onde houver uma produção social com o trabalho sob a propriedade privada, haverá trabalho alienado e, conseqüentemente, um complexo de alienações derivado da alienação dessa atividade essencial. Tratarei dessa dinâmica na segunda seção, que será baseada na seção “Trabalho alienado e propriedade privada”, dos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

O quadro geral da alienação humana, ou seja, o quadro geral da produção social sob o trabalho alienado, será exposto na última seção do segundo capítulo, onde, usando de diagramas expostos por Mészáros em *A teoria da alienação em Marx* (1970), vou expor as conseqüências da produção social pelo trabalho alienado na **natureza** e no **ser humano**. Em relação à natureza: alienação em relação ao ambiente natural que a sociedade humana precisa estar em constante intercâmbio para se desenvolver; e, em relação ao ser humano, alienação de sua *práxis* social, dos indivíduos entre si e das próprias concepções teóricas a respeito de sua realidade. Além dos diagramas de Mészáros, também farei uso dos conceitos de **mediação de primeira ordem** e **mediação de segunda ordem** do autor, que se referem, respectivamente, ao papel ontologicamente fundamental do trabalho como mediação entre o ser humano e a natureza, e às mediações da produção alienada, como propriedade privada e dinheiro.

No capítulo seguinte, pretendo expor a teoria da alienação de Marx inserida na dinâmica geral do **materialismo histórico e dialético**, conforme a sua produção de 1845-1847. Apenas situarei a problemática da alienação e o que ela envolve na produção desse período, ou seja, **não** pretendo fazer uma exposição detalhada das obras que a constituem – *A sagrada família* (1845), *Teses sobre Feuerbach* (1845), *A ideologia alemã* (1845-46) e *Miséria da filosofia* (1847). Exporei o rompimento de Marx com a filosofia feuerbachiana, a concepção materialista da história e como ela se relaciona com a teoria da alienação – nos seus fundamentos ontológicos envolvendo a *práxis* social e nas suas implicações antagônicas para o desenvolvimento humano. Esse capítulo será um esforço deste trabalho em inserir a problemática da alienação na dinâmica geral do materialismo histórico e dialético.

Na primeira seção, pretendo expor como a noção de desenvolvimento humano está associada à noção de **desenvolvimento histórico**. Aqui, pretendo expor a filosofia da história de Marx e seus pressupostos materiais para o desenvolvimento humano. Farei essa exposição na medida que ela é importante para compreendermos as conseqüências de uma produção alienada para a reprodução histórica do ser social, tal como concebido por Marx. Mészáros

afirma que “a teoria da alienação de Marx é a sua ‘filosofia da história’” (Idem, p.221). Este trabalho segue a mesma leitura. O que farei nessa seção será mostrar como a filosofia da história de Marx abarca a noção de alienação do autor.

Um conceito muito útil para a exposição deste trabalho será o de **complexos alienantes** ou **complexo de alienações**. Meu primeiro contato com esse conceito foi no texto “Alienação e estranhamento”, de Sergio Lessa.² Esse conceito é muito útil para compreendermos a totalidade do fenômeno da alienação em todos os seus níveis. Entendo que o conceito de complexos alienantes se refere a uma rede de mecanismos de uma sociedade que reproduz uma relação alienada, antagônica consigo mesma, por meio de um aparato material, abstrato ou institucional. Complexos alienantes que poderiam ser tratados como meras expressões teóricas alienadas passaram a ser tratadas por Marx e Engels, a partir de 1845, como **ideologias** – reproduções ilusórias, distorcidas, acerca da realidade social. Na segunda seção do terceiro capítulo, farei uma exposição do conceito de ideologia vinculado com o conceito de alienação, e como a religião, a economia política e a filosofia especulativa foram enquadradas dentro dessa categoria.

Na última seção do terceiro capítulo, pretendo abordar três conceitos que serão muito importantes para compreendermos a possibilidade de supressão (*Aufhebung*) material da alienação. Esses conceitos são **essência, liberdade e práxis**. Como veremos, Marx trata desses conceitos já em 1841, na sua dissertação de doutorado, e eles não deixarão de ser conceitos-chave para o restante de sua produção de juventude. A relação entre essência e existência será muito importante para compreendermos a distinção entre a concepção marxiana e a concepção feuerbachiana de atividade. A relação entre teoria e *práxis* também será muito problematizada pelo autor. A *práxis* será determinante para a configuração ontológica do ser social e a referência última para a origem da alienação e sua possível supressão. Já o conceito de liberdade de Marx será importante para compreendermos como o autor entende os limites da alienação e as possibilidades humanas de se emancipar dela.

Por fim, terminando este trabalho, o quarto capítulo tratará da **supressão** da realidade alienada que a humanidade produziu. Ela se daria como uma necessidade ontológica de negação da negação da propriedade privada burguesa. Vou expor esse movimento de supressão como um processo histórico, onde o capitalismo seria uma instância numa dialética de luta de classes em que a propriedade privada é a categoria central. Essa condição alienante do capital não seria imutável, mas pertenceria a um processo histórico sempre em

²István Mészáros também o usa, por exemplo: MÉSZÁROS, 2006, p.21.

movimento e passível de ser supressumida. Não compreendo a supressumção da realidade alienada em Marx como uma retomada de alguma suposta essência humana perdida, mas como uma nova etapa do desenvolvimento humano, onde se conservaria o caráter social da propriedade, negando seu caráter burguês e a elevando à propriedade comum.

O mais importante aqui será expor a supressumção da alienação na negação dos elementos fundamentais desse fenômeno, uma das características que distingue Marx dos socialistas utópicos, que propunham uma sociedade abstratamente concebida em substituição à alienada. Por isso, em nenhum momento de seu desenvolvimento teórico de juventude o autor se atém em descrever como seria a sociedade não alienada. Fazer isso seria justamente projetar uma noção abstrata, ideal, na realidade, o que iria totalmente contra a noção marxiana materialista de liberdade. Na segunda seção desse quarto capítulo, exporei a perspectiva histórica da luta de classes e como a alternativa revolucionária do comunismo representaria, para a teoria marxiana, uma alternativa real à alienação do sistema capitalista de produção.

Apesar de usar a expressão “jovem Marx” ainda no título deste trabalho, a uso não por acreditar que haja alguma forte ruptura entre a produção de juventude de Marx – que, neste trabalho, é compreendida como o período de 1841-1848 - e os trabalhos que ele produziu posteriormente – décadas de 1850-1880. Essa distinção geralmente visa uma distinção entre um “jovem” Marx, filósofo, e um Marx “maduro”, economista. É fato que tal separação ganhou ressonância - principalmente graças às contribuições de Louis Althusser - e é graças a essa ressonância que me refiro a um “jovem Marx” no título, para que o leitor saiba que me refiro às produções marxianas da década de 1840. Na última seção, retomarei essa questão sobre um Marx “jovem” e um “maduro”, expondo brevemente as abordagens de Althusser e Mézáros, além de fazer uma projeção da importância da teoria da alienação na produção de Marx pós-1848, o que já aponta que vejo uma certa continuidade na obra de Marx, não uma ruptura.

Um dos primeiros problemas que um pesquisador da teoria da alienação de Marx encontra é a respeito da tradução para o português dos termos *Entfremdung* e *Entäusserung*. Tanto no uso que deles faz Hegel quanto no uso que faz Marx, usarei a tradução “alienação” e “exteriorização”, respectivamente, obedecendo as traduções de José Paulo Netto e Maria Antônia Pacheco e defendidas por Sérgio Lessa no mesmo volume.³ Há também o termo *Äusserung*, que aqui resolvi deixar traduzido como objetivação, obedecendo ainda as mesmas referências de tradução. Decidi não mudar as traduções dos termos em Marx e em Hegel,

³MARX, Karl. *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

mesmo quando o sentido dado a eles é diferente,⁴ justamente para salientar essa mudança de sentido para os mesmos termos que a perspectiva marxiana tem para a hegeliana. Optei por adotar traduções que seguem uma linha marxiana de interpretação, já que este trabalho segue essa linha.

No caso marxiano, por vezes, *Entfremdung* e *Entäusserung* também são traduzidos por “estranhamento” e “alienação”, respectivamente⁵. Este não é um trabalho sobre tradução, assim, não entrarei aqui nos debates que envolvem a escolha de uma tradução em detrimento da outra. A palavra alemã *Veräusserung* também é usada – apesar de que com menos frequência - nos contextos de *Entfremdung* e *Entäusserung*, porém mais como alienação no sentido econômico. Nesse sentido, seu uso pode ser intercambiado com *Entäusserung* que, como veremos, também carrega o sentido de alienação econômica - transferência de um bem para outrem. Quando quer se referir a um ato de sair de sua interioridade em direção ao externo, à objetividade, Marx usa *Entäusserung*, já quando quer salientar o caráter hostil de uma objetivação humana, Marx usa *Entfremdung*.

Mas muitas vezes Marx usa *Entfremdung* e *Entäusserung* como sinônimos, assim como *Entfremdung* e *Selbstentfremdung* (autoalienação) – nesse último caso, esses dois termos serão tratados como sinônimos aqui. Já *Fremden* é uma derivação de *Entfremdung*, e *Entäusserung* pode ser uma variação de *Entfremdung* – como apontado por Mészáros⁶ – quando usado no mesmo sentido. Para ver adoções diferentes para a tradução desses termos para o português, ver a última seção de *Alienação e estranhamento*, de Sérgio Lessa⁷ e a nota à tradução da *Sagrada família*, por Marcelo Backes⁸. De qualquer forma, sempre quando necessário, consultarei as edições originais para evitar confusões quanto ao sentido dos termos.

Há outro caso de tradução usada neste trabalho que deve ser citada. Diz respeito ao termo alemão *Aufhebung*, que segundo Mészáros⁹, é um conceito chave para se compreender a teoria da alienação de Marx. Esse conceito aparecerá mais no último capítulo. Decidi usar o termo em português “suprassunção” para ele, seguindo a tradução de Paulo Meneses. Conceito fundamental para a filosofia hegeliana, *Aufhebung* significa a suprassunção de algum conceito

⁴Não há unanimidade nas traduções brasileiras desses termos. Como veremos, Paulo Meneses traduz *Äusserung* por exteriorização e *Entäusserung* por objetivação, e como aponta Sergio Lessa (2015, p.488), há sentido em traduzir *Entfremdung* por estranhamento no caso hegeliano.

⁵Para uma exposição que traduz *Entfremdung* por “estranhamento” e *Entäusserung* por “alienação”, ver a tese de Jesus Raniere: *Alienação e estranhamento em Marx: dos manuscritos econômico-filosóficos de 1844 à ideologia alemã*.

⁶MÉSZÁROS, 2006, p.201.

⁷LESSA, 2015, p.487-490.

⁸MARX, ENGELS, 2011, p.9-13.

⁹MÉSZÁROS, 2006, p.25.

em três movimentos: negação, conservação e elevação. Marx adotará esse conceito hegeliano em diferentes momentos, porém muitas vezes não deixando claro se se referia aos três movimentos ou só a um ou mesmo dois, dependendo do sentido. Isso levou os tradutores em alguns casos a traduzirem *Aufhebung* por apenas superação ou supressão. Poderei usar um ou outro e só adotarei “suprassunção” quando perceber que é intenção de Marx adotar todos os movimentos do conceito hegeliano em sua exposição. Será muito importante deixar claro também que Marx usa esse conceito de forma diferente de Hegel. Enquanto o último tem como objeto um movimento conceitual, para Marx esse movimento será *material*. Essa mudança de objeto é consequência da distinção ontológica fundamental entre os autores.

Com exceção das primeiras seções do primeiro capítulo, não reservarei espaço para expor mais detidamente as influências que contribuíram para Marx chegar à sua teoria da alienação - e, conseqüentemente, ao seu materialismo histórico e dialético. É importante notar que muitos teóricos que influenciaram positivamente as concepções de Marx também foram alvo de críticas do mesmo, contribuindo também para a formulação de sua teoria por essa via negativa. Marx não era simplesmente um autor que se apropriava dos conceitos alheios e os reunia numa colcha de retalhos. Ele se apropriava dos elementos que achava serem avanços para o seu projeto de entender como funciona os mecanismos históricos e materiais da sociedade humana, e descartava os que não lhe serviam, geralmente redigindo uma crítica a esses elementos, explicando porque não serviam e assim apontando seus avanços.

Esta dissertação é uma consequência do meu trabalho de conclusão do curso de bacharel em filosofia, escrito no final do ano de 2017. Nesse trabalho, analisei as críticas que a teórica política Hannah Arendt (1906 - 1975) fez ao conceito de trabalho de Marx. A obra de Arendt de maior referência para tal crítica é *A Condição Humana* (1958), assim, essa foi a obra mais estudada. Já no caso de Marx, foi mais complicado, pois se tratando justamente do conceito de trabalho, o conceito mais central de toda sua teoria, era impossível me deter apenas numa obra. Marx faz concepções essenciais acerca do conceito de trabalho tanto nos textos de juventude, em especial nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, quanto em seus textos mais tardios, em especial n’*O Capital*, onde o autor faz apontamentos muito importantes que devem ser levados em conta caso queiramos ter um quadro completo desse conceito.

Assim, tive contato com a produção tanto da juventude quanto da maturidade de Marx, e adquiri a concepção, defendida neste presente trabalho, de que sua teoria foi concebida num processo e se desenvolveu no sentido de aperfeiçoar seu método de leitura das dinâmicas de produção do sistema capitalista. E algo que me chamou a atenção nesse sobrevoos pela obra marxiana em busca da sua definição do conceito de trabalho, foi o conceito fundamental de

alienação. E não só na obra de Marx, mas também na de Arendt, o conceito de alienação é fundamental. Para a autora, serve como problemática central para ela investigar as diversas atividades da *vita activa* humana. Assim, além do tema do trabalho em comum, Arendt e Marx também têm em comum a preocupação com outro tema, intimamente ligado ao trabalho: a problemática do fenômeno da alienação na sociedade moderna. Para ambos, o caráter da atividade do trabalho é central na modernidade por justamente estar situada num contexto de alienação; esta, inclusive, sendo uma consequência do caráter de como se exerceria a atividade do trabalho na sociedade.

Dessa forma, trabalho e alienação estão intimamente ligados. Porém, dado o caráter necessariamente curto de um trabalho de conclusão de curso, não pude me aprofundar na temática da alienação, me limitando a abordar o conceito de trabalho e as críticas de Arendt a Marx. Mas minha curiosidade intelectual me levava ao assunto, tanto que decidi, como tema de pesquisa do mestrado, a alienação. Como a abordagem de Max me interessou mais, decidi abordar o problema apenas sob o seu ponto de vista. O objetivo inicial da pesquisa era descobrir até que ponto a alienação na obra marxiana era uma alienação de si (do indivíduo) e do mundo. Essa é uma forma bem arendtiana de abordar o tema, e de fato foi uma questão que meu coorientador do trabalho de conclusão, Nuno Castanheira, me fez certo dia enquanto discutíamos a obra de Marx. Decidi então que esse seria um ótimo problema para, pelo menos, começar minhas investigações. Mas, como já apontou Mészáros, abordar a problemática da alienação nos termos de uma “alienação do mundo”, seria “negar categorias históricas autênticas e substituí-las por mistificação pura” (Idem, p.40). E de fato, minha pesquisa me levou a um afastamento das formulações mais abstratas a respeito do problema da alienação, de forma que será um esforço neste trabalho abordar o conceito da alienação na obra de Marx não só de maneira filosófica, mas também de maneira histórico-social, pois vejo que foi dessa maneira que o autor abordou o tema.

Este trabalho faz parte do meu esforço geral, enquanto pesquisador, de entender com propriedade a teoria marxiana. Nesse sentido, ele é, como já mencionado, uma continuação do meu trabalho de conclusão do curso de filosofia. Numa conjuntura onde a teoria marxiana é tão citada de forma tão tendenciosa e caricatural, vejo, como um dever do nosso tempo, elucidarmos as categorias marxianas em toda sua potencialidade, com o fim de dissipar o véu das leituras tendenciosas que tem por trás interesses políticos e econômicos. Meu objetivo neste trabalho foi, acima de tudo, *compreender* a teoria marxiana, ato muito necessário – não só para a teoria marxiana, mas para qualquer teoria - antes de se fazer qualquer tipo de crítica apressada.

Meu objetivo com este trabalho não é simplesmente adquirir um mero título, mas contribuir para as discussões acerca do tema.

As leituras feitas por mim nesse período de mestrado me deram um horizonte melhor do meu tema e do que procuro com ele. O conceito de alienação é uma importante ferramenta para olharmos para o real e percebermos os mecanismos antagônicos inseridos no desenvolvimento da nossa humanidade. Por ainda vivermos numa sociedade capitalista regida pela lógica da propriedade privada, que produz relações sociais antagônicas, pesquisar os mecanismos alienantes e suas origens tal qual como abordados na teoria marxiana, é também se armar de ferramentas para compreender e intervir na realidade.

Para compreender a teoria da alienação de Marx, procurei ir até os principais pressupostos de sua teoria. Tal ferramenta conceitual é muito útil para refletirmos acerca da gênese da organização social humana, como ela se desenvolveu através da história e como se encontra hoje sob o capitalismo. Essa concepção da teoria marxiana como um método valioso para entender esses elementos que cercam nossa realidade foi o meu maior ganho com este trabalho. É apenas um passo na minha trajetória. Pretendo não desperdiçar o que aprendi e aproveitar esse arsenal teórico na minha vida e em trabalhos futuros. Já me sinto, desde já, muito realizado por ter feito essa pesquisa e poder entrar na discussão desse tema na academia.

1 DA ALIENAÇÃO RELIGIOSA À ALIENAÇÃO POLÍTICA

Começarei este trabalho expondo a transposição que Marx fez, no período 1843-1844, da dinâmica da alienação religiosa, tal como exposta por Ludwig Feuerbach em 1841, para o fenômeno da alienação política. Da mesma forma que a religião seria a alienação humana de sua essência natural, invertendo a relação entre sujeito e objeto, o Estado e a constituição seriam a alienação humana de sua autodeterminação, outra inversão onde o determinado viraria o determinante. Como veremos, nos debates do contexto prussiano da primeira metade do século XIX, uma crítica religiosa vinha acompanhada de um forte cunho político, tão próxima era a relação entre Estado e religião. Esses debates, no campo filosófico, eram influenciados pelas concepções de Hegel a respeito da religião e do Estado, que geraram diversas polêmicas e a separação da escola hegeliana em hegelianos de direita, de centro e de esquerda, ou “jovens” e “velhos” hegelianos. Começarei expondo a concepção hegeliana, sua apropriação pela cena filosófica alemã da época, para depois expor a concepção feuerbachiana e a transposição feita por Marx.

1.1 A INFLUÊNCIA HEGELIANA

Muitos hegelianos estavam convencidos de que o sistema de Hegel havia, finalmente, alcançado o que a filosofia estivera buscando desde as suas origens gregas: uma explicação racionalmente fundamentada e unificada do mundo e do nosso lugar como seres racionais. Para muitos dos seus discípulos, Hegel representava a culminação da filosofia: um sistema abrangente de pensamento racional que integrava os elementos fundamentais da filosofia antiga e da moderna, e ainda compreendia a complexidade da experiência social e moderna (SINNERBRINK, 2017, p.68).

Como aponta esse trecho de Robert Sinnerbrink, o sistema hegeliano exerceu grande influência no contexto filosófico de sua época e conquistou discípulos que a tomaram como a “culminação da filosofia”. Situado no contexto alemão do início do século XIX, Hegel se tornou professor da Universidade de Berlim em 1818 e seu reitor de 1829 a 1830, morrendo em 1831. Nesse período, publicou uma obra muito influente que foi inserida na tradição do idealismo alemão iniciada por Immanuel Kant (1724 – 1804) no século anterior. Graças ao seu estilo difícil e ambíguo, a obra de Hegel suscitou discussões acerca do espectro político ao qual pertenceria, se seria uma filosofia progressista ou conservadora. Os temas dos debates hegelianos envolveram o lugar da religião e da política no seu sistema. Orbitando os conceitos de religião e de Estado está o conceito de alienação [*Entfremdung*]. Assim, para compreender

os debates hegelianos acerca da religião e da política, é importante compreender a relação desses conceitos com o conceito que Hegel tinha de alienação, assim como compreender o lugar da alienação na totalidade do seu sistema.

Karl Marx (1818 – 1883) passou a estudar direito na Universidade de Berlim em 1837, entrando em contato com a filosofia hegeliana no mesmo período, o que lhe influenciou a entregar-se ao estudo de filosofia no ano seguinte.¹⁰ O sistema hegeliano era uma grande influência para o cenário filosófico ao qual Marx estava inserido, de forma que muitas das concepções filosóficas que Marx teria seriam influências diretas das concepções hegelianas, assim como muitas outras concepções, no decorrer do desenvolvimento de sua teoria, seriam contrapontos à própria filosofia hegeliana. Dessa maneira, Marx foi fortemente influenciado por Hegel, ao mesmo tempo que, com o desenvolvimento de sua teoria, foi se distinguindo dele. É muito importante ter isso em mente para não o tomar - na totalidade do desenvolvimento de sua teoria - nem por um hegeliano, nem por um pensador que jogou fora tudo que a filosofia hegeliana tinha a oferecer. A figura da alienação desempenha um papel no processo de desenvolvimento gnosiológico do Espírito em Hegel, assim como desempenhará um papel na teoria de Marx, apesar de não vinculado a um processo de conhecimento, mas de produção material da sociedade.

Se situarmos¹¹ a filosofia hegeliana em seu contexto histórico mais amplo, veremos que Hegel situa-se em meio à Revolução Industrial (1776-1830) e à Revolução Francesa (1789-1815), período onde houve o fim do modo de produção feudal, com a emancipação das relações pré-capitalistas de produção, o que, por sua vez, ocasionou um aumento da produtividade e a abundância em vista do uso de novas tecnologias na produção. Situado em meio a mudanças tão significativas na sociedade europeia, a teoria de Hegel refletiu tais mudanças históricas e a consciência da época. Distinguindo-se de teses iluministas e modernas que derivavam a história de uma natureza agindo na e através da humanidade, Hegel postulou que é o ser humano que, por meio de suas atividades, molda a natureza e sua história, e não o contrário. Sua concepção de História como um processo foi revolucionária, como enfatiza Sérgio Lessa:

No início do século XIX, a humanidade pôde se compreender como o resultado único e exclusivo de seus atos, de suas ações. Todos os poderes que,

¹⁰Não se sabe os detalhes da passagem de Marx para a filosofia hegeliana, apesar de ser certo que o ano seja mesmo 1837. Michael Heinrich defende essa data e especula que seus primeiros contatos podem ter sido com *A Ciência da Lógica* e suas considerações estéticas na *Fenomenologia do Espírito* e na própria *Estética* (HEINRICH, 2018, p.226-230).

¹¹Como Sérgio Lessa já situou no seu texto *Alienação e estranhamento*. Sigo ele de perto na exposição histórica que se segue.

por milênios, atribuímos aos deuses se revelaram potências humanas das quais a humanidade não tinha consciência. A humanidade, ao contemplar o objeto composto por seu destino, compreendeu, finalmente, que todas as “circunstâncias” eram o resultado lógico e processual dos atos humanos ao longo dos tempos. A humanidade, sujeito do processo de conhecimento, descobriu, no objeto que investigava, a ela própria. [...] A humanidade, com Hegel, pode afirmar em suas próprias potências, humanas e sociais, o fundamento de sua existência. (LESSA, 2015, p.460-461)

Hegel publicou a obra *Fenomenologia do Espírito* em 1807, no apogeu do Império Napoleônico, e a *Ciência da Lógica* – outra de suas obras fundamentais - entre 1812 e 1816, período de decadência do mesmo império. A *Fenomenologia do Espírito* seria o primeiro livro de história geral, no sentido de ser o primeiro a não tratar a história como um conjunto de crônicas, mas como um processo, com o passado como causa do presente e este como a base para o futuro. Como motor da história, estariam as consciências dos indivíduos e seu desenvolvimento. Ou, como afirma Sérgio Lessa, o fundamento último da história seria “a síntese na vida cotidiana das consciências de cada cidadão em uma concepção de mundo que é superior ao conteúdo das consciências individuais” (Idem, p.455). As concepções de mundo de uma época formariam seu Espírito do Tempo (*Zeitgeist*), e a história se desenvolveria com a transição lógica dos conceitos de um Espírito de uma época para outro, onde o conhecimento desses conceitos estaria mais desenvolvido.

No seu desenvolvimento, a humanidade evoluiria seu conhecimento do mundo, do Espírito (*Geist*), passando do Espírito em-si para o Espírito para-si. Em-si seria a potência inscrita na consciência em um determinado momento de seu processo, enquanto que a categoria para-si seria a ação de realizar essa potência, com isso atualizando seu em-si e ao mesmo tempo descobrindo suas contradições ínsitas.

A concepção de história de Hegel é teleológica. Nesse desenvolvimento do Espírito, os estágios mais desenvolvidos da consciência seriam um desenvolvimento dos estágios anteriores, ou seja, no início do processo já estaria contido o seu fim. E o fim da história, a elevação do Espírito ao para-si, seria a identidade entre a consciência e a essência do mundo. Da contradição entre a consciência dos sujeitos que desconhecem a essência objetiva do mundo, passa-se para o estágio onde o sujeito reconhece a objetividade como um constructo dos sujeitos, que construíram o mundo com a efetivação de conceitos através da história. Da identidade sujeito-objeto, com o conhecimento da humanidade da sua própria essência e da essência do mundo, “realizar-se-ia uma nova e superior relação da humanidade com o mundo” (Idem, p.457). Porém, é importante não confundir uma concepção de história teleológica com

uma concepção de história determinista. Para Hegel, não haveria uma essência em potência a ser atualizada, mas potências possíveis que dependem das ações para serem efetivadas.

O papel da figura da alienação [*Entfremdung*] para esse processo é muito importante. É essencial para que, nesse processo de autoconhecimento do em-si ao para-si, o sujeito possa tomar-se como objeto. Mas, antes de expor essa função geral da alienação para o desenvolvimento do Espírito, é relevante expor suas instâncias dentro desse processo. Há uma diferença entre a função da alienação no processo gnosiológico do Espírito e seus momentos na *Fenomenologia do Espírito*. São esses momentos: a dialética do senhor e do escravo, a consciência infeliz, a alienação do Espírito do mundo pela cultura, e também nos momentos do Terror e do Estado de direito. Esses momentos revelam as particularidades da figura da alienação. Vamos a eles então¹²:

487 - O mundo desse espírito se desagrega em um mundo duplo: o primeiro é o mundo da efetividade ou o da alienação do espírito; o segundo, o mundo que o espírito, elevando-se sobre o anterior, constrói para si no éter da pura consciência. Este mundo, *oposto* àquela alienação, por isso mesmo não é livre dela, mas é antes somente a outra forma da alienação, que consiste precisamente em ter a consciência em dois mundos diversos, e que abarca ambos. (HEGEL, 2014, p.331-332, grifo do autor)

Assim afirma o Hegel da *Fenomenologia do Espírito* na seção VI B1, “O mundo do Espírito alienado de si”. Nela, o filósofo expõe os dois momentos da alienação no mundo do Espírito: “A cultura e o seu reino da efetividade” e “A fé e a pura inteligência”. No primeiro momento, da efetividade, a alienação se daria na forma política, pelo Estado, e na forma econômica, pela riqueza. Pelo seu reconhecimento como cidadão e estima como pessoa de posse, o sujeito sairia de sua individualidade em direção ao universal, ao reconhecimento social. Porém, essas realizações seriam superficiais, e mesmo consciente de tal alienação, o sujeito não encontraria retorno dela, mas teria, como saída, um novo patamar da alienação como fuga de seu mundo alienado: “A fé e a pura inteligência”. Esse segundo momento seria uma tentativa de fuga do primeiro, mas que desembocaria em um segundo nível de alienação.

Porém, é importante apontar que nem o Estado nem a riqueza, em sua substância, seriam alienações para Hegel. O Estado mesmo, como detalhadamente exposto pelo filósofo em sua obra *Filosofia do Direito* (1820), seria o campo da eticidade e da efetivação da liberdade¹³. O

¹²Nessa exposição dos momentos da figura da alienação na *Fenomenologia do Espírito*, me basearei principalmente no artigo de Paulo Meneses, *Entfremdung e Entäusserung*.

¹³Caracterizar o Estado como a liberdade efetivada é um – se não o principal - objetivo de Hegel na sua *Filosofia do Direito*. Ver, por exemplo, o primeiro parágrafo da terceira seção, “O Estado”, onde Hegel caracteriza o Estado como a efetivação da ideia ética, mediador para a liberdade substancial (HEGEL, 2010, p.229).

Estado representaria o universal, que como necessidade externa das particularidades da família e da sociedade civil-burguesa, mediará seus interesses em direção à liberdade. Na própria seção anterior da *Fenomenologia*, VI A, Hegel expõe um Estado sem alienação. Essa alienação que Hegel aponta não é essencial à substância do Estado, mas é referente a esse momento no mundo da cultura, onde os sujeitos não realizam individualmente sua liberdade política no Estado, mas a alienam ao mesmo. Da mesma forma a alienação econômica. Ela é acompanhada da alienação política, pois se refere a ganhos econômicos provenientes politicamente através do Estado, ou seja, não seria uma realização econômica do sujeito.

Já a dualidade do segundo patamar da alienação, “A fé e a pura inteligência”, encontra correspondência na fé religiosa e no pensamento racional, iluminista. A Ilustração e a Fé historicamente entram em choque e se combatem como antagônicos, apesar de se assemelharem na origem – a evasão do mundo – e terem objetivos em comum. Tanto a fé quanto a pura inteligência afastariam o sujeito da realidade. No caso da pura inteligência, na medida que progride em suas abstrações, e no caso da fé, numa aspiração supramundana, representação invertida do mundo real. Mas, assim como o Estado, a religião não seria em si uma alienação para Hegel. Antes, seria a representação divina da eticidade¹⁴, encontrando lugar inclusive no Absoluto – lugar esse que suscitaria polêmicas futuramente entre as vertentes hegelianas, como logo veremos.

Na seção IV A, a dialética do senhor e do escravo apresenta a figura da alienação a partir do momento onde o escravo, renunciando a si mesmo em prol do seu senhor, se aliena. Ante o medo da morte, o escravo trabalha para o seu senhor, que apenas colhe o fruto do trabalho, instrumento de exploração. O senhor acaba necessitando do trabalho do escravo para sobreviver, vira dependente dele. O escravo, por outro lado, ao ver que é o fruto do seu trabalho que sustenta o senhor, percebe o valor do seu trabalho e do seu poder. Ao perceber isso, o escravo retoma a si mesmo e assim se humaniza, alcançando um patamar de dignidade humana acima do seu senhor. Nessa dialética, a alienação é suprassumida por meio do trabalho, justamente a atividade humana essencial para a manutenção da sua existência, ou seja, para gerar vida e resistir ao medo da morte.

A dialética do senhor e do escravo, através da figura alienada de um dominante e de um dominado, representaria a origem proto-histórica da sociedade. A consciência de si que o escravo adquire nessa dialética é um processo de consciência de si mesmo como pertencente à

¹⁴ “[...] a religião constitui o *fundamento* que contém o elemento ético em geral e mais precisamente a natureza do Estado enquanto vontade divina, assim ao mesmo tempo é apenas *fundamento* o que ela é, e aqui é onde os dois se separam (Idem, p.243, grifos do autor).

humanidade. Por isso a dialética do senhor e do escravo envolveria uma luta pelo reconhecimento do escravo. A dinâmica dessa dialética, porém, não abarcaria a totalidade da humanidade. Ela compreende uma instância do Espírito objetivo, a humanidade em seu aspecto social e político, e não do Espírito Absoluto, que incluiria a arte, a filosofia e a religião. Assim, é preciso compreender a dialética do senhor e do escravo como um momento do Espírito que se desenvolverá em novos momentos, por isso não abarcando a totalidade da constituição da humanidade, formada pela totalidade dos movimentos do Espírito. Como aponta Kervégan:

A “dialética do senhor e do escravo” descreve sem dúvida a origem proto-histórica da sociedade; ela não indica nem o princípio racional da relação política de subordinação, nem o modo de constituição da humanidade do homem, em sua inteireza; pois esta envolve, para Hegel, toda a esfera do espírito, aí compreendido o espírito absoluto. (KERVÉGAN, 2008, p.26)

A dialética do senhor e do escravo também apresenta uma categoria muito importante – e que ganhará um relevo maior com a teoria marxiana - que é a categoria do trabalho. Hegel aborda o trabalho sob o seu aspecto positivo, como a atividade humana essencial para a sua existência, por ser justamente a atividade que produzirá os objetos para suprir as necessidades humanas. Na sua *Filosofia do Direito*¹⁵, Hegel abordará o trabalho como uma mediação entre os seres humanos e a natureza cujo fim é suprir os carecimentos humanos. Hegel chega até a apontar o processo de desenvolvimento do trabalho, cujo objetivo seria a abstração, passando do trabalho particularizado para a divisão do trabalho até sua mecanização, onde os indivíduos seriam substituídos por máquinas. Em suas abordagens do trabalho, Hegel aponta para esse seu aspecto positivo, suprir as necessidades humanas.

Outro momento onde a figura da alienação aparece na *Fenomenologia do Espírito*, como já mencionado, é o da consciência infeliz na seção IV B. Como explica Paulo Meneses¹⁶, a consciência infeliz se caracteriza por se situar num dos polos de uma consciência dividida, no polo inferior e inessencial da mutabilidade, e alienar sua essência no polo superior, Imutável. A unidade entre o polo inferior e o superior, o mutável e o Imutável, se daria quando este último se faz figurado e vai de encontro ao polo inferior, a consciência infeliz, que pelo desejo e pelo trabalho, se uniria com sua essência, suprassumindo assim essa relação alienada. Exemplo desse tipo de relação alienada seria a alienação religiosa, onde o sujeito não se identificaria com uma essência mundana, inferior, mas com uma essência divina, superior, que só seria recuperada em

¹⁵Idem, p.196-197.

¹⁶MENESES, 2000, p.311-312.

uma união no pós-vida. De qualquer forma, essa busca por unidade pela consciência infeliz significa uma busca por liberdade, dinâmica essa da consciência que ditará a marcha especulativa da *Fenomenologia*, como aponta Carlos Astrada:

Entre essas figuras, resultantes da intrínseca cisão da vida, como movimento e processo, as fundamentais, as que possuem maior vitalidade, são a de “alienação”, a de “senhor e servo” (dominação e servidão), em que ilumina, com toda a sua riqueza, a gênese histórica do trabalho, e a da “consciência infeliz”. Podemos dizer que a consciência infeliz, ou seja, a consciência cindida que busca sua unidade, é uma das figuras nucleares que se assenhoreiam da marcha especulativa da *Fenomenologia*, pois que ela nos apresenta o problema da liberdade e nos põe no rumo da resposta que a dá o idealismo hegeliano. (ASTRADA, 1968, p.17)

Outros dois casos onde a figura da alienação também aparece na *Fenomenologia do Espírito*¹⁷ é no “Estado de Direito”, seção IV A, e no “Terror”, seção VI B3. Em comum entre esses dois momentos está uma relação antagônica entre um poder soberano e o resto do corpo social. O “Estado de Direito” remeteria ao Império Romano, onde o sujeito só estaria presente como sujeito de direito, sem interesse por sua particularidade pessoal nem por uma participação política, abrindo brecha para abusos de Imperadores como Calígula e Nero, que fora de qualquer ética, teriam oprimido e se apoderado da liberdade de todos. Já o “Terror”, por sua vez, remeteria ao período onde os jacobinos permaneceram no poder na França no final do século XVIII na conjuntura da revolução francesa. Seria um momento onde a soberania devastaria e causaria caos no corpo social.

Os conceitos de alienação [*Entfremdung*] e exteriorização [*Entäusserung*] carregam significados diferentes dependendo do contexto e das leituras. É muito importante desde já distinguir esses conceitos. Paulo Meneses dá a seguinte definição:

Entfremdung vem de FREMD (alheio); traz a ideia de alienar, ou de alienar-se, tornar-se estranho a si mesmo. Conota uma perda, um “desessenciamento” - outro termo de Hegel que tem certa afinidade com o primeiro.

Entäusserung vem de AUSSER (fora) e conota a ideia de uma vinda-para-fora, um sair de si, e também uma objetivação, um “fazer-se ser” ou “ser aí”, ou mesmo, uma “coisificação”. Mas há também *Äusserung* (exteriorização), que, em certos contextos, parece ter o mesmo sentido de *Entäusserung* [...] (MENESES, 2000, p.308)

Nessa definição, *Entfremdung* seria igual à alienação, um não reconhecimento do sujeito nos objetos, dominância do primeiro pelo segundo; enquanto que *Entäusserung* seria igual a um sair de si, representando uma saída da subjetividade da consciência em direção à

¹⁷Como aponta Paulo Meneses (2000, p.311-312).

objetividade do mundo, tendo, em certos contextos, o mesmo sentido de *Äussierung* - que também pode ser traduzido por objetivação.

Meneses afirma¹⁸ que os dois conceitos, *Entfremdung* e *Entäusserung*, ou alienação e exteriorização – as traduções adotadas aqui - respectivamente, são conceitos que se opõem em gênero e espécie. Em Hegel, toda alienação seria uma exteriorização, porém uma exteriorização perversa, pois nela o objeto sai do controle do sujeito que o produziu e se torna um objeto hostil. Assim, a alienação seria uma exteriorização ou objetivação (*Entäusserung* ou *Äussierung*) perversa, negativa, enquanto que uma exteriorização positiva não receberia outro nome que a especificasse, sendo denominada simplesmente de exteriorização (*Entäusserung*), que, por seu caráter positivo, de realização do ser, se distinguiria de uma simples objetivação (*Äussierung*). Na alienação, não haveria um retorno desse objeto exteriorizado, ele se perderia como algo estranho ao sujeito. Em todos os momentos da alienação na *Fenomenologia do Espírito* expostos até aqui, há esse esvaziamento do sujeito na objetivação, um esvaziamento que às vezes lhe voltaria como uma força hostil, como no caso da dialética do senhor e do escravo e do “Terror”. Mesmo que em alguns casos a suprassunção da alienação não tenha um horizonte, como no momento do mundo da cultura, ela será suprassumida no processo total do Espírito. Essas figuras da alienação na *Fenomenologia do Espírito* teriam suas dialéticas próprias, nas quais o problema não seria a alienação, no sentido de estar alheio a algo, mas a fixação da alienação, ou seja, como uma exteriorização perversa, sem o seu sentido positivo.

Agora que os momentos da figura da alienação na *Fenomenologia do Espírito* – dialética do senhor e do escravo, consciência infeliz, alienação no mundo da cultura, Terror e estado de direito - já foram expostos, é o momento de compreendermos o sentido de alienação para o processo gnosiológico do Espírito [*Geist*]¹⁹. Um processo gnosiológico é aquele em que sua dinâmica é ditada por um desenvolvimento do conhecimento. No sistema hegeliano, esse desenvolvimento do Espírito seria feito pela consciência, que se desenvolveria do conhecimento de um conceito para outro. Pretendo, a seguir, expor uma noção geral do papel da figura da alienação, que em distinção aos momentos da *Fenomenologia*, exerce um papel na totalidade do processo de conhecimento do Espírito. Em relação a esse processo de desenvolvimento do Espírito, Sérgio Lessa situa alienação [*Entfremdung*], exteriorização [*Entäusserung*] e objetivação [*Äussierung*] da seguinte maneira:

¹⁸Idem, p.309.

¹⁹Ou seja, situar a função da figura da alienação na totalidade do sistema hegeliano. Mas, assim como não pretendi esgotar os momentos do conceito de alienação na *Fenomenologia do Espírito*, mas expor um resumo deles, o que se segue também é um resumo da função da figura da alienação na totalidade do seu sistema.

Para Hegel, a alienação é um dos momentos fundantes da contradição sujeito-objeto que conduz o *Geist* do em-si ao para si. Ao se objetivar e se exteriorizar em um objeto, o Espírito também efetiva a sua perda de si próprio, ele se aliena. Por isso, para Hegel, objetivação, exteriorização e alienação são três momentos de um mesmo e único processo, de tal modo que não há nenhuma alienação que não seja exteriorização e objetivação do Espírito; não há nenhuma objetivação que não seja exteriorização e alienação do Espírito e, por fim, não há qualquer exteriorização que não seja a alienação e objetivação do Espírito. Ainda, ao elevar-se ao seu para-si, o Espírito cessa toda exteriorização-alienação-objetivação. (LESSA, 2015, p.474)

Distintamente de Paulo Meneses²⁰, Sérgio Lessa aponta para uma confluência dos conceitos de alienação [*Entfremdung*], exteriorização [*Entausserung*] e objetivação [*Äusserung*]. Ao sair de si, exteriorizar-se, houve também uma perda para o sujeito, uma alienação. A história, para Hegel, seria um processo de desenvolvimento da consciência, um processo de conhecimento - por isso gnosiológico - de retomada dessa perda do sujeito, de suprassunção dessa alienação, do em-si ao para-si. Todo processo de conhecimento pressupõe a existência de um sujeito que se relaciona com um objeto com o fim de conhecê-lo. O início da história da humanidade, no sistema hegeliano, se daria no momento em que a humanidade passou a se questionar acerca da realidade do mundo, e nessa relação, desenvolveu sua consciência em distinção a essa objetividade. Ao colocar a sua própria história como um objeto a ser conhecido, a humanidade se pôs como um sujeito distinto do seu objeto. Dessa forma, ao sair de si, na exteriorização, o sujeito se perde, se aliena, e para retomar a unidade entre sujeito e objeto, toma-se como objeto.

A partir desse processo, a figura da alienação [*Entfremdung*] aparece em seus diferentes momentos. A humanidade se aliena de sua própria história, de si mesma, a tratando como algo externo a si. Então inicia um processo onde cada momento do Espírito é uma etapa superior aos momentos anteriores - o momento da seção VI B, para pegar um exemplo já visto, é um desenvolvimento da consciência superior ao da seção IV. A figura da alienação aparece em diferentes momentos nesse processo de conhecimento do Espírito, iniciado pelo momento onde a consciência alienou-se de sua história e a tomou como objeto.

²⁰Fazer uma análise das duas leituras tomaria muito espaço e nos desviaria muito do tema deste trabalho. Para Meneses, na alienação, além de uma perda de si, a exteriorização também se voltaria de forma hostil ao sujeito. Concordo com essa leitura no que confere aos momentos da *Fenomenologia do Espírito*, porém, no que concerne ao momento fundante da contradição entre sujeito e objeto, parece haver apenas uma perda do sujeito, não uma relação hostil. Por isso, nesse momento, a exteriorização seria uma alienação, não havendo uma exteriorização no seu sentido positivo, mas uma perda de si próprio ao sair de si, sem um retorno hostil.

Como lembra István Mészáros,²¹ o idealismo de Hegel é monista por conceber um elemento entre sujeito e objeto que mediará sua dinâmica dialética. Esse elemento, na filosofia hegeliana, seria uma atividade contemplativa – apesar de muitas vezes ela vir acompanhada de uma atividade prática, como no caso da dialética entre o senhor e o escravo, que vem acompanhada pela atividade do trabalho - uma atividade mental abstrata que mediará entidades do pensamento. Essas entidades são justamente o ser humano objetivado, como dito acima, numa história a ser conhecida pela consciência humana alienada dessa sua própria história. O monismo hegeliano não é um monismo simples, mas um monismo que suprassume o dualismo constantemente. Essa dinâmica do monismo hegeliano será muito importante para a filosofia marxiana e servirá como dinâmica básica de sua dialética (mas invertida, como veremos mais à frente). O importante aqui é compreender que o elemento mediador da dialética hegeliana influenciará a totalidade de suas categorias. Para Hegel, esse mediador era uma atividade, e isso é muito importante. Mas não qualquer atividade: é a atividade da consciência, que na dinâmica com seu objeto alienado, formará a dinâmica processual histórica de conhecimento do em-si ao para-si. Resumidamente, a dinâmica da mediação em Hegel pode ser expressada da seguinte maneira:

Sujeito ↔ Mediador ↔ Objeto

=

Consciência ↔ Atividade mental ↔ Espírito do mundo exteriorizado

Vemos, pelo esquema acima – que, longe de tentar simplificar uma filosofia complexa como a hegeliana, é antes uma tentativa de expor mais claramente uma relação dialética - que a consciência é o sujeito que conhecerá seu objeto, o Espírito do mundo exteriorizado - que como já vimos, é o próprio sujeito alienado - por meio de uma atividade mental. Foi Hegel quem pôs o conceito de atividade numa posição central para o desenvolvimento humano, condição absoluta para sua gênese histórica e seu processo consequente. Mas – é importante lembrar - Hegel também concebe e dá importância às atividades práticas humanas, como no caso do trabalho, já mencionado, que o filósofo vê sob seu lado positivo, como a essência do ser humano que se confirma na vida. Hegel vai conceber o trabalho como abstratamente espiritual, no interior das figuras alienadas pela consciência - o Espírito do mundo exteriorizado acima.

²¹MÉSZÁROS, 2006, p.85.

Mészáros aponta as consequências dessa concepção de atividade em Hegel para a sua supressão [*Aufhebung*]:

Na medida em que considera a “atividade” como a condição absoluta da gênese histórica, logicamente anterior à forma da sua exteriorização, ele [Hegel] pode – na verdade, ele *tem de* – suscitar a questão de uma *Aufhebung* da alienação; pois esta última surge em oposição à unidade direta original do “Absoluto” consigo mesmo. Como, porém, ele não pode distinguir, como já vimos, entre a forma “exteriorizada” da atividade e suas manifestações “alienadas”²², e como é inconcebível negar a “exteriorização” sem negar a condição absoluta: a própria atividade, o seu conceito de *Aufhebung* não pode ser senão uma negação abstrata, *imaginária*, da alienação como objetivação. Assim Hegel, no fim, atribui o mesmo caráter intranscendível de absoluto e universalidade à forma alienada da objetivação, bem como à própria atividade e, portanto, anula conceitualmente a possibilidade de uma superação real da alienação. (Idem, p.88, grifo do autor)

Essa crítica ao conceito de atividade em Hegel e sua relação com a supressão da alienação fará com que Marx faça distinção entre a atividade essencial e sua manifestação alienada (o trabalho alienado, como veremos), e uma supressão real, prática, para uma alienação real, de origem também prática. É importante frisar que a supressão da alienação para Hegel se dá, de modo geral, pela consciência. Mesmo no caso da dialética do senhor e do escravo, onde a atividade prática do trabalho exerce uma função importante, o escravo escolheu a vida na escravidão ao invés da morte, o que configura uma supressão de um momento alienante vislumbrado já no início do processo pela consciência. Isso é comum em todos os momentos da alienação em Hegel, por justamente estarem inseridos num processo dialético gnosiológico da consciência, e se inserirem em função desse processo e se resolverem através dele.

Resumindo o que até agora foi exposto: para Hegel, a alienação é uma das figuras fundantes do Espírito, por aparecer justamente no momento de exteriorização e objetivação humana, quando o sujeito se perde ao sair de si e se faz objeto. Com a figura da alienação, é possibilitado o processo de autoconhecimento do sujeito, de sua autoconsciência enquanto sujeito inserido numa efetividade construída por ele próprio. Esse processo é um processo da consciência para Hegel e tem ligação com a sua concepção de história humana como um desenvolvimento de uma racionalidade efetivada. Alienação é um esvaziamento do sujeito perante suas objetivações. Mas essa seria uma etapa do processo gnosiológico do Espírito, no

²²Ou seja, não pode distinguir exteriorização e alienação no momento fundante da contradição entre sujeito e objeto. Mészáros não está lidando aqui com um sentido positivo de exteriorização, mas sua confluência com a alienação nesse processo gnosiológico do Espírito.

qual é necessário um pôr-se externo, uma exteriorização [*Entäußerung*] do sujeito de sua história e a objetivação [*Äusserung*] dessa história numa distinção sujeito-objeto para que tal seja um objeto de conhecimento para a consciência. Os momentos da dialética do senhor e do escravo, da consciência infeliz e do mundo da cultura seriam momentos da alienação nesse processo.

A suprassunção [*Aufhebung*] da alienação, para Hegel, se daria na consciência, numa identidade entre sujeito e objeto, quando o sujeito se identificaria não só com a história, que é ele mesmo objetivado, mas com a própria realidade, constructo de sua relação com ela. O estágio para-si do Espírito é o Espírito Absoluto. Nesse estágio, as mediações objetivação, exteriorização e alienação deixariam de existir, pois a humanidade não necessitaria mais desses momentos para se conhecer²³. Por isso, a história humana seria a história da racionalidade humana, da razão no processo de autoconhecimento até o Absoluto. Marx compreenderá o momento do Absoluto hegeliano como o triunfo do objeto da consciência, que se apropria da sua essência humana alienada, a autoconsciência. Ou seja, o objeto ao qual o sujeito se relaciona por meio de sua atividade mental seria a autoconsciência feita objeto, e o processo gnosiológico seria um apropriar-se dessa autoconsciência, a essência humana alienada:

A questão principal é que o *objeto da consciência* não é mais do que a *autoconsciência*, ou que o objeto é apenas a *autoconsciência objetivada*, a autoconsciência como objeto. (Pôr do homem = autoconsciência.) Trata-se, por isso, do triunfar do *objeto da consciência*. A *objetividade* como tal passa por uma relação *alienada* do homem, uma relação do homem que não corresponde à *essência humana*, à autoconsciência. [...]
A *essência humana*, o *homem*, vale para Hegel = *autoconsciência*. Toda a alienação da essência humana *nada* é, portanto, senão *alienação da autoconsciência*. (MARX, 2015, p.371-372, grifos do autor)

Um dos temas que mais despertará polêmicas posteriormente nos círculos hegelianos será o lugar da religião dentro da filosofia de Hegel. Para o autor, religião e filosofia teriam o mesmo conteúdo, mas expresso de formas diferentes.²⁴ A religião expressaria esse conteúdo por meio de representações e imagens, enquanto a filosofia o expressaria por meio de conceitos. Esse conteúdo que religião e filosofia expressariam seria o Espírito Absoluto, a forma do Espírito que, diferentemente do Espírito Subjetivo e do Espírito Objetivo, seria autorreferente. Seu objeto não seria a interioridade do indivíduo ou o direito e a moralidade, mas o próprio Espírito, tendo por objetivo reconhecer-se enquanto tal. As três formas de relacionar-se com o

²³Lessa, 2015, p.484.

²⁴A exposição a seguir seguirá de perto a exposição de Michael Heinrich em: HEINRICH, 2018, p.304-310.

outro do Espírito seria pela observação sensível de um objeto, pela representação situada no espaço e no tempo e pelo pensar conceituante. A arte seria o campo da observação sensível, enquanto que a religião e a filosofia seriam os campos responsáveis pelas outras duas formas.

A autorreferência na religião se daria na relação entre seu deus e o ser humano. Assim, a autoconsciência aqui seria a consciência de si que surge a partir da relação com o outro²⁵. Ou seja, a autoconsciência de um deus que se reconheceria na relação com uma consciência finita humana. O ser humano também, nessa relação com a infinita consciência divina, se reconheceria em sua consciência finita. Nesse movimento da autoconsciência, baseado em duas consciências distintas uma da outra, os dois sujeitos são reciprocamente dependentes. Dessa forma, para manifestar-se, esse deus necessitaria do ser humano para receber sua revelação. Representação máxima dessa relação recíproca entre uma entidade divina suprema e o ser humano seria a doutrina da trindade cristã, onde o deus cristão teria enviado seu filho de espírito divino para se relacionar com a comunidade humana e depois voltado para o supramundano como espírito da humanidade. Graças a essa representação da divindade como interdependente do humano, as concepções filosófico-religiosas de Hegel foram criticadas como panteístas.

As críticas à filosofia da religião de Hegel já começaram na década de 1820 e tinham muito a ver com o clima intelectual da época²⁶. Mas o que importa aqui é a influência que sua abordagem exerceu nos desdobramentos subsequentes das discussões filosóficas sobre religião. Hegel não submeteu a filosofia à religião, mas a religião aos conceitos filosóficos, de forma que aquela passou a ser analisada conceitualmente conforme a ideia da unidade entre a natureza divina e a humana. Essa abordagem de Hegel já exerceria influência sobre a geração imediata de filósofos alemães, a começar pelos seus próprios alunos, como David Strauss (1808 – 1874), que com sua obra *A vida de Jesus examinada criticamente* (1835 – 1836), interpretava os relatos sobre a vida de Jesus Cristo não como relatos históricos, mas como criações mitológicas das comunidades paleocristãs. Essa abordagem de Strauss foi um passo importante em direção às críticas mais radicais da religião cristã.

Outra contribuição de David Strauss se deu em 1837 quando, analisando seus críticos, propõe uma classificação na escola hegeliana que havia se desenvolvendo desde a morte de Hegel: a divisão entre hegelianismo de esquerda, hegelianismo de centro e hegelianismo de direita. Tal classificação foi introduzida originalmente para englobar a posição teórica dos hegelianos em relação à historicidade dos Evangelhos sobre Cristo. Os hegelianos de direita defenderiam a historicidade plena dos Evangelhos, já os hegelianos de centro defenderiam a

²⁵Idem, p.306.

²⁶Idem, p.209.

historicidade parcial de tais Evangelhos, enquanto os hegelianos de esquerda defenderiam a total ausência de historicidade nos Evangelhos. Dessa forma, foram identificadas na escola hegeliana as alas acomodatória, reformista e radical. Essa divisão de Strauss ultrapassaria o debate religioso, alcançando os debates políticos, e seria identificada dentro da tradição com a divisão entre “jovens” e “velhos” hegelianos.

Hegelianos de direita e velhos hegelianos passariam a ser tratados como sinônimos, assim como hegelianos de esquerda e jovens hegelianos. Os hegelianos de direita/velhos hegelianos, acomodados, defenderiam o sistema hegeliano tal como Hegel o deixou no momento de sua morte, um sistema cuja metodologia seria valiosa para analisar os eventos históricos, sociais e os discursos teóricos. Já os hegelianos de esquerda/jovens hegelianos, radicais, defenderiam “uma transformação social e política da realidade a fim de realizar a nossa liberdade racional” (SINNERBRINK, 2017, p.70), pois acreditavam que a autoconsciência não tinha sido ainda conquistada pelo sujeito moderno com suas instituições, nem o sistema hegeliano seria fechado em si, mas aberto para novos desenvolvimentos. E por fim, os hegelianos de centro, reformistas, que procurariam uma conciliação entre os acomodados e os radicais, mas acabariam não conquistando um grande destaque na cena.

Os temas principais desse debate, a relação da filosofia hegeliana com a religião e o Estado, alimentaram debates cujos desenvolvimentos originaram a filosofia marxista²⁷, consequência de uma crítica humanista, empreendida pelos hegelianos de esquerda, ao hegelianismo. O problema subjacente era como compreender a relação entre teoria e prática a partir da filosofia hegeliana. Pois, compreender os conceitos hegelianos liberdade e razão como conceitos efetivados no contexto histórico da época implicava não só num determinado entendimento da filosofia hegeliana, mas também numa prática associada a essa teoria. Os hegelianos de esquerda - muitos jornalistas, por não encontrarem na academia espaço para seu posicionamento filosófico - ao acreditarem que a liberdade racional não estaria efetivada no Estado prussiano, criticavam esse último por meio dos jornais da época. Como explica Rubens Enderle:

Para os jovens-hegelianos, tratava-se de mostrar que o “real” não devia ser identificado imediatamente com a realidade empírica, positiva, como afirmavam os velhos-hegelianos, mas sim com a realidade que, pelo “trabalho negativo”, deve ser suprassumida em um nível superior do conceito. Os jovens-hegelianos acreditavam, assim, restituir à teoria do Estado de Hegel seu conteúdo humanista, emancipador, ao mesmo tempo em que

²⁷Outra consequência da filosofia hegeliana seria a filosofia existencialista, originada dos debates religiosos, suscitados por Søren Aabye Kierkegaard (1813 – 1855), envolvendo a fé e a singularidade da existência individual.

preconizavam, pela prática jornalística, a realização desse conteúdo, ou seja, a superação da monarquia prussiana em um Estado racional e livre, prefigurado na concepção hegeliana da monarquia constitucional. (ENDERLE, 2010, p.11)

Em 1839, um artigo intitulado *Karl Streckfuss und das Preussenthum* (“Karl Streckfuss e o prussiano”) de autoria de Arnold Ruge (1808 – 1880) foi a primeira crítica aberta - não só entre os jovens hegelianos, mas em relação à vida pública prussiana em geral – ao Estado prussiano. A imagem do Estado prussiano como um Estado orientado pela liberdade e pelo esclarecimento não poderia mais ser sustentada. Desde 1831, com os decretos de Karlsbad, a imprensa vinha sendo censurada e as decisões importantes dos municípios passaram a ser transferidas ao governo prussiano. Como argumenta Heinrich (2018, p.331), “o que antes fora considerado mero desvio temporário do caminho certo passa a ser visto como a nova rota da Prússia”. Essa consideração da realidade do Estado prussiano influenciaria muito as considerações que os jovens hegelianos teriam sobre as teorias do Estado e a filosofia do direito.

O pensamento de Marx sofrerá muita influência dos jovens hegelianos, assim como muitos desenvolvimentos de sua teoria seriam consequência de suas críticas a eles. Vale mencionar o próprio Arnold Ruge, que organizou junto com Marx os *Anais Franco-alemães* (1844) – onde Marx publicou os artigos que veremos na sequência -, os irmãos Bauer, em especial Bruno Bauer, que será uma grande referência no período de Berlim para Marx, mas que posteriormente será alvo de fortes críticas na obra *A Sagrada Família* (1844). Outro membro destacável dos jovens hegelianos é Max Stirner, um dos principais alvos de Marx e Engels na *Ideologia Alemã* (1845-1846). Entre as críticas aos jovens hegelianos, se destaca a sua caracterização das massas como negação do espírito, a submetendo à lógica abstrata da crítica especulativa²⁸ e uma noção de individualidade dissociada de uma relação histórico-social²⁹.

Porém, no mesmo período, seria outro pensador inserido no espectro dos jovens hegelianos que exerceria uma influência maior no pensamento de Marx. Em meio aos debates do círculo hegeliano, Ludwig Feuerbach publica *Para a crítica da filosofia hegeliana* (1839), onde o autor critica os fundamentos do sistema hegeliano como um todo, crítica essa que o

²⁸Essa é a crítica geral contida em toda *A Sagrada Família*. “[...] a Crítica não se torna massa a fim de permanecer massa, mas para libertar a massa de sua massificação massiva, ou seja, para elevar o modo popular de se exprimir na linguagem crítica da Crítica crítica” (MARX, ENGELS, 2011, p.19).

²⁹Ver: MARX, ENGELS, 2007, p.412-426. A polêmica aqui é com Max Stirner. O posicionamento marxiano pode ser resumido na seguinte citação: “Em poucas palavras, é evidente que um desenvolvimento sucede e que a história de um indivíduo singular não pode ser de modo algum apartada da história dos indivíduos precedentes e contemporâneos, mas sim é determinada por ela” (Idem, p.422).

filósofo desenvolverá nas suas obras posteriores – em especial nos *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843) – que culminará no seu materialismo sensualista. Em 1841, Feuerbach publica *A Essência do cristianismo* (1841), obra que exerceria influência decisiva na teoria da alienação de Marx. Feuerbach substituirá o exame hegeliano da essência humana do ponto de vista do desenvolvimento da atividade da consciência por um exame da essência humana do ponto de vista de sua relação com a atividade sensível. Em comparação ao monismo hegeliano, a filosofia feuerbachiana representaria um retorno ao dualismo sujeito-objeto, mas o que interessa aqui é a base ontológica onde sua filosofia antropológica repousa. Ela definiria os rumos da teoria marxiana.

1.2 A INFLUÊNCIA FEUERBACHIANA

Na verdade o que será demonstrado neste livro por modo assim dizer *a priori*, i. é., que o segredo da teologia é a antropologia [...] A antiga doutrina jônica, em especial a de Tales, soa conhecidamente assim em sua forma original: a água é o princípio de todas as coisas e essências, conseqüentemente também dos deuses [...] A água não é somente um meio físico de geração e alimentação, o que apenas significava para a hidrologia antiga e restrita; é também um remédio muito eficaz tanto psíquico quanto ótico. [...] De fato a água nos atrai para o fundo da natureza com seus encantos mágicos, mas só reflete para o homem a sua própria imagem. A água é a imagem da consciência de si mesmo, a imagem do olho humano – a água é o espelho natural do homem. Na água o homem se despe destemidamente de todas as roupagens místicas; à água confia-se ele em sua forma verdadeira, nua; na água desaparecem todas as ilusões sobrenaturais. Assim também apagou-se um dia a tocha da astroteologia pagã na água da filosofia jônica da natureza. (FEUERBACH, 2007, p.14-15)

Esses trechos retirados do Prefácio d’*A essência do cristianismo* (1841) dizem muito sobre as intenções do autor, sua metodologia e sobre a forma como caracterizará a religião pelo restante da obra. Feuerbach pretende abordar o cristianismo e a religião em geral de um ponto de vista filosófico-antropológico, tratando de seus símbolos (Cristo, o vinho, etc.) e procurando neles seus significados humanos. Seu método será “inteiramente objetivo - é o método da química analítica” (Idem, p.13). A menção à teoria de Tales, da água como substância primordial, tem duas funções. A primeira seria traçar um paralelo entre o caráter revelador da teoria de Tales e a própria obra de Feuerbach, ambas aspirando despir o entendimento dos seres humanos de suas “roupagens místicas”, com o fim de revelar-lhes sua essência. A outra função seria já apontar nesse Prefácio, por esse exemplo da água, o caráter simbólico da religião para o ser humano, como reflexo de si mesmo.

Segundo Feuerbach, a religião se basearia na diferença essencial entre o ser humano e os demais animais: o ser humano tem consciência, é um *ser genérico*, consegue tomar o seu gênero e das demais coisas como objeto. Os demais animais não teriam uma consciência do seu gênero, por isso não teriam religião. Conceber o gênero das coisas como objeto é o que possibilitaria ao ser humano ter tanto uma religião quanto uma ciência.³⁰ Conceber-se como gênero possibilitaria conhecer o gênero do outro, e essa capacidade se prolongaria até o infinito. Para Feuerbach, o que realiza o ser genérico, a humanidade do ser humano, seria a razão, a vontade e o coração³¹. Ou seja, o conhecimento, a energia do caráter e o amor. A divina trindade seria justamente a união desses três elementos. O ser humano não seria nada sem seus objetos, é por meio deles que o ser humano tomaria contato consigo mesmo. Por isso, seria por meio dos seus objetos que se poderia conhecer a essência humana, como a aparência do que ele é. A religião, como objeto humano, seria a essência humana posta de forma ilimitada.

A religião, assim, seria um objeto humano, mas não qualquer objeto. Seu conteúdo seria o íntimo do ser humano, sua essência objetivada. Para conhecer um ser humano, bastaria conhecer sua religião. Apesar da crítica de Feuerbach ser direcionada especialmente à religião cristã, ela se aplicaria a todas as religiões, pois apesar de cada religião ter suas particularidades, todas, na perspectiva feuerbachiana, seriam formas de alienação por deslocarem a essência do mundo natural em um plano supramundano, não natural. A consciência religiosa seria a consciência que o ser humano tem de si mesmo sem o saber, uma forma de se conhecer indiretamente.

A falta de consciência desse fato é exatamente o que funda a essência peculiar da religião [...] A religião é a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo. [...] O homem transporta primeiramente a sua essência para *fora de si* antes de encontrá-la *dentro* de si. (Idem, p.45)

O ser humano alienaria suas qualidades essenciais para fora de si de forma infinita nos seus deuses. Sua essência é transformada em predicado de um sujeito que tem estatuto de existência graças às qualidades dessa essência, cujo sujeito possuinte real seria o ser humano. A forma como o ser humano crê em seus deuses mudaria de uma época para outra. Todo progresso histórico da religião seria um desenvolvimento humano em direção a um conhecimento mais profundo de si mesmo³², porém, mesmo com esse processo de conhecimento, toda religião seria uma alienação das qualidades essenciais humanas. Feuerbach

³⁰“[...] a ciência é a consciência dos gêneros” (Idem, p.35).

³¹Idem, p.36.

³²Idem.

afirma que essa alienação das qualidades essenciais humanas numa divindade não seria somente uma forma de se conhecer indiretamente, mas, em todos os seus momentos, uma perda para o ser humano:

Aqui é importante que observemos – e este fenômeno é altamente curioso, característico da mais íntima essência da religião – que quanto mais humano é Deus quanto à essência, tanto maior é aparentemente a diferença entre ele e o homem, i. é., tanto mais será negada pela reflexão sobre a religião, pela teologia, a identidade, a unidade da essência humana e divina, e tanto mais será rebaixado o humano tal como ele é para o homem um objeto da sua consciência. O motivo é o seguinte: uma vez que o positivo, o essencial na concepção ou qualidade da essência divina é apenas o humano, assim só pode ser a concepção do homem como ela é objeto para a consciência uma concepção negativa, anti-humana. Para enriquecer Deus deve o homem se tornar pobre para que Deus seja tudo e o homem nada. (Idem, p.55)

Podemos já perceber as semelhanças entre o conceito feuerbachiano e o hegeliano de alienação. Em ambos, a alienação seria uma perda do ser humano e envolveria/deflagraria um processo de desenvolvimento em direção a uma autoconsciência, um conhecimento maior de si mesmo. Também podemos perceber semelhanças com a figura da consciência infeliz. No caso judaico-cristão, o religioso, em sua vida sofrida terrena, não encontraria identidade na sua realidade e ansiaria por uma unidade supramundana, onde encontraria a liberdade na essência divina. Ou seja, assim como na consciência infeliz, onde o polo inferior se identifica com o polo superior imutável, identificando essa por sua essência, tomando a inferior mutável por inessencial, o religioso não reconheceria sua essência na mundanidade, mas no divino supramundano. Para projetar sua essência no divino, o ser humano se empobreceria numa concepção negativa em relação à sua própria essência tal como ela realmente seria, adquirindo assim essa concepção anti-humana.

Dessa forma, ao adotar esse sentido de alienação como uma perda humana – no caso, perda de sua essência natural em prol de uma supranatural imaginária – Feuerbach também adotará o sentido de alienação como uma coisa externa e hostil ao sujeito que a objetivou, o ser humano. A religião, como uma criação da consciência humana, transformaria a essência natural humana numa entidade abstrata, uma força que entraria em contradição com o outro polo, ou seja, com a mundanidade. Como o ser humano, objetivamente, não existiria numa realidade abstrata, mas numa realidade concreta, natural, a abstração religiosa se voltaria contra o próprio ser humano inserido na mundanidade. A consciência religiosa criaria leis e símbolos que atacariam as condições essenciais da vida humana natural – mesmo que tais leis e símbolos

sejam representações dessa própria mundanidade que ataca. Ou seja, esse constructo humano se voltaria contra o próprio ser humano e se relacionaria com ele de forma antagônica, hostil.

Na primeira parte da *Essência do cristianismo*, Feuerbach investigará a essência antropológica da religião. Nela, Feuerbach mostrará como as qualidades que realizam a essência humana – razão, vontade e coração – são alienadas na figura divina. A cisão entre o ser humano e a sua essência, que iniciaria a religião, se daria na forma da cisão entre o ser humano e Deus, cisão entre o ser humano e sua inteligência, razão ou entendimento³³. Na religião judaico-cristã, seu Deus será único e portará a qualidade da razão humana de forma infinita. O Deus que tudo sabe e pode é a razão humana objetivada. O Deus abstrato é o pensamento abstrato, a imaginação que transforma o objeto real, o pensamento, numa representação imaginária dele. Deus seria pensado como a origem criadora do mundo porque o pensamento funcionaria com ligações causais, então delegaria ao divino uma causalidade suprema – a causa primeira do mundo. Além dessa razão infinita, o deus judaico-cristão também será o referencial para a moralidade da humanidade, que alienará sua moralidade personificando-a na divindade de forma perfeita, como lei moral³⁴. Assim, a religião será o modelo moral da moralidade humana e Deus será seu juiz, que poderá condenar ou perdoar, conforme os padrões morais da própria humanidade.

E por fim, a maior expressão do coração humano sendo alienado a uma divindade seria o filho de Deus, a figura de Jesus Cristo. Sua encarnação seria uma necessidade humana de se conciliar com sua essência, com suas próprias leis³⁵. Ele seria o elemento de amor e perdão que permitiria a identidade da humanidade com sua razão e sua moral objetivadas no Deus hebraico, muito racional e primitivo. Porém, essa identidade mesma seria um desvio, uma alienação da própria essência humana. Ainda na primeira parte, Feuerbach trata de outros simbolismos da religião cristã, como a trindade, o milagre e a ressurreição³⁶. Em todos esses momentos, Feuerbach procura revelar o mistério por trás desses simbolismos, como esses revelam uma qualidade essencial humana objetivada num plano supramundano. Nessa dinâmica, o objeto vira sujeito e o determinante vira o determinado. Ou seja, na dinâmica religiosa, a divindade seria o sujeito racional, moral e emocional em sua essência, enquanto que a humanidade viraria seu objeto. O ser humano, verdadeiro sujeito de suas qualidades essenciais e criador de uma

³³Idem, p.63.

³⁴“Deus como um ser moralmente perfeito é apenas a ideia realizada, a lei personificada da moralidade, a essência moral do homem posta como essência absoluta” (Idem, p.74).

³⁵Idem, p.77.

³⁶Respectivamente, capítulo VII (p.91-97), capítulo XIV (p.142-148) e capítulo XV (p.149-153).

abstração para onde objetifica sua essência, se rebaixaria, virando um ser determinado por sua própria criatura.

No último capítulo dessa primeira parte, Feuerbach faz considerações muito importantes sobre natureza, atividade e ser genérico:

[...] assim como o verdadeiro ser humano não pode se abstrair da diferença sexual, não pode ele também se abstrair da sua determinação moral ou espiritual que está intimamente ligada com a sua determinação natural. Exatamente por viver ele na contemplação do todo, vive ele na contemplação de si somente como um ser parcial, que só é o que é pela determinação que o torna exatamente uma parte do todo ou um todo relativo. [...] Em síntese, as determinações determinam o juízo e o modo de pensar a intenção do homem. E quão mais elevado é o tipo da ocupação, tanto mais identifica-se o homem com ela. Tudo aquilo que o homem estabelece como meta essencial da sua vida, declara ele como sendo a sua alma, pois é o princípio do movimento dele. Através dos seus objetivos, da atividade na qual ele realiza esses objetivos, é, porém, o homem ao mesmo tempo, como algo para si, também algo para os outros, para o geral, para a espécie. Portanto, quem vive na consciência da espécie como uma verdade, este considera seu ser para outros, o seu ser público, comunitário, como o ser que é idêntico ao ser da sua essência, seu ser imortal. Ele vive para a humanidade com toda alma, com todo coração. (Idem, p.180)

Essas considerações são muito importantes – no contexto deste trabalho - porque influenciarão muito Marx e serão, pelo menos por um período, incorporadas na sua teoria. A determinação natural que Feuerbach aponta não seria apenas uma determinação biológica, mas uma determinação material, empírica, sobre o indivíduo. As determinações espirituais e morais, por sua vez, dependerão dessas determinações. A “contemplação do todo” se refere à condição essencial do ser humano como ser genérico, já mencionada, condição de compreender-se em seu gênero. Essa compreensão contemplaria o todo no qual o ser humano, empiricamente, está inserido. Esse todo, no qual o indivíduo está inserido como uma parcialidade, seria a totalidade do mundo natural e da comunidade humana. Essas determinações naturais/materiais determinariam os juízos e intenções do ser humano.

Muito importante também é o papel que Feuerbach dá para as atividades humanas nessa dinâmica. As atividades tanto práticas quanto teóricas teriam um papel de identificação muito forte para o ser humano conforme o nível de importância que ele confere a elas. Na perspectiva do ser genérico, atividade e consciência andariam juntas, a primeira objetivando o que estaria contido na segunda como propósito. Esse propósito pode ser um propósito de vida, que só poderá ser realizado, objetivado, pela sua atividade. Assim, tendo em mente essa ligação entre atividade e consciência, um indivíduo consciente do seu gênero – a comunidade humana natural

- que tiver o propósito de objetivar essa consciência numa atividade, será um indivíduo pleno com a sua comunidade – ou seja, não só na consciência, mas também na sua atividade, uma atividade genérica.

Na segunda parte da obra, Feuerbach tratará de investigar a essência falsa, teológica, da religião. Com os argumentos contidos no primeiro capítulo dessa parte³⁷, podemos compreender melhor a alienação religiosa tanto como uma alienação da natureza quanto de uma atividade conforme seu ser genérico. O acaso natural seria negado pela religião, o divino sempre seria a causa de tudo.³⁸ Assim, o religioso se alienaria da natureza e delegaria todas as suas causas, seu modo de ser, ao divino. As atividades da natureza seriam atividades imediatas de Deus, “atividades de um ente intencional, pessoal, extra ou sobrenatural” (Idem, p.199). Mas Deus seria o gênero humano feito sujeito, enquanto que a atividade genérica, como vimos, é conforme a comunidade humana. Assim, a atividade objetiva é alienada a uma prática subjetiva, e é de acordo com esse estágio da religião que o ser humano prático seria tido como total, essencial.³⁹ A religião alienaria todas as atividades da natureza ao divino, identificando em Deus a redenção, a salvação e a felicidade humana⁴⁰. A atividade contemplativa humana não terá um conteúdo objetivo natural, mas um conteúdo divino, tendo Deus como objeto⁴¹. Dessa forma, alienando o ser humano da natureza, a alienação religiosa consequentemente alienaria o ser humano de uma atividade objetiva natural, comunitária, de sua atividade genérica.

No capítulo XXIII, “A contradição na essência de Deus em geral”, Feuerbach retoma o tema da atividade, dessa vez distinguindo atividades espirituais de atividades de fabricação. Segundo o autor, a essência de Deus seria a essência humana refletida, alienada, se diferenciando quantitativamente da essência humana, com os atributos humanos sensoriais e subjetivos abstraídos dos limites da sensorialidade em um ser sensorial ilimitado⁴². Qualitativamente, a essência humana seria limitada, determinada, enquanto a essência divina seria ilimitada, indeterminada. Isso seria demonstrado pela atribuição de criação a Deus⁴³, que por ser indeterminado, criaria a partir do nada. O conceito genérico de atividade agente seria atribuído a Deus⁴⁴, não no sentido de atividade determinada, mas no seu sentido indeterminado, universal. Ao representar a universalidade das atividades no divino, a consciência religiosa

³⁷Idem, p.193-203.

³⁸“A religião nega, condena o acaso ao fazer com que tudo dependa de Deus, explicando tudo por ele; mas ela o nega aparentemente: ela apenas o transfere para o arbítrio divino” (Idem, p.195).

³⁹Idem, p.194.

⁴⁰Idem, p.193.

⁴¹Idem, p.202.

⁴²Idem, p.218.

⁴³Idem, p.220.

⁴⁴Idem, p.221.

afasta o pensamento das atividades particulares determinadas da natureza⁴⁵, ao mesmo tempo que impede qualquer semelhança entre a atividade divina e a humana⁴⁶. A atividade de fabricar seria um conceito genuíno, fundamentalmente humano:

Deus fabrica – ele fabrica algo fora de si como o homem. Fabricar é um conceito genuíno, fundamentalmente humano. A natureza cria, produz, o homem fabrica. Fabricar é uma ação que eu posso omitir, uma ação intencional, proposital, exterior – uma ação da qual não participa diretamente a minha essência mais própria e mais íntima, na qual eu não sou ao mesmo tempo passivo, tomado. Mas uma atividade não-indiferente é idêntica à minha essência, necessária para mim, como a produção espiritual, que é para mim uma necessidade interna e que exatamente por isso me toca da maneira mais profunda, me comove patologicamente. Obras espirituais não são fabricadas – o fabricar é aí apenas a atividade mais exterior -, elas surgem em nós” (Idem, p.223).

Dessa forma, Feuerbach distingue entre a atividade de fabricar, exterior e proposital, e a produção espiritual, interna e que surge de forma não proposital, idêntica à essência. Na divindade, a atividade humana de fabricação é despida de todos os obstáculos sensíveis que a realidade natural impõe ao ser humano. Em Deus, a atividade de fabricar do ser humano não encontraria obstáculos, dependeria única e exclusivamente da personalidade divina. O autor argumenta⁴⁷ que na concepção de criação divina do mundo, Deus se assemelharia à atividade de fabricação humana, porém, nesse ato de fabricar divino, é salientado o aspecto livre e arbitrário que a fabricação humana teria. Ou seja, seria a vontade humana a determinante para o conceito de criação divina. Seria a vontade suprema e justificada que acompanharia e daria sentido à atividade da fabricação. As atividades humanas mais práticas, como a fabricação, seriam atividades mais exteriores, enquanto que as atividades espirituais seriam interiores, ligadas justamente com a essência humana.

No último capítulo da obra, Feuerbach vai expor a contradição entre fé e amor na religião cristã⁴⁸. Essa contradição poderia ser resumida no princípio “Deus é o amor” (Idem, p.260). O sujeito oculto na figura de Deus seria a fé. Esta seria contraditória ao amor porque seria irracional e desagregadora. Com a fé, acredita-se na divindade acima de tudo, da realidade

⁴⁵Feuerbach explica essa predileção pela atividade universal divina em detrimento às atividades particulares determinadas com o seguinte exemplo: “imagina, se possível, um instrumento meramente universal que reunisse em si todos os instrumentos sem ser ele mesmo [ser] um instrumento determinado e então verás que é uma tola contradição exigir um determinado tom (que só pertence a um determinado instrumento) de um instrumento do qual excluístes precisamente o que há de característico em todos os instrumentos determinados” (Idem, p.222).

⁴⁶Idem, p.222.

⁴⁷Idem.

⁴⁸Capítulo XXVII: “A contradição entre fé e amor” (Idem, p.246-254).

e de qualquer argumento. A fé seria o artigo mais poderoso e essencial de qualquer religião. No cristianismo, insere-se o amor, que em si é agregador, que perdoa e une os indivíduos entre si e a natureza. Porém, a fé seria uma crença incondicional no sobrenatural, no irreal. Quem não acredita no divino seria amaldiçoado por quem acredita. Submeter o amor à fé seria tirar todo o poder agregador que o amor poderia ter, o que acabaria por separar os indivíduos. Dessa forma, a contradição cristã entre fé e amor originaria uma relação antagônica entre os indivíduos cristãos e os não-cristãos.

O cristão só pode então amar o cristão, o outro somente como cristão potencial; ele só pode amar o que a fé consagra, abençoa. A fé é o batismo do amor. O amor pelo homem enquanto homem é somente o natural. O amor cristão é o amor sobrenatural, transfigurado, sacralizado; mas o cristão só ama o que é também cristão. O princípio: “amai vossos inimigos” só se relaciona com inimigos pessoais, mas não com inimigos públicos, os inimigos de Deus, os inimigos da fé, os descrentes. Quem ama o homem que Cristo renega não crê em Cristo, renega seu Senhor e Deus; a fé anula a união natural da humanidade; ela coloca no lugar da unidade geral, natural, uma particular. (Idem, p.251)

Vemos, assim, na dinâmica da alienação religiosa exposta por Feuerbach, como de uma contradição conceitual surge uma relação antagônica entre os indivíduos. Essa relação estreita entre alienação e antagonismo será incorporada posteriormente por Marx na sua teoria da alienação. A religião seria uma objetivação humana das suas qualidades essenciais. Porém, nessa objetivação, o ser humano se alienaria dessa sua essência a identificando numa figura transcendente, supranatural. Nessa alienação, o divino acaba recebendo as qualidades essenciais humanas e vira o sujeito, enquanto o ser humano vira objeto do divino. Dessa maneira, o determinante, o ser humano, vira o determinado, enquanto que o real determinado, a divindade, vira o determinante. Essa alienação religiosa será uma negação da natureza, uma perda da essência natural humana, para a afirmação de uma essência divina.

As consequências dessa alienação seriam a alienação da natureza, do ser genérico humano, de sua atividade genérica e da relação dos seres humanos entre si – no caso da alienação religiosa, entre os religiosos e os não religiosos. Essa alienação significará, por isso, uma perda e uma força hostil para o ser humano. Dentro da dinâmica da alienação, os seres humanos se relacionarão de forma antagônica com a natureza, com seu ser genérico e entre si. A atividade mais interior e essencial do ser humano, a atividade espiritual, também seria prejudicada nessa dinâmica. Alienando sua essencialidade genérica na personalidade divina, o ser humano não agiria conforme essa essencialidade genérica. A unidade entre consciência e atividade ficaria comprometida, alienando o ser humano de suas potencialidades sensíveis. A

hostilidade entre o sujeito real e seu objeto alienado será incorporada por Marx, assim como os aspectos dessa dinâmica alienante: a relação antagônica do ser humano com **1) a natureza, 2) sua atividade essencial, 3) seu ser genérico e 4) entre os próprios indivíduos.**

Diferente de Hegel, para quem a suprassunção da alienação se daria no processo gnosiológico do Espírito, com a religião ocupando um lugar no Absoluto, para Feuerbach não haveria uma figura da religião que representasse uma unidade entre sujeito e objeto. Apesar de reconhecer um processo gnosiológico envolvendo a alienação religiosa, só reconhece a suprassunção da alienação religiosa com a suprassunção da própria consciência religiosa. A partir do momento que o ser humano conhecer a sua verdadeira essência e o efeito hostil não só do cristianismo ou das religiões em geral, mas de qualquer abstração que esvazie, aliene, sua essência, ele se libertará do seu efeito hostil. Como uma representação da essência natural humana, essas abstrações seriam um desvio para a humanidade acessar sua essência – desvio esse que lhe encontraria de forma antagônica. O que Feuerbach propõe é o fim desse desvio, a unidade da consciência do ser humano com sua essência natural por meio da suprassunção da consciência religiosa. Assim, apesar do seu materialismo sensualista, a suprassunção da alienação para Feuerbach, assim como para Hegel, ainda vai se dar no campo da consciência:

[...] o conteúdo e objeto da religião é totalmente humano, demonstramos que o mistério da teologia é a antropologia, que a essência divina é humana. Mas a religião não tem consciência da humanidade do seu conteúdo; ela antes se opõe ao humano ou pelo menos não confessa que o seu conteúdo é humano. [...] basta que invertamos as relações religiosas, que concebamos como fim o que a religião estabelece como meio, que elevemos à questão principal, à causa o que para ela é o subordinado, a questão secundária, a condição, então teremos destruído a ilusão e teremos a luz não obscurecida da verdade diante dos nossos olhos. (Idem, p. 267, p.271)

Essa suprassunção da alienação pela consciência se deve ao lugar que a razão humana ocupa na filosofia de Feuerbach. Vimos como, para Hegel, a história da humanidade se desenvolveria por um processo gnosiológico da consciência, ou seja, uma noção de história como um processo racional. Para Feuerbach, da mesma maneira, a razão seria algo determinante para o ser humano e que o distinguiria dos animais. A sua concepção de “ser genérico”, uma faculdade racional, revela isso. Para Feuerbach, a alienação religiosa só é possível porque o ser humano consegue tomar seu gênero como objeto, e então abstraí-lo ao infinito numa consciência invertida. A religião seria mais um objeto humano possível graças à sua faculdade de ser genérico. Como vimos, a razão é tão importante na filosofia de Feuerbach que, em

distinção aos outros animais, ele aponta como realizador do ser genérico, junto com a vontade e o coração, a razão.

Em relação ao sistema hegeliano, a filosofia de Feuerbach significará um retorno ao dualismo entre sujeito e objeto, por justamente abandonar a concepção monista de uma atividade como mediadora entre sujeito e objeto. O dualismo em Feuerbach se dará na relação entre ser humano, ser genérico, e a natureza, o mundo exterior sensível. Sua concepção de atividade é uma expressão dessa dicotomia, como uma identidade entre a natureza objetiva e a essência genérica do sujeito. E como a condição de ser genérico de Feuerbach se baseia numa interioridade humana, uma faculdade da consciência de tomar-se em sua universalidade, em seu gênero, a problemática da alienação também se dará de forma dicotômica, na consciência humana em oposição à objetividade. Repousando na consciência, a supressão da alienação, consequentemente, também se dará na consciência.

Além do seu conceito de alienação, outro elemento da filosofia de Feuerbach que influenciará Marx serão suas críticas aos fundamentos da filosofia hegeliana, primeiramente em *Para a crítica da filosofia hegeliana* (1839) e posteriormente na sua obra *Princípios da filosofia do futuro* (1843). Na primeira, Feuerbach acusa Hegel de ter se abstraído do caráter dialógico da filosofia e de ter se baseado numa ruptura imediata com a perspectiva sensorial.⁴⁹ Essas críticas serão retomadas na obra de 1843, onde os fundamentos do seu materialismo sensualista serão firmados em oposição à filosofia especulativa hegeliana. O materialismo de Feuerbach é um materialismo sensualista, preocupado em relacionar os conceitos do campo abstrato à efetividade da experiência humana, invertendo a causalidade entre essas esferas. Não seria a objetividade a efetivação de conceitos, mas os conceitos e todas as faculdades do Espírito produtos das sensações, da experiência humana⁵⁰. Marx reconhecerá os avanços das contribuições de Feuerbach na sua crítica à filosofia hegeliana:

Feuerbach é o único que tem uma relação crítica, séria, com a dialética de Hegel e que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, é em geral o verdadeiro superador (Überwinder) da velha filosofia. A grandeza da obra e a simplicidade sem alarde com que F[euverbach] a dá ao mundo estão em um espantoso contraste com a atitude inversa. (MARX, 2015, p.363, grifo do autor)

⁴⁹HEINRICH, 2018, p.327.

⁵⁰Assim, o materialismo sensualista feuerbachiano não deixa de ser uma forma de empirismo em oposição ao idealismo hegeliano.

A seguir, Marx reconhece os avanços de Feuerbach em relação à filosofia especulativa: 1) identificá-la, enquanto mera abstração, a uma forma de alienação da essência humana⁵¹; 2) fundar um materialismo baseado na relação social humana; e 3) determinar na sensibilidade o ponto de partida positivo para a sua filosofia. Esse último ponto Feuerbach teria alcançado graças à sua crítica à dinâmica da negação da negação hegeliana. Essa dinâmica consistiria em partir de um ponto de vista conceitual, abstratamente universal, depois negá-lo no efetivo, no mundo sensível, e, por fim, negar essa negação num retorno ao conceitual, restabelecendo a abstração. Feuerbach teria visto esse retorno do efetivo ao abstrato como uma contradição da filosofia hegeliana consigo própria, como afirmação do abstrato em detrimento de um conhecimento da efetividade. Marx comenta:

A posição, ou autoafirmação e autoconfirmação, que reside na negação da negação é tomada por uma posição ainda não segura de si, por isso afetada pela sua oposição, duvidando de si própria e com isso necessitada da prova, portanto não se provando a si própria pela sua existência, como posição não confessada, e por isso está-lhe contraposta direta e não mediadamente a posição sensivelmente-certa sobre si mesma fundada. (Idem, p.364)

E conclui:

Feuerbach apreende, então, a negação da negação, o conceito concreto, como o pensar que a si próprio se sobrepuja no pensar e como pensar querendo ser imediatamente intuição, natureza, realidade.

Mas Hegel, ao apreender a negação da negação – segundo a relação positiva que nela reside, como a verdadeira e unicamente positiva segundo a relação negativa que nela reside, como o ato unicamente verdadeiro e ato de autoacionamento de todo o ser -, ele apenas encontrou a expressão *abstrata, lógica, especulativa* para o movimento da história, a história ainda não *real* do homem como um sujeito pressuposto, mas que apenas é *ato de geração, história do surgimento* do homem. (Idem, p.364, grifos do autor)

Essa virada teórica que Feuerbach faz, do idealismo hegeliano para um materialismo sensualista, que parte da relação social para compreender a realidade, foi de vital importância para o posterior desenvolvimento da filosofia de Marx. De fato, desde o lançamento das contribuições de Feuerbach até 1846, Marx se ocupará em criticar e se afastar da filosofia hegeliana para justamente fundar, junto com Friedrich Engels, uma teoria de base sociológica, o materialismo histórico e dialético. Marx se manteria interessado no movimento lógico da negação da negação e na concepção histórica processual da filosofia hegeliana, porém se

⁵¹Voltaremos a esse ponto - a caracterização da filosofia especulativa como uma forma de alienação - na segunda seção do terceiro capítulo.

desvinculando do seu caráter idealista, abstrato, apontado por Feuerbach.⁵² Na produção da sua juventude, a leitura que Marx terá da filosofia hegeliana será bem crítica, não apenas se referindo aos seus seguidores, mas também aos fundamentos dessa filosofia, sempre tendo como referencial as críticas de Feuerbach. Em *A sagrada família* (1845), Marx e Engels criticam, usando frutas como exemplo, o mesmo caráter abstrato que Feuerbach apontou na especulação hegeliana:

Quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral “fruta”, quando, seguindo adiante, *imagino* comigo mesmo que a minha representação abstrata “fruta”, obtida de frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o *verdadeiro* ser da pera, da maçã, etc., acabo esclarecendo – em termos *especulativos* - “a fruta” como a “substância” da pera, da maçã, da amêndoa, etc. Digo, portanto, que o essencial da pera não é o ser da pera, nem o essencial da maçã é o ser de maçã. Que o essencial dessas coisas não é sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, “a fruta”. É certo que meu entendimento finito, baseado nos sentidos, *distingue* uma maçã de uma pera e uma pera de uma amêndoa, contudo minha razão especulativa considera esta diferença sensível algo não essencial e indiferente. Ela vê na maçã *o mesmo* que na pera e na pera o mesmo que na amêndoa, ou seja, “a fruta”. As frutas reais e específicas passam a valer apenas como frutas *aparentes*, cujo ser real é “a substância”, “a fruta” (MARX, ENGELS, 2011, p.72, grifos do autor).

Nesse trecho, os autores opõem à abstração especulativa da fruta a fruta real, sensível à experiência humana, numa clara apropriação do materialismo sensualista de Feuerbach. O movimento que a especulação faria seria de uma abstração ideal e generalizante das entidades concretas e uma subjugação dessas, enquanto entidades reais, a esse conteúdo ideal, que a partir de então será tomado como substância dessas entidades concretas. A filosofia especulativa não abordaria as coisas nelas mesmas, enquanto entidades materiais, reais, que necessitariam de uma investigação empírica para serem plenamente conhecidas. O que a filosofia especulativa faria seria tomar as coisas por conceitos e, idealmente, submeter esses conceitos a uma lógica preestabelecida, que nela mesma já dispensaria uma abordagem materialista, empírica. Essa crítica que os autores fazem à filosofia especulativa hegeliana é influência direta de Feuerbach.

A relação entre essência e existência será fundamental para a teoria marxiana, e nos *Princípios da filosofia do futuro*, Feuerbach apresenta essa relação em oposição à concepção hegeliana. Segundo Feuerbach⁵³, Hegel, na sua lógica, ao conceber o ser como um ser que

⁵²NETTO, 2015, p.85.

⁵³FEUERBACH, 2008, p.43.

enuncia todas as coisas sem diferença - pois todos teriam em comum o fato de ser – Hegel conceberia esse ser como um ser indiferenciado, abstrato e sem conteúdo real. Feuerbach argumenta que a consciência do ser sempre estaria, de modo necessário, vinculada a conteúdos determinados. Se o conteúdo do ser for abstraído, nada restaria a não ser o pensamento do nada. Contra a censura que Hegel teria feito à consciência comum por substituir o ser por algo que não pertenceria ao ser, Feuerbach censura Hegel por supor uma abstração inconsciente ao que a consciência humana, de modo legítimo e racional, entenderia por ser. E continua:

O ser não é um conceito universal, separável das coisas. É um só com o que existe. Só é mediatamente pensável – só pensável mediante os predicados, que fundam a essência de uma coisa. O ser é a posição da essência. *O meu ser é o que é a minha essência.* O peixe existe na água, mas não podes separar a sua essência deste ser. A linguagem já identifica ser e essência. Só na vida humana é que o ser se separa da essência, mas também apenas em casos anormais e infelizes – acontece que não se tem a sua essência no sítio onde se tem o ser; mas, justamente por causa desta separação, a alma não está verdadeiramente presente onde se está realmente com o corpo. Só onde está o teu coração estás tu. Mas todos os seres – exceptuando casos contra a natureza – estão de bom grado onde estão e de bom grado são o que são – isto é, a sua essência não está separada do seu ser, nem o seu ser da essência. E, por conseguinte, não podes fixar para si o ser como algo de puramente idêntico, em oposição à diversidade das essências. O ser, após a subtração de todas as qualidades essenciais das coisas é apenas a tua representação do ser – um ser fabricado, inventado, um ser sem a essência do ser. (Idem, p.44-45, grifo meu)

A identidade entre ser e essência em Feuerbach é um movimento do filósofo para situar a essência humana dentro da materialidade, da vida sensível do ser. Mesmo a essência do ser humano envolver uma faculdade subjetiva, tomar-se como ser genérico, ele só existe numa objetividade, em conexão com a materialidade, e dela depende para existir, de forma que não se poderia falar da essência do ser genérico sem falar de sua natureza sensível, sua existência imediata. No exemplo dos peixes, como a água é um objeto para a existência do peixe, ela será identificada com a sua essência. Da mesma forma, o ser humano, dotado de uma consciência genérica, encontraria nos objetos para sua existência como ser genérico a sua essência. Como a religião, um objeto que revelaria, mesmo como um desvio, a essência natural do ser humano.

A relação feuerbachiana entre essência e existência será polemizada por Marx, assim como o conceito de atividade adotados tanto por Feuerbach quanto por Hegel. O conceito de ser genérico será uma apropriação que Marx usará em suas exposições até 1845, assim como o materialismo sensualista em oposição à filosofia especulativa. A dinâmica de alienação que Marx adotará será a mesma de Feuerbach. Ainda será uma alienação humana de sua essência, uma perda e um desvio, que o ser humano se defrontará de forma hostil, antagônica. Os quatro

aspectos da alienação também serão preservados por Marx: alienação do ser genérico, da sua atividade, da natureza e entre os indivíduos. Essa dinâmica Marx estenderá para outros campos, pois já em 1844 ele acreditava que a crítica da religião já havia sido feita, sendo necessário aplicar essa crítica à esfera mundana, não mais à religiosa. Assim, Marx usará a dinâmica da alienação feuerbachiana para expor, primeiramente, as dinâmicas da alienação política.

1.3 ALIENAÇÃO POLÍTICA

Já em sua tese de doutorado Marx atacou alguns dos problemas da alienação, embora de uma forma bastante peculiar, analisando a filosofia epicurista como expressão de uma fase histórica dominada pela “privatização da vida” (*Privatisierung des Lebens*). A “individualidade isolada” (*die isolierte Individualität*) é representativa dessa fase histórica, e a filosofia é caracterizada pela metáfora da “mariposa” que busca “a lâmpada da esfera privada” (*das Lampenlicht des Privaten*), depois do pôr-do-sol universal. Esses tempos, que se caracterizam também por uma intensidade particular de um “cisma hostil [estranhamento] da filosofia com relação ao mundo” (*feindliche Diremption der Philosophie mit der Welt*) são, porém, “Titânicos” (*Titanenartig*) porque a clivagem no interior da estrutura da fase histórica em questão é tremenda (*riesenhaft ist der Zwiespalt*). (MÉSZÁROS, 2006, p.67)

Nesse trecho, István Mészáros aponta que Marx já teria abordado de “forma bastante peculiar” alguns problemas da alienação na sua tese de doutorado em filosofia, *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro* (1841). Em seguida, o filósofo húngaro cita uma passagem da tese onde Marx aponta o poeta epicurista Lucrécio como “o verdadeiro poeta heroico de Roma” (Idem, p.67). Lucrécio seria digno dessa nomeação por retratar personagens duros, de armaduras impenetráveis, no lugar dos personagens homéricos, alegres e robustos. Mészáros argumenta que essa defesa de personagens mais duros, hostis, seria uma defesa de Marx de um ponto de vista de um antagonismo entre os seres humanos⁵⁴ e entre o ser humano e a natureza. Assim, afirma Mészáros, o caráter contraditório do mundo já estaria no centro das atenções de Marx na sua tese, onde, analisando a filosofia epicurista, Marx:

[...] ressalta que Epicuro está principalmente interessado na contradição, que ele determina a natureza do átomo como inerentemente contraditória. E é assim que o conceito de alienação surge na filosofia de Marx, ressaltando a contradição que se manifesta na ‘existência alienada de sua essência’: ‘Por meio das qualidades o átomo adquire uma existência que contradiz sua ideia; ele é posto como um ser **alienado, separado de sua essência**’. (Idem, grifo do autor)

⁵⁴No mesmo trecho, Marx chega a citar o princípio hobbesiano do *bellum omnium contra omnes* como contraponto a um princípio natural “alegre e robusto”.

Marx argumentaria que, em Epicuro, a existência estaria alienada da sua essência por meio da aparência, esta, como natureza, contendo inerentemente o caráter contraditório entre forma e matéria. A causa dessa contradição seria uma contraposição entre o tempo, a forma ativa da aparência, e o espaço, forma passiva dela. Ainda, para Marx, somente Epicuro teria percebido tal aparência como aparência, uma alienação da essência do átomo. Mészáros adiciona⁵⁵ que essa alienação da natureza da essência do átomo seria um modo de existência independente, autônomo. A individualidade abstrata seria o princípio absoluto do atomismo de Epicuro, uma ciência natural da autoconsciência.

Para analisar a lógica interna epicurista, Marx usa categorias da *Lógica* de Hegel - essência [*Wesen*], fenômeno/aparição [*Erscheinung*] e autoconsciência [*Selbstbewusstsein*].⁵⁶ Marx usa essas categorias hegelianas para fazer uma ponte tanto entre a doutrina dos átomos e a discussão acerca do posicionamento do ser humano na sociedade, na primeira parte da tese, quanto para destacar a relação entre essência e existência, na segunda parte. A contradição entre essência e existência se daria por meio das qualidades do átomo, cuja existência exteriorizada deve, necessariamente, possuir características diversas, propriedades mutáveis – conforme um movimento, descrito por Epicuro, onde os átomos se repelem - contradizendo o próprio conceito do átomo como elemento imutável. Assim, a contradição entre essência e existência, forma e matéria, seria inevitável e necessária.

Por meio da qualidade, o átomo é estranhado [alienado]⁵⁷ de seu conceito; ao mesmo tempo, sua construção é completada. Da repulsão e das aglomerações de átomos qualificados associados a ela surge, então, o mundo fenomênico. Nessa transição do mundo da essência para o mundo da manifestação, a contradição presente no conceito do átomo evidentemente alcança sua mais gritante realização. O átomo, conforme seu conceito, é a forma essencial, absoluta da natureza. *Essa forma absoluta é, então, degradada à condição de matéria absoluta, de substrato amorfo do mundo fenomênico.* (MARX, 2018, p.101, grifos do autor)

Essa discussão acerca do átomo na filosofia epicurista carregaria, ainda, uma forte implicação política. Enquanto Demócrito concebia apenas dois tipos de movimentação para os átomos – a queda em linha reta e a repulsão - Epicuro concebeu um terceiro, a declinação. Nesse

⁵⁵Idem, p.68.

⁵⁶Como aponta Michael Heinrich (HEINRICH, 2018, p.377-381), não se trataria de uma simples aplicação da lógica hegeliana na filosofia epicurista, mas de uma apropriação livre desses conceitos como ferramentas para a reconstrução da lógica interna da filosofia epicurista.

⁵⁷Conforme a tradução adotada neste trabalho.

movimento, o átomo se desviaria, sem uma causa, de uma linha reta. Esse desvio do átomo seria uma representação, conforme a interpretação de Marx, da autonomia do átomo, uma não sujeição do átomo à necessidade que representaria a linha reta. A declinação dos átomos seria, assim, uma quebra com a necessidade, o desvio de uma concepção determinista, condição fundamental, para Marx, para se atingir a liberdade. Assim, desde já fica claro que, para Marx, “a liberdade só seria possível com a rejeição do determinismo” (HEINRICH, 2018, p.378-379). Os personagens duros de Lucrecio seriam uma expressão dessa declinação, com o ser humano enfrentando o determinismo do mundo e conquistando sua liberdade.

Assim como Hegel e Feuerbach, Marx também se ocupará na sua produção teórica com a questão da liberdade humana e com a relação entre essência e existência. Sua tese de doutorado já carregava uma abordagem peculiar da alienação humana que viria a se desenvolver nos textos de sua juventude. Em sua tese, Marx procura resgatar o valor do pensamento de Demócrito e de Epicuro para o desenvolvimento espiritual da humanidade. Por trás desse objetivo estava uma tentativa de refletir criticamente acerca da conjuntura política da sua época ao mesmo tempo que desenvolvia uma metodologia de análise. Comparando os dois filósofos, Marx pendeu mais para Epicuro, ressaltando os elementos dialéticos da sua filosofia para sua doutrina sobre a liberdade. Dissertando acerca do papel da filosofia em relação à vida – a própria filosofia de Epicuro implicaria uma atitude política - Marx esboçou um tema que futuramente aprofundaria, a relação entre teoria e prática.

Assim, a tese de doutorado de Marx é um marco importante para o seu pensamento, por apontar sua preocupação com a liberdade humana, com a relação entre essência e existência, entre teoria e prática, e por abordar esses assuntos sob um ponto de vista que, mesmo usando as categorias da lógica de Hegel, não se limita a elas – o que revela a independência teórica de Marx já nesse período. Enfim, para o quadro geral da evolução do pensamento de Marx, sua tese de doutorado é muito importante por conter as sementes que futuramente germinarão sua teoria social. Porém, mesmo que a problemática da alienação já apareça aqui, ela ainda está apenas no nível conceitual. Além disso, o método com que Marx analisa essa alienação, como visto, é ainda com as categorias hegelianas. A teoria da alienação de Marx, propriamente dita – com suas categorias econômicas sob a dinâmica da alienação feuerbachiana - não aparece aqui ainda. Por justamente ser uma tese de doutorado, esse trabalho se limita às discussões acadêmicas da época, como afirma José Paulo Netto:

A tese, relevante na discussão acadêmica que, à época, na Alemanha, se tratava no tocante à avaliação do pensamento antigo, arranca dos lineamentos

hegelianos sobre a história da filosofia e adquire uma ponderação específica quando conjugada à posterior evolução do autor: já então, com uma ênfase positiva na significação das ideias de Epicuro, a reflexão de Marx aponta para desenvolvimentos inéditos e originais. (NETTO, 2009, p.21)

A partir do ano seguinte, 1842, o pensamento de Marx sofrerá diversas evoluções que culminarão nas primeiras bases do seu sistema, em 1844. Foi Stahis Kouvélakis⁵⁸ quem dividiu o desenvolvimento teórico do jovem Marx no período de 1842 a 1844 em três momentos: momento renano, momento de Kreuznach e momento parisiense. O momento renano seria o momento em que exerceu a atividade de jornalista em Colônia em 1842. Essa foi a alternativa que lhe sobrou depois de não conseguir a vaga de professor com a expulsão de Bruno Bauer da Universidade de Bonn. Ser jornalista era uma alternativa comum aos hegelianos de esquerda que queriam continuar teorizando e intervindo na realidade. Na Gazeta Renana, Marx publica artigos sobre a liberdade de imprensa e críticas à propriedade privada. Sempre guiado pelas suas preocupações com a liberdade humana, Marx assume o posicionamento de um democrata radical nesse período. Esses rumos tinham ligação com o contexto político prussiano da época:

A intensificação da repressão governamental e o fracasso das ilusões de certos jovens hegelianos quanto ao advento de um “monarca esclarecido” que, por sua própria vontade, introduziria uma Constituição e um regime liberal, determinaram a opção política dos representantes mais radicais dessa corrente. Na primeira linha destes elementos radicais e democratas encontravam-se Marx, B. Bauer e A. Ruge. Marx tinha escolhido definitivamente a carreira de combatente político. (FEDOSSEIEV, 1983, p.34)

O trecho biográfico acima mostra que a opção de Marx pela abordagem política não era somente movida por um interesse teórico, mas também pelo próprio contexto histórico da época e por um posicionamento militante em relação a ele. Não apenas os artigos que o autor publicará serão movidos por essa militância, mas até seus futuros estudos econômicos também serão pautados por um posicionamento crítico que visava a intervenção direta na realidade. Durante este trabalho, não esmiuçarei todas as abordagens políticas de Marx no desenvolvimento da sua teoria de 1841-1848, mas apenas as mais relevantes para se compreender sua teoria da alienação. Me concentrarei, no restante desta seção, nas figuras do Estado e do direito. Citarei a luta de classes e a perspectiva revolucionária, assim como também a temática da luta pela liberdade, mas esses temas serão retomados mais a diante neste trabalho, no último e no terceiro capítulo, respectivamente. As figuras do Estado e do direito são predominantes nas abordagens

⁵⁸Como aponta Daniel Bensaïd: BENSAÏD, 2010, p.14.

do período que vai de 1842 até o início de 1844 - principalmente a figura do Estado, que aparece como a expressão institucional mais bem-acabada da alienação política.

No momento renano, Marx criticará, por meio de artigos, o papel do Estado e sua relação com a sociedade, relação essa expressada por um direito mais interessado em proteger os interesses dos proprietários do que estar a serviço do bem-estar geral da população. Nesses artigos, Marx reivindicará uma liberdade democrática por meio da liberdade de imprensa e condenará tanto o regime feudal-monárquico quanto o liberalismo burguês. A oposição entre proprietários e não proprietários e o posicionamento efetivo do Estado prussiano em favor dos primeiros já se encontra nesse momento, mas certas concepções idealistas ainda estavam presentes no seu pensamento:

Marx começava a compreender que, não só o *Lantag*⁵⁹, mas todo o Estado agia em favor dos proprietários privados. É certo que ainda não tinha abandonado a concepção idealista segundo a qual o Estado é o porta-voz dos interesses de toda a sociedade. Na sua opinião, a estrutura do Estado prussiano, com os seus privilégios de estados sociais e o seu sistema burocrático e policial, era tal que o próprio princípio, o próprio caráter do Estado, se perdia. [...] Entretanto, Marx já esclarecera o essencial: a ligação entre os interesses da propriedade privada e a política do Estado existente. (Idem, p.41)

É só no momento de Kreuznach, em 1843, que a concepção de oposição entre sociedade civil e Estado assumirá os contornos da dinâmica da alienação política. Analisando a filosofia do direito de Hegel, Marx vai encontrar essa oposição escondida “sob o véu da especulação” (ENDERLE, 2010, p.27). Para Marx, o Estado não seria, como para Hegel, a unidade como universal concreto da família e da sociedade-civil. Para Marx, o Estado político, a constituição, seria a alienação do povo de sua própria essência, sua vontade genérica. Não seria a constituição que formaria a sociedade, mas a sociedade que formaria a constituição, o Estado, ou seja, o povo seria o Estado real, porém, ao transferir seu poder ao Estado, seria reduzida a uma parte, alienando-se da totalidade do seu poder. A totalidade desse poder ficaria a cargo da defesa da propriedade privada, dos interesses privados. A origem da alienação política, por isso, estaria no seio da sociedade civil, nas relações materiais fundadas na propriedade privada.

Nos seus Manuscritos de Kreuznach, Marx se concentrará nos parágrafos 261-313 da *Filosofia do Direito* de Hegel, tecendo críticas acerca da teoria do Estado hegeliano, mais especificamente às seções da “Constituição Interna Para Si” do “Direito Estatal Interno”. As críticas de Marx ao conceito de Estado de Hegel carregam forte influência da teoria política de

⁵⁹Assembleia legislativa representativa de uma entidade política (*Land*) alemã.

Jean Jacques-Rousseau (1712-1778). É importante deixar clara aqui a evolução de Marx em relação à sua tese de 1841. Marx ainda está preocupado com a liberdade humana, criticando o conceito de Estado de Hegel de um ponto de vista democrata, assim como a sua preocupação com a relação entre teoria e prática se faz presente nas suas críticas à filosofia de Hegel, que em relação à prática, exerceria um papel conservador na realidade. Entre os pontos que chamam atenção no manuscrito - e que mais revelam uma inquestionável evolução no pensamento do autor – são suas críticas à especulação hegeliana. Como resume Enderle:

Hegel se refere ao Estado como a “Ideia real, o Espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em sua *finitude*”. Família e sociedade civil são, segundo Marx, “a força motriz”, a “*conditio sine qua non*”, os “pressupostos” do Estado [...] Na especulação, no entanto, “elas são *produzidas* pela Ideia real”, são convertidas em sua “manifestação, fenômeno”. O “fato” de que o Estado “se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil” é enunciado como “um ato da Ideia”, recebe uma forma lógica, racional, independente do próprio fato. [...] O que Marx denuncia como o “mistério” da especulação hegeliana é a *ontologização* da Ideia, com a consequente *desontologização* da realidade empírica. (Idem, p.24-25, grifo do autor)

A crítica à especulação hegeliana nesse momento tem como pano de fundo a preocupação de Marx com a liberdade humana. Para Marx, não é uma necessidade que o Estado - não só o Estado real local, prussiano, mas o Estado moderno tal qual definido por Hegel – vá efetivar essa liberdade. Tendo como referência as concepções de Rousseau da vontade geral do povo como determinante para a constituição da liberdade, Marx vai também depositar na sociedade civil a capacidade de efetivar sua liberdade, não transferindo essa função ao Estado, pois, para Marx, diferentemente de Hegel, o universal seria o povo, não o Estado. Marx acusa a necessidade que a família e a sociedade civil teriam do Estado, no sistema hegeliano, como uma necessidade puramente lógica do sistema de Hegel. Isso aponta, antes de tudo, para um nítido afastamento, em relação à sua tese, da lógica hegeliana como ferramenta para analisar a alienação política.

Situado dentro do materialismo, sob influência de Feuerbach, uma necessidade surgirá para Marx: abordar a sociedade civil não com as lentes de uma filosofia idealista, abstrata - como julga ser a de Hegel - mas com uma teoria que possibilite a compreensão da sociedade civil como ela é em si mesma, não em relação a um sistema ou a uma lógica, mas em relação à sua materialidade. A partir daí, Marx iniciará uma jornada teórica em busca de compreender materialmente a sociedade civil, tudo isso tendo em vista contribuir para a concretização da liberdade humana, que sob seu ponto de vista, Hegel não soube conceber com sua concepção

de Estado. Sendo assim, em seu momento de Kreuznach, Marx desloca o determinante e o determinado, tal como expostos pela filosofia do direito de Hegel: o Estado, determinante para a liberdade na filosofia hegeliana, vira um particular, determinado pela sociedade civil, que por sua vez, virará o determinante nesse deslocamento feito por Marx. É o mesmo movimento que Feuerbach fez em relação à religião e a humanidade, invertendo o determinado e o determinante expressados pela teologia.

Porém, os aspectos da alienação que Feuerbach atribui à religião – alienação da natureza, da atividade, do ser genérico e entre os indivíduos - Marx não atribui plenamente à alienação política. No Estado, existiria uma alienação da existência humana de sua essência livre. Em nenhum momento, porém, Marx aponta explicitamente uma alienação do ser humano em relação à natureza ou em relação a alguma atividade específica, prática ou teórica. Quando se refere ao conteúdo da essência humana alienada pelo Estado, Marx se refere a uma vontade genérica. Considerando a influência que Feuerbach já exercia sobre o pensamento de Marx nesse período, pode-se supor que Marx adota aqui a noção de ser genérico de Feuerbach e a noção de atividade a ela ligada. Nesse caso, Marx estende a faculdade essencial humana de conceber-se em seu gênero, como uma totalidade, à atividade política. Assim, em última instância, a alienação aqui seria entre uma atividade política e a essência humana de ser genérico.

Dentre os diversos momentos da vida do povo, foi o Estado político, a constituição, o mais difícil de ser engendrado. A constituição se desenvolveu como a razão universal contraposta às outras esferas, como algo além delas. A tarefa histórica consistiu, assim, em sua reivindicação, mas as esferas particulares não têm a consciência de que seu ser privado coincide com o ser transcendente da constituição ou do Estado político e de que a existência transcendente do Estado não é outra coisa senão a afirmação de sua própria alienação. A *constituição política* foi reduzida à *esfera religiosa*, à *religião* da vida do povo, o céu de sua universalidade em contraposição à *existência terrena* de sua realidade. A esfera política foi a única esfera estatal no Estado, a única esfera na qual o conteúdo, assim como a forma, foi o conteúdo genérico, o verdadeiro universal, mas ao mesmo tempo de modo que, como esta esfera se contrapôs às demais, também seu conteúdo se tornou formal e particular. (MARX, 2013, p.57-58, grifos do autor)

Nesse trecho, vemos uma relação entre a alienação religiosa e a alienação política. A constituição e o Estado teriam se desenvolvido historicamente como uma razão universal em relação às particularidades da sociedade civil. A “coincidência” entre o ser privado e a constituição e o Estado se daria por serem particulares determinados pela universalidade da sociedade civil. O Estado entraria em oposição com a totalidade da sociedade civil ao servir aos

interesses da propriedade privada, não podendo assim representar a universalidade, a totalidade da sociedade civil – que, obviamente, abarca indivíduos sem propriedades e em conflito com ela. A política estatal, assim, perderia seu conteúdo genérico e representaria uma força opositora, antagônica à sociedade civil. Representar o Estado como um universal, como determinante para a liberdade, é transformar o Estado em um ser transcendente, uma alienação nos moldes da alienação religiosa.

Até o início de 1844 a abordagem de Marx da problemática da alienação não mudará. Sua perspectiva será a de um democrata radical crítico à filosofia especulativa hegeliana. Seus textos farão paralelos entre a alienação religiosa e a alienação política, retratando o Estado como uma forma de alienação incapaz de emancipar o ser humano de sua condição alienada. No momento de Kreuznach, Marx ainda não havia elaborado uma filosofia própria em contraposição ao hegelianismo, nem proposto uma alternativa concreta para a realização democrática da liberdade. Um passo nesse sentido seria dado com a publicação na França de dois artigos nos *Anais Franco-Alemães: Sobre a questão judaica* e *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. Esses dois artigos são a expressão mais bem-acabada da perspectiva que Marx tinha da problemática da alienação nesse período.

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidas. Ela é o ópio do povo. (Idem, p.151, grifos do autor)

A alienação religiosa, tal como exposta por Marx, deve muito ao contexto das discussões com os jovens hegelianos e à contribuição de Ludwig Feuerbach ao tema. É correto afirmar que Marx não reservou grande espaço na sua obra para pesquisar o tema da alienação religiosa porque achava que ele já havia sido esgotado por Feuerbach. É por essa razão que Marx não desenvolverá uma teoria da alienação religiosa, pois ele acreditava que toda a crítica conceitual à religião, ou seja, aos seus conceitos contraditórios e antagônicos à autoconsciência humana, já haviam sido feitos por Feuerbach. O que muitas vezes aparece na sua produção da juventude é o tema da alienação religiosa sendo relacionado com a alienação política, ou mesmo como ferramenta crítica à especulação hegeliana, retratada muitas vezes como um misticismo.

Uma questão que poderíamos nos fazer é se a religião seria uma espécie de alienação no interior de um grupo maior de alienações, que ocupariam seu lugar no campo abstrato, como alienações no espírito, em contraposição às alienações no campo concreto – como o Estado. Se fosse assim, a religião seria uma expressão da alienação na esfera da consciência, ao lado do

próprio hegelianismo, que com sua especulação, veria tudo “de ponta cabeça”. Marx não via, porém, a religião como uma coisa essencialmente abstrata, que ocuparia apenas a esfera da consciência. Mesmo que as formulações do jovem Marx se aproximassem bastante das dos jovens hegelianos, a evolução do seu pensamento demonstra um afastamento dessa perspectiva à medida que as bases ontológicas do seu materialismo histórico e dialético foram se desenvolvendo⁶⁰. A questão da religião, no contexto prussiano, carregava um conteúdo bem concreto, uma relação íntima com o Estado, como bem aponta Michael Heinrich:

o cristianismo (protestante) era visto como alicerce fundamental do Estado prussiano; por isso, era, por um lado, muito protegido e, por outro, especialmente controlado pelo Estado. Pastores e professores de teologia eram funcionários públicos – ou seja, pagos diretamente pelo Estado –, sendo controlados por supervisores estatais; em caso de insubordinação, podiam ser demitidos. [...] Por causa da estreita ligação entre o cristianismo protestante e o Estado prussiano, os debates teológicos do protestantismo tinham relevância política imediata e eram atentamente acompanhados pelo público geral. Nesse sentido, quando os intelectuais críticos se dedicavam a questões teológicas, não se tratava, de modo nenhum, de uma fuga do debate político. (HEINRICH, 2018, p.291)

Assim, apesar da alienação religiosa e da alienação política serem coisas distintas, elas não podem ser separadas por completo. Ambas seriam um desvio da essência humana, expressões do fenômeno da alienação – a religião como alienação numa forma supramundana, a política numa forma mundana - porém não a sua origem. Da mesma forma que seria uma ilusão a união do ser humano com a sua essência num pós-vida - como promete a religião cristã – seria igualmente uma ilusão a liberdade humana, a emancipação da sua alienação, através do Estado. Porém, para Marx, essas ilusões não teriam simplesmente sido produzidas por uma mera confusão conceitual e propagadas pelas consciências através da história. Assim como - já afirmara Feuerbach – a verdade da religião seria o ser humano em sua mundanidade, a verdade da política seria a sociedade civil.

Como ambas as alienações seriam formas do mesmo fenômeno, ambas teriam a mesma origem. O conceito de sociedade civil seria o conceito mais próximo da representação do real em relação ao conceito mais vago de mundanidade, usado por Feuerbach – que, por tratar da alienação religiosa, sempre tinha em vista uma contraposição à esfera supramundana. Assim, a alienação política seria a forma mais mundana da alienação, em comparação com a alienação

⁶⁰A dinâmica da alienação na esfera da consciência, como desvio ou ilusão da realidade, será contemplada posteriormente dentro do conceito de *ideologia*. A religião, a filosofia especulativa e a economia política entrariam dentro dessa categoria, nunca, porém, sendo tratadas como meras expressões teóricas, mas sempre em relação à materialidade. Abordarei o conceito de ideologia na segunda seção do terceiro capítulo.

religiosa. A sociedade civil, dessa maneira, seria a origem tanto da alienação religiosa quanto da alienação política. No interior da sociedade civil, os indivíduos teriam relações que produziriam esses desvios sociais, que os alienariam de sua essência como seres conscientes de seu ser genérico e de sua capacidade de serem livres - em prol de uma concepção metafísica religiosa e de uma instituição como o Estado. A urgência de se partir para essa investigação das relações sociais, com o fim de descobrir que práticas e relações produzem a alienação, será uma característica importante dos artigos publicados nos *Anais Franco-alemães*.

Em *Sobre a questão judaica*, Marx discorrerá a respeito da emancipação religiosa do Estado e da emancipação política em relação à emancipação humana geral - a emancipação da alienação humana. O pano de fundo do artigo é uma polêmica com Bruno Bauer, que sustentava a posição de que livrar o Estado do seu caráter estrutural religioso emanciparia o ser humano de sua alienação. Essa concepção se deveria ao espectro dos jovens hegelianos que Bauer fazia parte, que ainda tinham a noção, herdada de Hegel, de que o Estado moderno representaria a efetivação da liberdade. Ocupar essa esfera com uma autoalienação espiritual, a religião, poria em risco, segundo o posicionamento de Bauer, a capacidade do Estado de efetivar a liberdade. Marx vai afirmar que o Estado é uma forma de alienação tanto quanto a religião, e que a configuração da sociedade moderna suportaria as duas, inclusive com um Estado laico:

[...] mesmo proclamando-se ateu pela intermediação do Estado, isto é, declarando o Estado ateu, o homem continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio. A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um *mediador*. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. Cristo é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade, todo o seu *envolvimento religioso*, assim como o Estado é o mediador para o qual ele transfere toda a sua impiedade, toda a sua *desenvoltura humana*. (MARX, 2010, p.39, grifos do autor)

Nesse trecho, Marx expõe o Estado e a religião como formas da alienação humana, desvios para a sua autodeterminação. O Estado, como mediador para a liberdade, seria a instituição na qual os seres humanos transfeririam, ou seja, alienariam, toda a sua “desenvoltura humana”, assim como fariam com Cristo, a representação da divindade humana num plano supramundano. Assim como nos manuscritos de Kreuznach, onde Marx fala do Estado como uma determinação da sociedade civil, nesse artigo Marx vai falar da religião também como uma determinação da sociedade civil. Na sociedade moderna, não teria sido apenas o Estado que se emancipou da religião, mas a própria religião que também se emancipou do Estado, encontrando seu lugar na particularidade da sociedade civil. Essa liberdade religiosa, aliás,

desvencilhada da política – por essa ser coisa mundana – emanciparia a religião para repousá-la na sociedade civil, como uma escolha particular. Emancipação essa que obedeceria aos moldes do próprio cristianismo enquanto coisa não mundana e individual:

[...] a própria consciência religiosa e teológica se considera tanto mais religiosa, tanto mais teológica, quanto mais aparenta ser destituída de relevância política, de propósitos terrenos, quanto mais aparenta ser um assunto do espírito avesso ao mundo, expressão da mentalidade estreita, produto da arbitrariedade e da fantasia, quanto mais for uma vida realmente transcendente. O cristianismo chega à expressão *prática* de sua relevância religiosa universal ao agrupar lado a lado as mais distintas cosmovisões na forma do cristianismo, e não só isso: ao passar a nem mesmo colocar aos outros a exigência de seguir o cristianismo, mas apenas a religião em termos gerais, qualquer religião. [...] A consciência religiosa se deleita com a riqueza dos antagonismos religiosos e da pluralidade religiosa. (Idem, p.45-46)

Dessa maneira, a religião encontraria seu lugar na sociedade civil, e não deixaria de ser uma autoalienação por causa disso, pelo contrário. Livre da responsabilidade mundana que o Estado representa, a religião poderia ser exercida em toda sua essência. Essa dinâmica não seria exclusiva da religião cristã. Na segunda parte do artigo, Marx trata de forma mais atenta a condição do judeu na sociedade. Ele argumenta que o judaísmo sobreviveu numa relação de mútua dependência em relação à sociedade, exercendo uma atividade financeira necessária a ela. Com isso, Marx quer mostrar como a religião se origina e se sustenta na sociedade civil através da *práxis* dos seus membros. Mesmo que exercer qualquer atividade financeira não transforme, necessariamente, um indivíduo num religioso, sua prática social acompanha uma perspectiva de mundo, e se essa perspectiva é alienada, seria necessário investigar as origens práticas dessa alienação, além de uma mera crítica teológica.

Em *Sobre a questão judaica*, com a polêmica acerca da assimilação dos judeus ao Estado prussiano, fica clara a diferença de perspectiva de Marx em relação aos jovens hegelianos. Esses ainda viam o Estado como uma instituição que efetivaria a liberdade, com Bauer sendo contra a assimilação dos judeus enquanto eles não abdicassem de sua religião, uma autoalienação que não combinaria com a universalidade do Estado. Nos seus argumentos contra Bauer, Marx demonstrará conhecimento acerca da verdadeira natureza do Estado moderno e de sua relação com a religião. É uma oportunidade para acusar as ilusões de se confundir emancipação humana com emancipação política, que não é com essa que o ser humano conquistará sua liberdade, visto que é no seio da particularidade da sociedade civil que os elementos autoalienantes do ser humano se assentam. Como aponta Daniel Bensaïd:

[em *Sobre a questão judaica*] está esboçada a crítica que Marx não vai parar de aprofundar até morrer. Para ele, a “questão judaica” é simplesmente a oportunidade e o pretexto para explorar os limites da emancipação política e para realizar sua crítica do Estado político. Portanto, é o texto de passagem, de transição na transição, do aprendizado de um pensamento prestes a rejeitar a “Crítica crítica” e sua “sagrada família”, para ir à raiz das coisas por meio da crítica da economia política, para passar à crítica das armas sem renunciar às armas da crítica. (BENSAÏD, 2010, p.17)

Em *Sobre a questão judaica*, Marx ainda está ocupado com as discussões acerca das limitações do Estado moderno. No outro artigo, *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (1843-4), Marx deixa mais clara a relação entre alienação religiosa e alienação política como expressões distintas da alienação humana. Essa autoalienação imposta pelo ser humano teria duas formas, a sagrada, religiosa, e a forma política. Na forma sagrada ou religiosa, haveria a transferência a um plano místico, religioso, transcendente, da responsabilidade pela criação e pelos rumos da realidade material. O ser humano não se reconheceria como responsável e criador do mundo e transformador da sociedade, por isso transferiria essa responsabilidade a outrem, alienando-se assim do mundo. A função da crítica às formas de autoalienação seria destruir essas formas de autoilusão e levar o ser humano ao encontro de si mesmo, ao mundo por ele criado.

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. [...] A tarefa imediata da *filosofia*, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*. (MARX, 2013, p.152, grifos do autor)

O papel da crítica da religião, apontado por Marx, como uma ferramenta que desenganará o ser humano e o levará à razão, ainda é influência de Feuerbach e da abordagem dos jovens hegelianos. O estilo poético empregado por Marx, de comparar a religião a um sol ilusório, evoca o papel da religião como alienação por tirar do ser humano a responsabilidade por ser construtor e transformador da realidade. Marx não se lançará nessa tarefa da filosofia de desmascarar a autoalienação sagrada, pois nessa altura ele entende que Feuerbach já fez isso. O objetivo de Marx será investigar os objetos mundanos que a religião representa. Mais acima, ele afirma:

Na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica. [...]

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 luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião. (Idem, p.151, grifos do autor)

A seguir, expõe seu entendimento dialético do fenômeno da religião, que possuiria um caráter negativo e um positivo, sendo ao mesmo tempo expressão e protesto contra a miséria humana real, e conclui afirmando que a religião é “o ópio do povo” (Idem, p.151). Dessa forma, Marx não estará interessado em suprimir teoricamente a religião com alguma concepção ateísta, mas sim reconhecer o valor simbólico que a religião representa para a humanidade e superar a miséria real que ela representa. Essa miséria real seria historicamente determinada e sua origem poderia ser identificada nas relações sociais. Assumindo que a crítica da religião já havia sido feita por Feuerbach e seu caráter alienante havia sido desvelado, Marx partirá para uma análise da sociedade com o fim de identificar a raiz dessa alienação. Para supressumir a alienação religiosa, seria preciso supressumir as condições que a sustentam, e essas condições não seriam conceituais, mas materiais.

Nesse artigo, Marx já apresenta a alternativa revolucionária como a alternativa para a supressunção do problema da alienação, apontando inclusive a classe trabalhadora como a protagonista dessa revolução, de caráter comunista. Aqui, Marx não só dá uma alternativa mais concreta para a liberdade humana, mas oferece essa alternativa sob uma perspectiva de união entre teoria e prática: não seria o filósofo quem efetivaria a liberdade, mas os operários, que munidos com as armas que a teoria disponibilizaria, realizariam a sua liberdade pela via revolucionária. Dessa maneira, ao incluir a dinâmica das classes sociais à dinâmica da alienação e atribuir a uma classe social o papel de emancipadora da humanidade, Marx se aproximava de um exame mais concreto do problema da alienação, identificando seus agentes sociais. A concepção da luta de classes será muito importante para identificar o papel social dos indivíduos na produção da alienação humana.

A ideia de Marx sobre o papel histórico universal do proletariado como destruidor da sociedade capitalista e criador de um mundo novo, socialista, tinha uma enorme importância. Foi o ponto de partida para transformar o socialismo de utopia em ciência. A partir deste momento, o processo de formação da concepção do mundo de Marx tornou-se, simultaneamente, o

processo de formação do comunismo científico, de uma concepção de mundo revolucionária e proletária. (FEDOSSEIEV, 1983, p.56)

Detalhes do funcionamento do pensamento revolucionário de Marx na sua juventude serão vistos no último capítulo. O importante aqui é compreender a evolução de Marx na sua proposta de realização da liberdade humana de sua alienação. Saindo da abstração de “povo” contida nos seus manuscritos de Kreuznach, Marx localiza os agentes sociais dessa realização no interior da sociedade civil. E é importante apontar também que Marx não delega a essa classe social uma função revolucionária intrínseca à sua própria condição social. Ele salienta o papel fundamental da união dessa possibilidade revolucionária com a teoria, o conhecimento desse mundo onde suas potencialidades revolucionárias podem ser exercidas. Ou seja, a classe revolucionária já nesse instante não é um autômato cujo papel revolucionário é intrínseco à sua condição. Seria preciso conhecer a si mesmo e a esse mundo teoricamente para saber o que nele, em sua totalidade, deve ser suprassumido. A partir de então, Marx passará a investigar mais a fundo a sociedade, o lugar da classe operária dentro das relações sociais constituídas. Esse seria o objeto de estudo de Marx nos anos seguintes.

No percurso mostrado até aqui, vimos a produção de Marx acompanhar os debates teóricos de sua época, com as polêmicas que a conjuntura política suscitava. Isso é muito importante para compreendermos adequadamente a filosofia marxiana, que ela se desenvolveu numa tentativa de atender os anseios de sua época. Sua teoria da alienação, inserida nessa conjuntura, também atende a esses anseios, pois a problemática da alienação, principalmente na esfera religiosa e política, eram pauta do dia, sendo problematizada em jornais por pensadores que, como Marx, queriam intervir na realidade. A obra de Marx, assim, é uma intervenção na realidade, desde sua tese de doutorado - que apesar do seu conteúdo aparentemente apenas teórico, carregava uma preocupação com a liberdade prática - passando pelas polêmicas com os jovens hegelianos em artigos de jornais. A teoria de Marx é o resultado dessa intervenção na realidade.

A relação que Marx faz, em diferentes momentos dos seus textos, entre religião e Estado não é à toa. Ambos seriam formas de alienação, objetivações humanas que, apesar de serem distintas e possuírem suas particularidades, seriam desvios dos seres humanos de sua essência. Ao contrário da religião, o Estado não estaria numa esfera supramundana, mas mundana. A oposição aqui não seria entre natural e supranatural, mas entre sociedade civil e Estado, e a determinação para essa oposição partiria da sociedade civil, pois ela é que determinaria o conteúdo do Estado. Assim, a origem da alienação humana não estaria no Estado, na forma política das contradições da sociedade civil, mas na própria sociedade civil. As análises de Marx

apontavam para a necessidade de uma investigação das relações sociais com o fim de descobrir a origem da alienação humana. Será com a crítica econômica das relações sociais que a teoria da alienação de Marx enfim tomará forma.

2 OS FUNDAMENTOS DA TEORIA DA ALIENAÇÃO DE MARX

A teoria da alienação de Marx é um complexo conjunto de definições elaboradas pelo autor desde os primórdios de sua produção teórica, ainda no início dos anos 1840, que encontrou sua forma própria em 1844, com seus textos redigidos em Paris, e cujas consequências serão determinantes para sua produção posterior. É muito importante compreender que o sistema marxiano não é um sistema que nasceu pronto ou que encontrou uma forma definitiva na produção do filósofo, mas pelo contrário. O sistema marxiano se desenvolveu num processo de mudanças de conceitos e de perspectivas, e com sua teoria da alienação não foi diferente. Nesse capítulo, pretendo apontar os fundamentos da teoria da alienação de Marx propriamente dita, que se deu a partir do momento que o filósofo passou a abordar o problema da alienação no interior das relações sociais da sociedade civil sob o aspecto econômico. Iniciarei expondo a inflexão no pensamento de Marx em 1844, justamente quando ele assimila categorias econômicas para a sua análise, depois farei uma exposição da seção “trabalho alienado e propriedade privada”, dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, e por fim, farei um panorama, a partir da exposição de István Mészáros, das dinâmicas sociais que produzem, numa perspectiva mais ampla, uma realidade alienada.

2.1 A INFLEXÃO NO PENSAMENTO DE MARX

“Marx só alcança a passagem à definitiva concepção científica do socialismo proletário no decorrer de 1844”⁶¹. Para essa passagem, concorrem, fundamentalmente, dois elementos. Em primeiro lugar, o estudo da economia política, que já se impunha a Marx desde que, contra Hegel, insistira em que é o conhecimento da estrutura da sociedade civil que assegura o conhecimento da estrutura do Estado; precisamente desse estudo, que então inicia, resultará a sua ruptura com todo o quadro teórico-ideológico do seu tempo, possibilitando-lhe a fundação da moderna teoria social. Em segundo lugar, o seu contato direto com a classe operária revolucionária: Marx frequentou círculos operários e, por volta de abril-maio de 1844, travou relações com a *Liga dos Justos*; ao mesmo tempo, ele se interessa pela análise da tradição revolucionária francesa. (NETTO, 2009, p.23)

Como aponta José Paulo Netto acima, o estudo da economia política já se impunha a Marx como uma necessidade para descobrir as dinâmicas da estrutura da sociedade civil que determinariam o conteúdo do Estado. A alienação política que o Estado representaria seria uma determinação da sociedade civil, assim, seria necessário descobrir as relações sociais alienadas

⁶¹Citação de *Il Giovane Marx*, de Lukács.

que seriam reproduzidas não só pela alienação política, mas também pela alienação religiosa. Munido das categorias econômicas, mas ainda usando a dinâmica da alienação feuerbachiana, Marx adotará uma perspectiva que fundará a moderna teoria social. Essa perspectiva, que será influenciada por uma forte concepção classista, não será útil apenas para a investigação da problemática da alienação, mas fornecerá um arcabouço conceitual útil para a investigação de problemas profundos concernentes às esferas econômica, filosófica, social, histórica, política e estética do sistema capitalista.

Um fator essencial para a transição de Marx para a crítica da economia política e para sua adesão à teoria revolucionária e ao comunismo foi sua mudança para Paris. Fugindo da censura e das forças repressivas que reinavam a Prússia naquele momento, Marx muda-se para Paris onde, com Arnold Ruge, publica os *Anais Franco-Alemães* em 1844. Em carta para Ruge de setembro de 1843, Marx rejeitava qualquer adesão ao comunismo por considerá-lo uma doutrina dogmática⁶². Claro que aqui Marx se refere ao comunismo utópico, não ao comunismo científico que ele próprio viria a fundar com Engels. Determinante para o reconhecimento da classe operária como uma classe revolucionária, foi seu contato com a classe operária francesa, de forte caráter revolucionário na época, e também a rebelião dos tecelões na Silésia em 1844, a primeira ação revolucionária do proletariado alemão.

Sua transição para a economia política surgiu em parte como uma necessidade de descobrir os fatores materiais que faziam os trabalhadores assumirem essa posição revolucionária. Marx via esse posicionamento revolucionário dos trabalhadores como uma luta deles por liberdade em relação à propriedade privada, que ele já criticava desde o momento renano em 1842. Marx passou a estudar economia política em 1844, quando passou a ler os economistas clássicos, como Adam Smith (1723 - 1790), David Ricardo (1772 – 1823), James Mill (1773 – 1836) e Jean-Baptiste Say (1767 - 1832). Com esses autores, Marx aprendeu a respeito das relações econômicas que estava interessado, como a produção de mercadorias, as relações de trabalho e o acúmulo de riquezas. Mas Marx não simplesmente leu passivamente esses economistas, ele leu sob um ponto de vista crítico, com o fim de compreender as relações econômicas da sociedade civil e como elas alienavam os seres humanos da sua liberdade.

Para Marx, esses economistas políticos seriam apologistas dessas condições materiais econômicas que tiravam a liberdade não só dos trabalhadores, mas da humanidade em geral. As críticas de Marx a esses economistas foram redigidas em diversos cadernos e renderam dois manuscritos muito importantes para compreendermos a evolução do seu pensamento - e que

⁶²MARX, 2010, p.71.

não foram publicados na época - os hoje conhecidos *Cadernos de Paris* e *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Nesses manuscritos, Marx tece críticas humanistas às concepções econômicas a respeito do dinheiro, da propriedade privada, da renda fundiária e do próprio trabalho tal como ele se constitui na sociedade capitalista. Esse foi um momento importante na evolução do pensamento de Marx, quando ele passa a se interessar cada vez mais por economia política, com o fim de desvendar as relações mais essenciais da sociedade civil. Um momento de inflexão no seu pensamento, como aponta José Paulo Netto:

Este intenso trabalho teórico, realizado fundamentalmente no primeiro semestre de 1844 em estreita relação com o seu contato com o mundo proletário, resultará numa grande e profunda inflexão no pensamento de Marx [...] De fato, o primeiro semestre de 1844 assinala a passagem do pensamento de Marx a um *novo estágio de desenvolvimento* [...] que nos revela um pensamento em trânsito da Filosofia à crítica da Economia Política, no rumo da elaboração da teoria social revolucionária. (NETTO, 2015, p.10-11, grifo do autor)

O conceito de alienação se mostrará ainda mais central dentro dessa sua primeira crítica econômica. O conceito de alienação não era necessariamente novo dentro da economia política. Ele já estava associado à ideia de vendabilidade, como uma secularização do conceito religioso de alienação. Na economia política, a alienação era definida desde os economistas clássicos como um ato de transferir para outra pessoa um bem ou um direito. Uma tendência do capitalismo, investigada por Marx, foi a de transformar todas as coisas em bens alienáveis, objetos vendáveis. A alienação, como vendabilidade, passou a ser aplicada, com o avanço do desenvolvimento do capitalismo, a todas as coisas, não apenas a objetos inanimados, mas também a pessoas. Dessa forma, a vendabilidade passou a ser universal, e o próprio ser humano virava uma coisa passível de ser alienada.

Como aponta István Mészáros⁶³, o conceito de liberdade fora usado no início desse processo de vendabilidade universal do capitalismo como uma glorificação mistificadora da alienação humana ao contrato de trabalho burguês. As proibições que haveriam na sociedade feudal, que considerava certas coisas como inalienáveis, deixaram de existir na sociedade capitalista, onde tudo poderia se transformar em mercadoria. Uma pessoa viva devia primeiro ser transformada “numa coisa, numa simples propriedade, durante o contrato” (Idem, p.38) para se alienar e virar posse de outrem. Assim, nesse período, a função do contrato teria sido substituir as relações rígidas do período feudal por uma relação onde o indivíduo se coisificava

⁶³MÉSZÁROS, 2006, p.36-39.

e se alienava a um novo senhor, não mais o feudal, mas o burguês, sob o discurso mistificador de que o indivíduo se aliena porque seria livre para se alienar. A coisificação de todas as coisas e a vendabilidade universal como a prática da alienação já haviam sido apontadas por Marx em *Sobre a questão judaica*:

O ato de vender constitui a práxis da alienação [*Entäußerung*]. Enquanto o homem estiver religiosamente tolhido, só conseguirá reificar sua essência, transformando-a em uma essência fantástica e *estranha* [*fremden*] a ele; do mesmo modo, sob a dominação da necessidade egoísta, ele só conseguirá exercer uma atividade prática, produzir objetos na prática, colocando seus produtos, assim como sua atividade, sob a dominação de uma essência estranha [*fremden*] a eles e emprestando-lhes a importância de um ser estranho [*fremden*] a eles – o dinheiro. (MARX, 2010, p.59-60, grifos do autor)

Na tradução acima, os conceitos originais⁶⁴ que Marx emprega, *Entäußerung* e *fremden*, foram traduzidos por “alienação” e “estranho/a”, respectivamente, ao contrário da tradução adotada neste trabalho, que optou por adotar exteriorização e alienação para esses conceitos. Nesse caso, traduzir *Entäußerung* por alienação obedece ao sentido que esse termo está sendo usado nesse trecho, que é o de alienação econômica, tal como usado no português, de transferir uma coisa a outrem. O “ser estranho” que a essência humana se transforma nessa coisificação é o conceito de *fremden*, usado neste trabalho como alienação, objetivação que se volta de forma hostil ao ser humano. Assim, nesse trecho, Marx já está expondo a alienação humana (*fremden/Entfremdung*) por meio de uma alienação econômica, ou seja, de uma coisificação do ser humano como objeto vendável. O dinheiro seria o veículo econômico dessa vendabilidade universal, pois seria por meio do dinheiro que a universalização dos valores seria dada.

Uma característica importante da alienação econômica seria a fragmentação do corpo social em indivíduos isolados, que, em contraposição à consciência da totalidade do gênero humano, teriam uma visão particularista de mundo. Essa visão contribuiria para o caráter individualista dos indivíduos, que viveriam para seus objetivos egoístas, “fazendo de seu egoísmo uma virtude em seu culto da privacidade” (MÉSZÁROS, 2006, p.39). A vendabilidade universal transformou, assim, todas as áreas da experiência humana em mercadorias, incluindo o próprio ser humano. Marx vai criticar essa vendabilidade universal, apontando que essa alienação econômica (transferência de um bem) universalizada carrega uma alienação humana (*Entfremdung*). Na alienação econômica, o ser humano estará se alienando de sua própria essência, da totalidade social do ser genérico, para se tornar uma mercadoria particularizada.

⁶⁴Foi consultada a versão original do artigo, disponível em: http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_347.htm.

A categoria mais importante nesse período de inflexão será a de “trabalho alienado”. Essa categoria será o ponto central da teoria da alienação de Marx, e onde a dinâmica da alienação, tal como exposta por Feuerbach, irá se encontrar com o conceito de alienação da economia política. O processo de inflexão do pensamento de Marx se dará de forma que o autor fará uma transição para a economia política, usando de suas categorias, mas sem abandonar várias categorias filosóficas, tais como a relação essência e existência, o conceito de ser genérico, o conceito de suprassunção [*Aufhebung*] e o próprio conceito de alienação [*Entfremdung*]. Assim, nos seus manuscritos do momento parisiense, Marx usará categorias da filosofia e da economia política sob um ponto de vista antropológico, investigando o ser humano a partir de sua atividade essencial, o trabalho. Ao contrário de Hegel, Marx não abordará o trabalho apenas no seu aspecto positivo, ou seja, apenas como uma atividade essencial à vida humana,⁶⁵ mas também no seu aspecto negativo, a sua forma alienada.

Para essa inflexão no pensamento de Marx, foi muito influente um ensaio de Friedrich Engels de 1843-44 intitulado “Esboço de uma crítica da economia política”.⁶⁶ Nesse ensaio, Engels já aborda a problemática da alienação humana sob as categorias econômicas. Aponta como origem da alienação humana o modo de produção sob a propriedade privada, que inverteria as relações naturais e racionais do ser humano. Já aqui, Engels apontará como solução para a alienação humana a supressão da sua origem, ou seja, o abandono da produção sob a propriedade privada em prol de uma produção socializada. A produção socializada seria uma produção consciente, em contraposição à produção sob a propriedade privada, que faria os indivíduos produzirem de forma atomizada, inconscientes. O modo de produção socializado seria um modo de produção de acordo com a consciência humana da totalidade de sua espécie, por isso, um modo de produção mais racional.

Além do trabalho e da propriedade privada, outras categorias muito importantes para a teoria da alienação de Marx nesse período serão os conceitos de atividade, divisão do trabalho e intercâmbio. Marx vai analisar esses conceitos do seu ponto de vista econômico, mas, ao mesmo tempo, interpondo a importância ontológica que essas categorias carregam para o ser humano. Esse valor absoluto que determinadas categorias carregarão para a base da estrutura social irão ser contrapostas pela sua forma específica, historicamente determinada. Assim, a categoria da atividade do trabalho, por exemplo, será exposta em sua importância absoluta para

⁶⁵Ver: MARX, 2015, p.370. Essa representação do trabalho apenas sob o seu aspecto positivo aproximaria Hegel da abordagem dos economistas políticos.

⁶⁶Como já apontou José Paulo Netto (NETTO, p.121, nota 57) e István Mészáros (MÉSZÁROS, 2006, p.77). A exposição a seguir segue a exposição desse último.

a existência humana, enquanto que sua forma específica, o trabalho alienado, será exposta como a forma como a atividade do trabalho aparece no contexto historicamente determinado da sociedade capitalista. Dessa maneira, a determinação da importância das categorias econômicas para a existência humana se dará conforme a localização dessas categorias no interior da sociedade civil.

O estudo da economia política proporcionou a Marx uma análise bastante detalhada da natureza e do funcionamento da forma capitalista de atividade produtiva. Sua negação da alienação nos escritos anteriores estava centrada, como vimos, na crítica das instituições existentes e das relações jurídico-políticas, e o “trabalho” só surgia *negativamente*, como uma determinação ausente da posição do indivíduo na “bürgerliche Gesellschaft”. [sociedade civil] Em outras palavras: surgia como um aspecto de uma sociedade na qual as esferas *política* e *social* estão divididas de tal modo que a posição do indivíduo na sociedade *não é inerente ao seu trabalho*. Antes dos *Manuscritos de 1844* o fator econômico só surgia como um aspecto vagamente definido das relações sociopolíticas. (Idem, p.79)

Assim, o estudo da economia política ofereceu a Marx uma nova perspectiva da atividade do trabalho e, ao mesmo tempo, do ser humano em relação a essa atividade. Marx não chega a essas concepções postulando axiomas fixos preestabelecidos, mas partindo da concepção que os economistas políticos clássicos tinham acerca do sistema econômico que retrataram. Marx, assim, parte do pressuposto de que os economistas clássicos – Adam Smith, Ricardo, Jean-Baptiste Say e James Mill – retrataram as relações econômicas da sociedade capitalista. O que Marx criticará será o ponto de vista dessa representação das relações sociais capitalistas, em especial a ausência de uma crítica humanista à propriedade privada e às relações de trabalho. Por isso, ao criticar a economia política, Marx também vai criticar o seu objeto, usando das próprias categorias da economia política e de suas contradições conceituais para criticar as contradições reais das relações econômicas da sociedade capitalista.

Nos momentos renano e de Kreuznach, Marx não dava uma importância ontológica à esfera da produção. A partir do momento parisiense, a atividade produtiva no interior da sociedade civil será o referencial último para a produção da realidade humana. As relações econômicas se revelarão para o autor como a base estrutural da sociedade civil, que por sua vez, condicionarão as demais esferas da vida. Assim, a produção material seria a base ontológica última do **desenvolvimento humano**, tanto na esfera produtiva, o modo de produção, quanto nas atividades e necessidades espirituais do ser humano. Como a atividade produtiva será a relação entre o ser humano e a natureza, o desenvolvimento humano se dará conforme a relação

produtiva do ser humano com a sua realidade. O desenvolvimento humano, para Marx, não teria um fim, sendo antes um processo de reprodução social.

Nessa inflexão de Marx à economia política, a religião e o Estado - a primeira pertencendo à esfera espiritual do ser humano, a segunda à política institucional – teriam uma dinâmica própria, não seriam resumidas às determinações da esfera econômica, mas pelo contrário: elas seriam *expandidas* pelos conceitos econômicos. As esferas espiritual e institucional não seriam compreendidas apenas nas suas esferas particulares, mas seriam compreendidas no interior de um complexo social mais amplo, cada esfera particular social estaria em conexão numa totalidade que constituiria a vida social. Assim, nesse ponto de vista, a religião tem ligação com a política, a política com a economia, a economia com a produção teórica, etc. A atividade produtiva, por ser a atividade essencial para a existência humana, que, em conexão com a natureza, monta as bases para a estrutura social, terá uma influência determinante para a produção das outras esferas da vida – religião, política, etc.

Assim, o modo pelo qual o ser humano se desenvolve – a sua cultura, instituições, crenças, ciência, etc. – seria a forma como ele produz sua vida social. A cultura, as instituições, crenças, ciência, etc. seriam produzidas pelo ser humano de alguma forma, e é em busca da forma como o ser humano produz essas esferas da vida que Marx passará ao estudo da economia política. A forma como o ser humano produz as condições mais essenciais da sua existência impactará na totalidade da sua vida social – na produção de produtos não essenciais de consumo, nos interesses econômicos que impactarão a natureza e as relações dos indivíduos. Quando Marx passa a investigar a origem essencial, material, da alienação política, ele encontra as condições materiais específicas pelas quais o ser humano produz sua realidade alienada. O movimento de Marx é da passagem de generalizações conceituais para a especificidade das relações sociais. Por isso, Mézáros aponta que:

o protesto de Marx contra a alienação, a privatização e a reificação não o envolve nas contradições da idealização de algum tipo de “estado natural”. Não há vestígio de uma nostalgia romântica ou sentimental da natureza em sua concepção. Seu programa, nas referências críticas aos “apetites artificiais” etc., não advoga um retorno à “natureza”, a uma série “natural” de necessidades primitivas, ou “simples”, mas a “plena realização da *natureza do homem*”, por intermédio de uma atividade humana adequadamente *automediadora*. (Idem, p.81)

Dessa forma, a inflexão de Marx para o estudo e apropriação das categorias econômicas visariam aprofundar seus conhecimentos da produção social, não apenas em seus fundamentos ontológicos essenciais, mas principalmente em seus fundamentos específicos no capitalismo.

Qualquer postulado com o fim de supressão a alienação teria que levar em conta as condições específicas do capitalismo, não uma nostalgia romântica de como a realidade “deveria ser”. A “realização da *natureza do homem*”, mencionada por Mészáros, se refere à realização de uma sociedade objetivamente humana, que não seja regida pela dinâmica artificial do capitalismo. Na produção humana, onde o ser humano se relaciona com a natureza por meio do trabalho, Marx criticará a forma específica de produção, o capitalismo, onde o ser humano não é o sujeito da produção, mas vira seu objeto em prol do desenvolvimento da propriedade privada.

Assim, Marx vai criticar o determinismo do capitalismo, que transforma o ser humano num autômato a serviço do capital, que trabalha e consome de forma alienada. A forma econômica do **desenvolvimento da propriedade privada** será contraposta ao **desenvolvimento humano** que essa produção capitalista torna cada vez mais artificial e hostil ao próprio ser humano. Mészáros vai apontar⁶⁷ a importância da relação tríplice entre divisão do trabalho, propriedade privada e intercâmbio como mediadores de segunda ordem no capitalismo. A mediação de primeira ordem, ontologicamente fundamental para o ser humano, se daria entre ser humano, atividade produtiva e natureza. A mediação de segunda ordem, apontada por Mészáros, se daria no interior da atividade produtiva sob o capitalismo. É essa mediação que subordinaria a produção da totalidade social humana ao desenvolvimento da propriedade privada, afastando do ser humano uma atividade produtiva “automediadora”, ou seja, com vista à totalidade social, não a uma particularidade dela, o acúmulo de capital.

As contradições dos discursos dos economistas políticos ajudaram Marx a clarificar seus posicionamentos acerca dos fundamentos ontológicos do ser humano e da origem da sua alienação. A mediação de primeira ordem entre o ser humano e a natureza, a atividade produtiva, seria o fundamento básico para a existência humana. Já as mediações de segunda ordem, inseridas no interior da atividade produtiva, constituídas pela divisão do trabalho, propriedade privada e intercâmbio, seriam a origem da alienação que Marx estava buscando no interior da sociedade civil. Essa inflexão permitiu a Marx tomar um rumo mais científico para a sua teoria da alienação, com a adoção de conceitos propriamente econômicos. A **mediação de primeira ordem** se firmará como a **base fundamental para o desenvolvimento humano**, enquanto que as **mediações de segunda ordem** do capitalismo se mostrarão **forças antagônicas ao desenvolvimento humano** – por priorizarem o desenvolvimento da propriedade privada.

⁶⁷Idem, p.81.

As mediações de segunda ordem do capital – ou seja, os meios alienados de produção e suas ‘personificações’; o dinheiro; a produção para troca; as variedades da formação do Estado pelo capital em seu contexto global; o mercado mundial – sobrepõem-se, na própria realidade, à atividade produtiva essencial dos indivíduos sociais e na mediação primária entre eles. (MÉSZÁROS, 2011, p. 71, grifo do autor)

Nos *Cadernos de Paris*, escritos entre janeiro de 1844 e janeiro de 1845, Marx inicia seus estudos econômico-políticos sistemáticos.⁶⁸ Na primeira nota, o autor já destaca a definição de propriedade privada feita por Jean-Baptiste Say, conceito que ocupará posição central nas suas investigações econômicas. Marx argumenta⁶⁹ que a economia política é a ciência do enriquecimento, e que toma a propriedade privada como fundamento para o enriquecimento. Assim, a propriedade privada seria o fundamento que a economia política tomaria acriticamente, como um pressuposto. A propriedade privada seria um pressuposto tão fundamental para a economia política que, sem propriedade privada, não haveria economia política. Marx então, nos textos seguintes, aprofundará sua crítica à economia política e à necessidade da propriedade privada.

A propriedade privada se mostrará uma categoria chave para a crítica humanista de Marx às contradições da economia política. Não entrarei aqui em detalhes nos argumentos de Marx contra os economistas políticos, mas apenas no tipo de abordagem e nos resultados. Vale mencionar a crítica que Marx faz à teoria do valor de Ricardo⁷⁰, cuja consequência será a acusação de que ela seria uma “abstração justificadora da ordem assentada na propriedade privada” (NETTO, 2015, p.33) – acusação inspirada pelo artigo de Engels já mencionado. Esse tipo de acusação fundamentará uma maior, a de que a economia política abstrai do ser humano em prol da propriedade privada, fundamento conceitual da economia política para a riqueza. Tomando o ponto de vista do lado mais fraco das relações sociais de trabalho, Marx vai acusar a exploração da classe operária pela classe possuidora da propriedade privada, que explora a classe trabalhadora com o fim de enriquecer:

Negando qualquer importância à renda bruta – isto é: à quantidade da produção e do consumo que não constitui o excedente e, portanto, negando toda importância à vida mesma -, as abstrações próprias da Economia Política atingem o cúmulo da infâmia. Daí resulta: 1º) que a Economia Política não se preocupa absolutamente com o interesse nacional, com o homem, mas somente com a renda líquida, com o lucro, com a renda da terra, que nela aparece como o fim supremo da nação; 2º) que, nela, a vida de um homem

⁶⁸NETTO, 2015, p.31.

⁶⁹MARX, 2015, p.186.

⁷⁰Marx critica as teses ricardianas nas notas 3-9 dos *Cadernos de Paris* (Idem, p.187-199).

não tenha nenhum valor; 3º) que o valor da classe operária limite-se aos custos de produção necessários e que os operários só existam em função da renda líquida – vale dizer, para o lucro do capitalista e para a renda do proprietário fundiário. Eles são e devem ser máquinas de trabalho cujo custo deve corresponder exatamente às despesas necessárias para manter o seu funcionamento. (MARX, 2015, p.194-195)

Dessa maneira, a crítica de Marx à economia política não será apenas uma crítica interna, mas principalmente externa a ela. Marx não adotará o ponto de vista da propriedade privada nas relações sociais de produção, ponto de vista esse adotado pela economia política. Adotará o ponto de vista do trabalhador operário, a vida humana mais fragilizada nas relações econômicas que a economia política descreve. Dessa forma, a crítica de Marx será uma crítica *humanista* às relações capitalistas de produção. Levando-se em conta que o lucro do capital leva à exploração humana, Marx porá **em primeiro plano a perspectiva da vida humana em detrimento à mera reprodução do lucro**. Para o autor - um ponto que ele desenvolverá nas obras posteriores - o lucro e a riqueza, em modo absoluto, não se relacionariam necessariamente, e a vida humana não seria redutível nem equivalente à produção econômica.⁷¹

Marx identificará nas relações econômicas do capitalismo, expostas pelos economistas políticos, a origem da alienação humana, por inverter a relação entre sujeito e objeto, o determinado virando determinante e o determinante virando o determinado. O objeto para produzir a vida do ser humano, sua produção econômica - enquanto capitalismo - viraria sujeito da produção social, e o ser humano, seu objeto, um meio para servir ao desenvolvimento da propriedade privada e da geração de “riqueza” (lê-se lucro). Essa riqueza gerada pela produção capitalista não seria dividida socialmente, mas retida numa minoria da população, enquanto a maioria seria explorada e empobrecida. Assim, nos moldes da dinâmica da alienação feuerbachiana, Marx identificou um objeto material produzido pelo ser humano virar sujeito desse último e assumir uma perspectiva hostil ao seu desenvolvimento. Dessa maneira, na sua investigação da economia política, Marx não resumirá o ser humano ao seu aspecto econômico, mas expandirá a economia política para a perspectiva humanista.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, redigidos entre março e agosto de 1844, a crítica humanista de Marx à economia política vai se acentuar, sendo exposta de uma forma mais sistematizada do que nos *Cadernos de Paris*. A atividade ontologicamente fundamental para o ser humano, sua mediação primeira com a natureza, o trabalho, será posta como a

⁷¹A possibilidade de uma sociedade comunista, onde a riqueza não se mediria pelo lucro, mas pelo bem-estar e autodeterminação humana, é consequência da inversão feita por Marx, onde a produção econômica serviria aos propósitos do gênero humano, não o contrário. Nesse sentido, a teoria da revolução de Marx será o humanismo levado às últimas consequências.

atividade central para a reprodução da vida social alienada. Seria pela dinâmica do trabalho no capitalismo que as mediações de segunda ordem seriam produzidas. As categorias de trabalho alienado e propriedade privada ganharam, assim, uma importância estrutural fundamental, por serem tanto a origem quanto a consequência da produção alienada. Partamos agora para uma exposição da dinâmica dessas categorias na seção “Trabalho alienado e propriedade privada” nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Sua relação é a raiz da teoria da alienação de Marx.

2.2 TRABALHO ALIENADO E PROPRIEDADE PRIVADA

Partimos dos pressupostos da economia nacional.⁷² Aceitamos a sua linguagem e as suas leis. Supusemos a propriedade privada, a separação de trabalho, capital e terra, igualmente de salário, lucro do capital e renda fundiária, bem como a divisão do trabalho, a concorrência, o conceito de valor de troca etc. A partir da própria economia nacional, com as suas próprias palavras, mostramos que o trabalhador decai em mercadoria e na mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador está na relação inversa do poder e da magnitude da sua produção, que o resultado necessário da concorrência é a acumulação do capital em poucas mãos, portanto, o mais terrível restabelecimento do monopólio, que, finalmente, a diferença de capitalista e arrendador fundiário [*Grundrentner*], tal como a de agricultor e trabalhador manufatureiro desaparece, e toda a sociedade tem de dividir-se nas duas classes dos *proprietários* e dos *trabalhadores* desprovidos de propriedade. (Idem, p.302)

Assim se inicia a seção “Trabalho alienado e propriedade privada” dos *Manuscritos econômico-filosóficos*. O original⁷³ para “trabalho alienado” é *Die entfremdete Arbeit*, sendo *entfremdete* uma derivação de *Entfremdung*. Assim, desde já fica claro que o trabalho que está em questão aqui não é a categoria absoluta da atividade do trabalho, mas sua forma específica como uma atividade hostil, antagônica ao ser humano. Essa é a crítica filosófico-antropológica de Marx à economia política após dissertar acerca das categorias salário, ganho do capital e renda fundiária. Nessa análise das categorias econômicas, Marx apontará as contradições contidas nos discursos dos economistas, contradições essas que representariam os conflitos existentes entre as classes sociais da sociedade burguesa. Marx criticará esses economistas acusando-os de não explicarem, não analisarem, nem colocarem à prova seus pressupostos – em especial, a propriedade privada.

⁷²Leia-se: economia política. No original, Marx usa *Nationalökonomie*, termo que os alemães da época usavam para referir-se à ciência que os ingleses chamavam de *Political Economy* e os franceses de *Économie Politique*. Ver: Idem, p.238, nota 3.

⁷³Além da edição brasileira citada, onde os termos originais são postos entre parênteses, foi consultada também a versão original, disponível em: https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1844/oek-phil/1-4_frem.htm.

Marx mostra que o trabalhador “decai em mercadoria e na mais miserável mercadoria” no início da seção “Salário”, quando aponta⁷⁴ que as leis para o salário do trabalhador seguem as mesmas leis de uma mercadoria qualquer, ou seja, da oferta e da demanda. O referencial para esse salário seria a subsistência mínima do trabalhador e da sua família. Quando a oferta por trabalho é muito maior que a demanda, então parte dos trabalhadores, a que não foi contratada, cai na miséria e na fome. Opostamente, quando o cenário for de uma sociedade capitalista onde a riqueza progrida e a situação para o trabalhador for a melhor possível dentro do capitalismo, haveria o fenômeno do sobretrabalho⁷⁵: quando os trabalhadores, com o objetivo de ganhar mais, trabalham mais e sacrificam seu tempo e liberdade no trabalho, encurtando seu tempo de vida. Ainda, nesse cenário de desenvolvimento capitalista, com o avanço tecnológico da indústria, o trabalhador disputaria sua vaga de trabalho com as máquinas e sofreria com as crises capitalistas de sobreprodução.⁷⁶ Por isso, o trabalhador seria a mais miserável mercadoria, pois sua existência dependeria da flutuação da oferta e da demanda, que necessariamente causaria a miséria e a morte do trabalhador, ou o transformaria numa máquina, abdicando de sua humanidade em prol do desenvolvimento do capital:

A guerra industrial, para ser conduzida com êxito, exige exércitos numerosos, que ela possa amontoar no mesmo ponto e abundantemente dizimar. E nem por dedicação, nem por dever, os soldados desses exércitos aguentam o esforço que se lhes impõe: só para escapar à dura necessidade da fome. Eles não têm afeição nem reconhecimento pelos seus chefes; estes não se ligam aos seus subordinados por nenhum sentimento de benevolência; eles não os conhecem como homens, mas apenas como instrumentos da produção, os quais têm que render tanto quanto possível e fazer tão poucas despesas quanto possível. [...] Quanto mais o trabalho que se lhes dá é prolongado (*lang*), penoso, repugnante, tanto pior são eles pagos; veem-se alguns que, com 16 longas horas de trabalho por dia de esforço contínuo, mal compra o direito de não morrer. (Idem, p.262-263)

Que “a miséria do trabalhador está na relação inversa do poder e da magnitude da sua produção” Marx demonstra quando⁷⁷ confronta o papel que a economia política confere aos trabalhadores para a produção social e os frutos que colhe com essa produção. Mencionando Adam Smith, Marx critica o economista por afirmar que todo o produto do trabalho pertenceria ao trabalhador, ao mesmo tempo que afirma que, simultaneamente, caberia ao trabalhador “a parte mínima e mais indispensável do produto” (Idem, p.251), apenas o necessário para existir.

⁷⁴Idem, p.244-245.

⁷⁵Idem, p.247.

⁷⁶Idem, p.249.

⁷⁷Idem, p.251-252.

O economista, afirma Marx, ao mesmo tempo que afirma que o trabalho é a única coisa pela qual o ser humano aumenta o valor dos produtos da natureza, submete o trabalhador às leis do capitalista e do proprietário fundiário. E que nada está mais exposto às oscilações do que o preço do trabalho, apesar do economista afirmar que “o trabalho é o único preço invariável das coisas” (Idem, p.251). Nesses trechos, Marx aponta a contradição do discurso dos economistas políticos, ao mesmo tempo que acusa a situação de desvalorização dos trabalhadores em relação ao poder e à magnitude da sua produção.

Enquanto a divisão do trabalho eleva a força produtiva do trabalho, a riqueza e o refinamento da sociedade, ela degrada (*verarmt*) o trabalhador até [a condição de] máquina. Enquanto o trabalho provoca a acumulação dos capitais e, com isso, a crescente prosperidade da sociedade, ela torna o trabalhador cada vez mais dependente do capitalista, leva-o a uma maior concorrência, lança-o na caça à sobreprodução, que é seguida por um correspondente afrouxamento. (Idem, p.252)

Marx argumenta que o monopólio seria o resultado necessário da concorrência na segunda seção, “Ganho do capital”. Criticando⁷⁸ a teoria de Smith de que a consequência da concorrência seria a diminuição do preço das mercadorias, Marx apontará o monopólio como sua consequência, ocasionada pela acumulação de capital. Com a concorrência, o grande capital terá mais vantagens que o pequeno, pois terá mais capital acumulado para suportar a perda de lucro que a concorrência ocasionaria.⁷⁹ O grande capitalista poderá diminuir o preço das mercadorias e suportar ter prejuízos até o pequeno capitalista falir antes dele.⁸⁰ Nesse sentido, o economista cairia no engano de supor, *a priori*, uma concorrência igualitária entre múltiplos capitais, enquanto que, na realidade, diferentes capitais teriam condições diferentes de suportar a concorrência. Os grandes capitais teriam mais chances de acumular mais capital, aumentando cada vez mais a concentração de capital em poucas mãos, ocasionando, conseqüentemente, o monopólio como resultado necessário da concorrência.

O pequeno capitalista tem, portanto, à escolha: 1) ou esgotar o seu capital porque já não pode viver dos juros, portanto, deixar de ser capitalista; ou 2) montar ele próprio um negócio e vender mais barato a mercadoria, comprá-la mais caro que o capitalista mais rico e pagar um salário elevado; portanto, arruinar-se, dado que o preço de mercado já é muito baixo devido à pressuposta elevada concorrência. Se, ao contrário, o grande capitalista quer derrubar o pequeno, tem perante este todas as vantagens que o capitalista, como capitalista, tem perante o trabalhador. Os ganhos menores são-lhe

⁷⁸Idem, p.270.

⁷⁹Idem, p.271.

⁸⁰Idem, p.272-273.

compensados pela maior quantidade do seu capital, e ele pode mesmo suportar perdas momentâneas por um tempo suficiente até que o capitalista menor fique arruinado e ele se veja livre dessa concorrência. Assim ele acumula os ganhos do pequeno capitalista. (Idem, p.272-273)

Por fim, Marx mostra que a tendência da sociedade capitalista é dividir-se cada vez mais em duas classes, proprietários e trabalhadores sem propriedade, na terceira seção, “Renda fundiária”. O autor argumenta⁸¹ que a relação entre a grande propriedade fundiária e a pequena seria semelhante à relação entre o grande capital e o pequeno, incluindo a acumulação da grande propriedade fundiária e o monopólio. O pequeno proprietário fundiário não teria os mesmos recursos para concorrer com o grande proprietário fundiário e sucumbiria da mesma maneira que o pequeno capitalista sucumbiria ao grande capitalista. Ainda como consequência da concorrência, uma grande parte da propriedade fundiária viraria propriedade capitalista, com o capitalista tornando-se também proprietário de terra e parte da grande propriedade fundiária tornando-se industrial.

A última consequência é, portanto, a dissolução da diferença entre capitalista e proprietário de terra, pelo que no todo apenas há duas classes da população, a classe trabalhadora e a classe dos capitalistas. Essa venda ao desbarato da propriedade fundiária, a transformação da propriedade fundiária numa mercadoria é a derrocada final da velha aristocracia e a consumação final da aristocracia do dinheiro. (Idem, p.295)

Segundo Marx⁸², a propriedade fundiária feudal seria a terra alienada (*entfremdete*) do ser humano e que lhe confrontaria na figura dos senhores feudais. Nessa posse fundiária feudal, já residiria a dominação da terra como “um poder *alienado (fremden)* acima dos homens” (Idem, p.295). A posse fundiária representaria o início e a base da dominação da propriedade privada. Para o senhor feudal, a propriedade fundiária caracterizaria sua individualidade. A propriedade fundiária seria o corpo inorgânico do senhor feudal⁸³, seria por meio dela que seu nome, sua família e seu poder se caracterizariam. A propriedade fundiária, em suma, confiaria ao senhor feudal um domínio que poderia ser chamado de seu, um domínio que lhe confiaria uma identidade. A seguir, porém, Marx propõe despir a propriedade fundiária dessa “glória romântica” (Idem, p.297) e inseri-la no movimento da propriedade privada, em todas as relações que a configurariam como a origem da alienação:

⁸¹Idem, p.292.

⁸²Idem, p.295.

⁸³Idem, p.296.

É preciso que essa aparência seja superada, que a propriedade fundiária, a raiz da propriedade privada, seja totalmente arrastada para dentro do movimento da propriedade privada e se torne mercadoria, que a dominação do proprietário apareça como a pura dominação da propriedade privada, do capital, subtraído a toda a coloração política, que a relação entre proprietário e trabalhador se reduza à relação nacional-econômica de explorador e explorado, que toda a relação pessoal do proprietário com a sua propriedade cesse e esta se torne ela mesma riqueza material *coisal*, que para o lugar do casamento de honra com a terra entre o casamento do interesse e a terra, tal como o homem, se degrade a valor mesquinho. (Idem, p.297)

Dessa maneira, ao se referir à propriedade privada, Marx também se refere à propriedade fundiária. Esta não seria apenas um tipo de propriedade privada, mas a raiz dela, sua primeira forma. Da mesma maneira que, ao se referir a proprietários, Marx se refere tanto ao proprietário fundiário quanto ao burguês industrial, e ao se referir a não proprietários ou trabalhadores, ao trabalhador fundiário e ao trabalhador industrial, o proletariado. Como veremos a seguir, Marx traçará uma dinâmica relacional entre trabalho alienado e propriedade privada que poderá ser transposta para outros tipos de produção além da industrial capitalista, apesar desta ser a expressão mais desenvolvida das suas contradições e da condição alienante que essas categorias submeteriam os seres humanos. Vale também mencionar que Marx tinha a Inglaterra como principal referência de capitalismo industrial, principalmente nessa relação predatória entre indústria e propriedade fundiária na formação de monopólios.⁸⁴

Marx vai argumentar⁸⁵ que, na sua investigação das consequências da alienação que a propriedade privada originaria, não adotará o método dos economistas políticos. Ou seja, não adotará o ponto de vista do proprietário, não tratará de forma acrítica a propriedade privada, nem transportará o problema para uma “situação originária fictícia”, mas partirá de “um fato nacional-econômico, *presente*” (Idem, p.304). E o resultado será um diagnóstico dos trabalhadores como operários cujos produtos por eles fabricados seriam coisas alheias, cuja atividade do trabalho não teria um significado, por isso seria uma atividade exterior a eles. Os trabalhadores trabalhariam unicamente para suprir suas necessidades vitais, porque são obrigados, para não morrerem de fome. Tal falta de identificação com o trabalho e com o produto produzido consistiria numa força em oposição aos trabalhadores, um objeto independente e hostil. Tal seria o trabalho alienado. Sua atividade, o ambiente e o lugar que os trabalhadores ocupariam dentro do mercado de trabalho lhes seriam hostis.

⁸⁴Idem, p.301.

⁸⁵Idem, p.303-304.

A realização do trabalho aparece a tal ponto como desrealização que o trabalhador é desrealizado até a morte pela fome. A objetivação aparece a tal ponto como perda do objeto que o trabalhador é privado dos objetos mais necessários não só da vida como também dos objetos de trabalho. Sim, o próprio trabalho torna-se um objeto, do qual ele só pode se apoderar com o máximo esforço e com intervalos os mais erráticos (*Unregelmässigsten Unterbrechungen*). A apropriação do objeto aparece a tal ponto como alienação que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais cai sob a dominação do seu produto, do capital. (Idem, p.305)

Essas consequências, continua Marx, repousariam na determinação de que o trabalhador se relacionaria com o produto do seu próprio trabalho como um objeto alienado, hostil. Assim sendo, quanto mais o trabalhador se esforça no trabalho e a realidade que ele produz se desenvolve, mais poderoso se torna esse mundo objetivo alienado. A seguir, Marx faz uma referência à alienação religiosa, afirmando que “quanto mais o homem põe em deus com tanto menos fica em si próprio” (Idem, p.305-306), numa alusão à dinâmica de alienação de Feuerbach, onde a objetivação das qualidades essenciais humanas numa divindade representaria uma perda para o ser humano, como já visto no capítulo anterior. Dessa forma, fica evidenciada a aplicação da dinâmica da alienação feuerbachiana para expor a dinâmica do trabalho alienado. Essa aplicação vai se acentuar mais afrente.

A seguir⁸⁶, Marx se propõe a expor mais pormenorizadamente a alienação contida na produção do trabalhador *enquanto perda do seu produto*. O pressuposto para essa produção seria a natureza, pela qual o trabalho se realiza. A natureza forneceria o *meio de vida* em um duplo aspecto: 1) fornecendo o material pelo qual o trabalho pode ser produzido; e 2) fornecendo o meio de subsistência física para quem exerce o trabalho, ou seja, o trabalhador. Na lógica do trabalho alienado, porém, quanto mais o trabalhador se apropria do mundo exterior sensível por meio do trabalho alienado, mais ele se priva dos *meios de vida* em seu aspecto duplo: objetos pertencentes ao seu trabalho e objetos necessários para sua subsistência física. Ainda sob esse duplo aspecto, o trabalhador se tornaria um servo do seu objeto ao receber os *meios de vida* da produção alienada: o objeto do trabalho, para existir como trabalhador, e meios de subsistência, para existir como sujeito físico. A relação entre os *meios de vida* seria uma relação de interdependência, o que revelaria o extremo da servidão do trabalhador: só como trabalhador pode se manter como sujeito físico e só como sujeito físico pode ser trabalhador.

Marx vai tratar⁸⁷ também da alienação contida no ato da produção do trabalho alienado, ou seja, do trabalhador *na atividade produtiva*. Segundo o autor, o trabalhador não poderia

⁸⁶Idem, p.306.

⁸⁷Idem, p.308.

defrontar-se com o produto de sua atividade como algo alienado se o próprio ato de produção não fosse alienante. O produto seria apenas o resumo da atividade, da produção alienada. Ou seja, se o produto do trabalho é a exteriorização, então a própria produção desse produto exteriorizado seria a exteriorização ativa, “a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização” (Idem, p.308). A alienação do objeto do trabalho seria a expressão de uma atividade de trabalho alienada, exteriorizada. Marx caracteriza assim a exteriorização do trabalho alienado:

[...] o trabalho é *exterior* ao trabalhador, i. é, não pertence à sua essência, que ele não se afirma, antes se nega, no seu trabalho, não se sente bem, mas desgraçado; não desenvolve qualquer livre energia física ou espiritual, antes mortifica o seu físico e arruína o seu espírito. Por isso, o trabalhador se sente, antes, em-si fora do trabalho e fora de si no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é, portanto, voluntário, mas coagido (*gezwungen*), trabalho *forçado* (*Zwangsarbeit*). Ele não é, portanto, a satisfação de uma necessidade, mas é apenas um *meio* para satisfazer necessidades externas a ele. O seu caráter alienado (*Fremdheit*) evidencia-se muito nitidamente em que, logo que não exista qualquer coação, física ou outra, se foge do trabalho como da peste. (Idem, 308-309)

Em seguida, Marx faz outro paralelo com a alienação religiosa, ao afirmar⁸⁸ que, como na religião, onde a autoatividade da fantasia humana, do cérebro humano e do coração humano, operaria de forma independente do indivíduo, alienada a alguma divindade, a atividade do trabalho não seria uma autoatividade do trabalhador. Ela pertenceria a um outro indivíduo, que determinaria seu trabalho e seria dono dos produtos produzidos pelo trabalho e a própria produção. Para o trabalhador, só sobraria o consumo em sua dinâmica animal, vital. Comer, beber e procriar seriam exemplos de atividades vitais onde o trabalhador se sentiria livre, livre da exploração do trabalho alienado e entregue ao consumo alienado ao ritmo das necessidades metabólicas. No consumo vital que o trabalhador se entregaria em substituição à autoatividade que lhe é alienada, “o animal torna-se o humano e o humano, o animal” (Idem, p.309).

Marx tira⁸⁹ uma terceira determinação do trabalho alienado a partir da alienação do produto do trabalho e da atividade do trabalho, vistas até então. É nesse momento que o autor determina a alienação do ser genérico (*Gattungswesen*), numa das principais apropriações que faz da teoria de Feuerbach. O ser humano seria um ser genérico por poder, prática e teoricamente, tomar o seu próprio gênero e das demais coisas como seu objeto. O ser humano se comportaria para consigo mesmo como gênero vivo, universal e livre. Essa é a mesma

⁸⁸Idem, p.309.

⁸⁹Idem, p.310.

definição de Feuerbach de ser genérico, como vista no capítulo anterior.⁹⁰ Compreender-se como um singular pertencente a uma universalidade seria compreender-se como membro de uma humanidade e que só existe por meio dela. Para Marx, a dimensão dessa universalidade não se daria apenas na consciência dessa universalidade, mas também na materialidade dessa universalidade, nos indivíduos que compõem a sociedade humana e que só por meio dessa sociedade compõem o gênero humano. O que diferenciará a concepção marxiana da feuerbachiana será o papel fundamental que Marx conferirá à atividade produtiva nessa definição de humanidade.

Assim como qualquer animal, o ser humano sobrevive por meio do intercâmbio que faz com a natureza. Porém, diferentemente dos demais animais, o ser humano se tomaria como ser genérico, universal, na mesma proporção que dominaria a natureza também de forma universal. Marx argumenta⁹¹ que o ser humano, nessa dominação universal da natureza, a incorpora como seu corpo inorgânico. Ela faz parte tanto da produção dos meios de vida do ser humano, sua vida orgânica, quanto da consciência humana, como objeto da ciência e da arte, sua vida espiritual. Assim sendo, o ser humano teria que estar em constante intercâmbio com a natureza para produzir sua humanidade, de forma física e de forma espiritual, e esse intercâmbio o ser humano o faria de forma universal através da sua atividade produtiva. Conseqüentemente, se o ser humano está alienado da sua atividade produtiva, dos seus produtos e da sua universalidade como ser genérico, o ser humano também estará alienado da natureza.

A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, quer dizer, a natureza na medida em que não é ela própria corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de permanecer em constante processo para não morrer. Que a vida física e espiritual do homem esteja em conexão com a natureza, não tem outro sentido senão que a natureza está em conexão com ela própria, pois o homem é uma parte da natureza. (Idem, p.311)

Alienado da natureza e do seu ser genérico, o indivíduo tomaria a vida genérica, a universalidade humana, como um meio para a sua vida individual. Na produção alienada, a vida genérica e a vida individual já estariam alienadas entre si, e a vida genérica, em sua forma abstrata e alienada, teria como finalidade a vida individual, também em sua forma abstrata.⁹² Dessa maneira, a atividade produtiva universal, determinante para o gênero humano, o trabalho, seria exercida pelo ser humano apenas como um meio para a satisfação das necessidades

⁹⁰Ver: Cf. supra, p. 36.

⁹¹Marx, 2015, p.311.

⁹²Idem, p.311.

metabólicas individuais, sua existência física. Nessa dinâmica, ocorre a inversão entre *essência* e *existência*: a atividade essencial para o gênero humano determinar sua universalidade, sua humanidade, é exercida apenas como um meio de vida, de existência singular. Essa dinâmica deve muito à concepção de Feuerbach, por identificar a essencialidade de uma atividade com a vontade e a consciência humana:

O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se diferencia dela. É *ela*. O homem faz a sua própria atividade vital objeto da sua vontade e da sua consciência. Tem atividade vital consciente. Não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele se confunde imediatamente. A atividade vital consciente diferencia imediatamente o homem da atividade vital animal. Precisamente apenas por isto ele é um ser genérico. Ou ele só é um ser consciente, i. é., a sua própria vida é para ele objeto, precisamente porque ele é um ser genérico. Só por isso a sua atividade é atividade livre. O trabalho alienado inverte essa relação até que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para a sua *existência*.

O gerar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica, é a prova do homem como ser genérico consciente, i. é., um ser que se relaciona para com o gênero como sua própria essência ou para consigo como ser genérico. (MARX, 2015, p.312, grifos do autor)

Marx complementa, logo a seguir⁹³, afirmando que, diferentemente dos demais animais que, em seu intercâmbio com a natureza, produzem apenas o necessário para sua existência imediata, de forma unilateral, o ser humano produziria para além da sua existência imediata, de forma universal. Dessa maneira, o ser humano geraria um mundo objetivo a partir da sua atividade produtiva, essencial por possibilitar esse mundo objetivo que constituiria a humanidade. Essa humanidade, seu mundo objetivo, não consistiria apenas na sua atividade produtiva, mas também na objetividade que o ser humano produziria quando estivesse livre das necessidades vitais, em atividades como a arte.⁹⁴ O objeto do trabalho seria, portanto, “a objetivação da vida genérica do homem” (Idem, p.313) por objetivar a universalidade num mundo objetivo, uma realidade sua que contempla a si e a natureza. Consequentemente, quando essa atividade essencial, o trabalho, está alienada do ser humano, o que se alienaria dele também seria a natureza e o mundo objetivo criado por sua atividade produtiva. **O ser humano se alienaria da sua realidade.**

O objeto do trabalho é, portanto, a *objetivação da vida genérica do homem*, na medida em que ele se duplica não só intelectualmente, como na consciência, *mas também operativamente (werktätig), realmente, e*

⁹³Idem, p.312.

⁹⁴“[...] o homem dá forma também segundo as leis da beleza” (Idem, p.313).

contempla-se por isso num mundo criado por ele. (Idem, p. 311-313, grifos do autor)

Uma outra consequência alienante desse complexo de alienações provocado pelo trabalho alienado seria a alienação entre os próprios seres humanos.⁹⁵ A alienação do ser humano do seu ser genérico teria o significado de alienar o indivíduo de sua essência humana e dos outros indivíduos, pois ser ser genérico para o indivíduo é fazer parte da universalidade humana que comportaria todos os seres humanos. Alienado desse ser genérico, dessa universalidade humana, conseqüentemente alienaria o indivíduo dos demais indivíduos. Ou seja, a alienação do universal conseqüentemente representaria uma alienação entre os singulares. Toda a relação que o indivíduo teria consigo mesmo primeiro se exprimiria na relação que ele tem com o outro. Dessa maneira, nas relações de produção do trabalho alienado, o indivíduo se relacionaria com o outro tendo como medida sua própria condição alienada dentro desse complexo alienante.

Resumindo, esses são os aspectos que Marx identifica dentro da dinâmica do trabalho alienado, onde o ser humano se alienaria:

- 1) da natureza, o mundo exterior sensível;**
- 2) da sua atividade produtiva essencial e dos produtos por ela produzidos;**
- 3) do seu ser genérico, sua humanidade;**
- 4) uns em relação aos outros.**

Após analisar a alienação do trabalhador da sua produção, expressada pelo conceito de trabalho alienado, Marx se propõe, na mesma seção, a analisar como esse conceito se apresenta na realidade. O autor parte⁹⁶ da premissa de que, se a atividade e o produto do trabalho são alienados do trabalhador, eles devem pertencer a alguém, um outro ser que não o trabalhador. Então o autor parte para as hipóteses de a quem a atividade e os produtos alienados do trabalhador estariam a serviço. A primeira hipótese considerada é que aos deuses pertenceriam a atividade produtiva e os seus produtos. Apesar de considerar as construções de templos da antiguidade como atividades que estariam a serviço dos deuses, com seu produto final aparentemente pertencendo a eles, o autor argumenta que “sozinhos os deuses nunca foram os senhores do trabalho” (Idem, p.315), e que quanto mais a indústria se desenvolve, mais os milagres divinos pareceriam supérfluos.

⁹⁵Idem, p.314.

⁹⁶Idem, p.315.

A atividade do trabalho não estaria a serviço de deuses, mas de outro ser humano, outro indivíduo que não o trabalhador. O trabalho alienado que o trabalhador exerce estaria a serviço de outro indivíduo, e os produtos produzidos pelo trabalhador pertenceriam a esse indivíduo, não ao trabalhador. Se a atividade do trabalho alienado é um tormento para o trabalhador, para esse outro ser humano, indivíduo não-trabalhador, essa atividade do outro seria fruição e “alegria de viver” (Idem, p.315). Assim, nessa relação dialética, o que o trabalhador alienado sofreria, o não-trabalhador, para quem o trabalho alienado serviria, sofreria o contrário. Dentro da dinâmica da produção alienante, o trabalhador e o não-trabalhador estariam alienados um do outro, em posicionamentos hostis um em relação ao outro. O não-trabalhador, senhor para quem o trabalho alienado estaria a serviço, representaria um poder antagonista ao trabalhador, o dominando e o coagindo às condições do trabalho alienado.⁹⁷ Em seguida, Marx acrescenta:

Toda a autoalienação do homem, de si e da natureza, aparece na relação que ele oferece a ele e à natureza para com outros homens diferenciados dele. Por isso, a autoalienação religiosa aparece necessariamente na relação do leigo com o padre, ou também, porque aqui se trata do mundo intelectual, com um mediador, etc. No mundo real prático, a autoalienação só pode aparecer através da relação real prática com outros homens. O meio pelo qual a alienação procede é ele próprio um meio *prático*. Pelo trabalho alienado o homem gera, portanto, não só a sua relação com o objeto e o ato da produção como homens alienados e hostis a ele; gera também a relação na qual outros homens estão com a sua produção e o seu produto e a relação em que ele está com esses outros homens (Idem, p.316, grifo do autor).

Ou seja, para Marx, a alienação humana não seria apenas um fenômeno da consciência, mas um fenômeno que se expressaria de forma prática e por ela sustentado. Na produção alienada, o ser humano produziria um mundo objetivo alienado de si mesmo, e dentro dessa produção seriam produzidas também as condições para a reprodução dessa alienação, ou seja, as condições práticas que fundamentariam essa alienação: a atividade alienada, o produto alienado e a produção da relação alienada entre o trabalhador e o não-trabalhador. Não somente pela reprodução de uma consciência alienada em relação ao mundo que a alienação humana se sustentaria, mas principalmente pela reprodução da prática de uma atividade alienada e alienante. Com o trabalho alienado, o trabalhador produziria seu próprio dominador.

Em seguida⁹⁸, Marx retoma o conceito de propriedade privada, afirmando que ela seria produto e consequência necessária do trabalho exteriorizado [*entäußerten Arbeit*]. Ela seria o resultado da alienação do trabalhador em relação à natureza e a si próprio. Por análise,

⁹⁷Idem, p.316.

⁹⁸Idem, p.317.

prossegue Marx, a propriedade privada seria o resultado do conceito de trabalho exteriorizado e de seus aspectos alienantes, ou seja, do ser humano que é separado de sua humanidade num trabalho alienado. Esse diagnóstico que Marx faz não se refere somente à produção capitalista, mas a toda produção que acompanha o movimento da propriedade privada. Porém, continua o autor, a análise do conceito de propriedade privada mostra que, se ela aparece como fundamento do trabalho exteriorizado, ela é antes consequência dele. A propriedade privada é tanto causa quanto produto do trabalho alienado⁹⁹:

Mas a análise desse conceito [trabalho exteriorizado] mostra que, se a propriedade privada aparece como fundamento, como causa do trabalho exteriorizado, ela é antes uma consequência do mesmo, assim como também *originariamente* os deuses não são a causa, mas o efeito do extravio do entendimento humano (*menschlichen Verstandesverrührung*). Mais tarde essa relação converte-se em ação recíproca.

Unicamente no ponto culminante do desenvolvimento da propriedade privada se evidencia de novo o seu segredo, a saber: por um lado, que ela é o *produto* do trabalho exteriorizado e, por outro, que ela é o *meio* através do qual o trabalho se exterioriza, a *realização dessa exteriorização*. (Idem, p.317, grifos do autor)

Esse desenvolvimento da propriedade privada lançaria luz sobre diversos conflitos não resolvidos até então na exposição do autor. O primeiro deles¹⁰⁰ seria entre a produção do trabalho e o que recebe o trabalhador. O trabalho seria a “alma” (Idem, p.318) da produção, mas a propriedade privada ficaria com todos os seus ganhos, deixando para o trabalhador apenas alienação. O salário, que seria o que o trabalhador ganha pela atividade do trabalho, estaria dentro da dinâmica do trabalho alienado e seria sua consequência. O trabalho não apareceria como uma autofinalidade, mas apenas como servidor do salário. Isso quer dizer que o salário confirmaria e seria uma consequência da alienação humana de sua atividade produtiva e do seu ser genérico. O trabalho, para o trabalhador, não seria uma atividade para a construção de seu mundo objetivo, mas apenas um meio para seu sustento físico, ou seja, não seria uma atividade com fim universal, mas apenas para um fim singular: o mero consumo individual.

Dessa forma, um salário elevado seria nada mais do que um melhor assalariamento do escravo. Um salário elevado não confirmaria a determinação do trabalho como a atividade essencial para a construção do mundo objetivo humano em sua universalidade, nem conquistaria dignidade para o trabalhador, mas apenas condições de consumir mais e se acomodar na sua situação alienada. Se todos os salários dos trabalhadores fossem iguais, não

⁹⁹Outra vez, exteriorização [*Entäußerung*] e alienação [*Entfremdung*] tem o mesmo significado nesse contexto.

¹⁰⁰Idem, p.318.

havendo mais desigualdades salariais – o que o autor não levanta como uma hipótese provável de acontecer¹⁰¹ – o que haveria seria apenas uma homogeneização da relação que o trabalhador tem com o seu trabalho por meio do salário. Isso não acabaria com o caráter alienado do trabalho, pois esse não se resolveria com um mero aumento do poder de consumo. O trabalho alienado é causa imediata da propriedade privada e o salário é uma consequência imediata do trabalho alienado¹⁰²:

Uma *elevação violenta do salário* (abstraindo de todas as outras dificuldades, abstraindo de que ela, como uma anomalia, só violentamente se haveria de manter) nada seria, portanto, senão um melhor *assalariamento do escravo*, e não teria conquistado para o trabalhador nem para o trabalho a sua determinação e dignidade humanas.

[...]

Salário é uma consequência imediata do trabalho alienado e o trabalho alienado é a causa imediata da propriedade privada. Por isso, com um, o outro lado também tem de cair. (Idem, p.318, grifos do autor)

O segundo conflito¹⁰³, consequência do desenvolvimento da propriedade privada, se daria na necessidade de emancipação da sociedade da propriedade privada por meio da emancipação dos trabalhadores do trabalho alienado. Essa emancipação se daria de uma forma política e não se trataria apenas da emancipação dos trabalhadores, mas a emancipação de todo o gênero humano da servidão contida numa realidade construída por uma produção alienada. Todas as relações de servidão seriam apenas modificações e consequências da relação do trabalhador com a produção alienada. Como o trabalho seria a atividade produtiva essencial para construir a humanidade e sua objetividade, todas as esferas e relações sociais seriam impactadas por um dos aspectos da alienação humana, visto que toda a esfera e relação humana teria como base um processo de produção ou uma relação de consciências singulares alienadas da universalidade. Com o fim de uma atividade de produção de mundo alienada, a servidão das demais esferas sociais a esse modo de produção e seus aspectos alienantes também terminaria.

Em seguida¹⁰⁴, Marx se propõe a resolver dois problemas. O primeiro seria determinar a essência universal da propriedade privada enquanto resultado do trabalho alienado, “na sua relação com a *propriedade verdadeiramente humana e social*” (Idem, p.319, grifo do autor). O segundo seria relacionar a alienação humana com a essência do desenvolvimento humano. O

¹⁰¹Nesse trecho, Marx está polemizando com Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) e sua obra *Qu'est-ce que la propriété?* (1840) (Idem, p.318).

¹⁰²Ver também: Idem, p.324

¹⁰³Idem, p.318-319.

¹⁰⁴Idem, p.319.

autor afirma que já se teria ganhado muito para a solução do problema na medida que a pergunta pela origem da propriedade privada foi transformada na pergunta pela “relação do *trabalho exteriorizado* com o curso de desenvolvimento da humanidade” (Idem, p.320, grifo do autor). Ao lidar apenas com a propriedade privada, se poderia cair no risco de tratar de uma coisa fora do ser humano. Porém, ao tratar da atividade do trabalho, haveria de se lidar com o próprio ser humano. Essa nova posição da pergunta já seria a solução:

ad 1. Essência universal da propriedade privada e sua relação com a propriedade verdadeiramente humana.

O trabalho exteriorizado resolveu-se para nós em duas partes componentes, que se condicionam reciprocamente ou que são apenas expressões diversas de uma e a mesma relação, a *apropriação* aparece como *alienação*, como *exteriorização*, e a *exteriorização* como *apropriação*, a *alienação* como a verdadeira *aquisição do direito de cidade* [*Einbürgerung*]. (Idem, p.320, grifos do autor)

Quando Marx se refere acima à aquisição de um “direito de cidade”, ele está se referindo à aquisição que o indivíduo teria, por meio da alienação, do seu lugar como membro integrante de uma totalidade social mediada pela propriedade privada.¹⁰⁵ Marx considerou o trabalho alienado, exteriorizado, no que se refere ao próprio trabalhador, na “relação do trabalho exteriorizado consigo próprio” (Idem, p.320). A relação de propriedade do não trabalhador com o trabalhador e o trabalho seria um produto, resultado necessário da relação entre o trabalhador e seu trabalho alienado. Enquanto expressão material do trabalho alienado, a propriedade privada abrangeria ambas as seguintes relações: 1) a relação do trabalhador com o seu trabalho, o produto desse trabalho e o não trabalhador; e 2) a relação do não trabalhador com o trabalhador e o produto do seu trabalho.

O trabalho, como atividade essencial do ser humano para a construção do seu mundo objetivo, só é possível no seu intercâmbio com a natureza, onde haveria uma apropriação da natureza por meio do trabalho, onde essa natureza faria parte, por meio dessa mediação, da sociedade humana como seu corpo inorgânico. No trabalho alienado, onde a atividade do trabalho seria uma exteriorização dessa essência de objetivação humana universal, a apropriação da natureza apareceria como alienação¹⁰⁶, ou seja, uma objetividade hostil, antagônica ao desenvolvimento humano. O produto dessa atividade alienada seria o desenvolvimento da propriedade privada, uma singularidade do meio social, e não a universalidade da mesma. Assim se constituiria uma totalidade social por meio de uma

¹⁰⁵Idem, p.320, nota 139.

¹⁰⁶Idem, p.320.

atividade produtiva alienada, com toda a sua dinâmica, inclusive seus indivíduos, em vista do desenvolvimento dessa singularidade – a propriedade privada - em detrimento da universalidade humana.

Por fim,¹⁰⁷ Marx considera a relação entre o não trabalhador, dono da propriedade privada, e o trabalhador alienado. Como já mencionado, o não trabalhador sofrerá as consequências contrárias do trabalhador alienado, mas isso não quer dizer que, na totalidade social, o não trabalhador não seja alienado. Participando de uma sociedade fundada na alienação, o não trabalhador necessariamente também será alienado, porém não da mesma forma que o trabalhador. Ele sofrerá a alienação de forma *contrária* ao trabalhador. Assim, no trabalhador, cuja alienação aparece por meio de uma atividade, a atividade do trabalho alienado, no não trabalhador, por não exercer essa atividade, terá em seu mero *estado*, em seu lugar dentro da produção social alienada – de dono da propriedade privada e antagonista do trabalhador - a sua condição como ser alienado. Da mesma maneira, o comportamento real do trabalhador aparecerá no não trabalhador como mero *comportamento teórico*, e a posição privilegiada do não trabalhador vai lhe poupar de tudo o que o trabalhador passa:

Em primeiro lugar, é de observar que tudo o que aparece no trabalhador como *atividade de exteriorização, de alienação*, aparece no não trabalhador como *estado de exteriorização, de alienação*.

Segundo, que o *comportamento real*, prático, do trabalhador na produção e para com o produto (disposição de ânimo) aparece no não trabalhador que o enfrenta como *comportamento teórico*.

Terceiro. O não trabalhador faz contra o trabalhador tudo o que o trabalhador faz contra si próprio, mas não faz contra si próprio o que faz contra o trabalhador. (Idem, p.321, grifos do autor)

Assim termina a seção “Trabalho alienado e propriedade privada” contida nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Vimos que a propriedade fundiária é o início e a base da dominação da **propriedade privada**, e que a relação de dominação entre o proprietário fundiário e o trabalhador seria fundamentalmente a mesma entre o capitalista e o trabalhador assalariado, apesar desta última ser a forma mais bem desenvolvida dessa dominação. Em ambas as relações, a atividade produtiva seria uma atividade alienada ao trabalhador, um **trabalho alienado**. O trabalhador se exteriorizaria no trabalho alienado nos seguintes aspectos: **1) da natureza, o mundo exterior sensível; 2) da sua atividade produtiva essencial e dos produtos por ela produzidos; 3) do seu ser genérico, sua humanidade; e 4) uns em relação aos outros.**

¹⁰⁷Idem, p.321.

A dinâmica da teoria da alienação que Marx adota é a dinâmica da teoria da alienação feuerbachiana. As concepções que o autor adota de ser genérico e os aspectos da alienação são derivados da teoria de Feuerbach, vistos no capítulo anterior. As objetividades produzidas pelo sujeito humano se voltariam contra o próprio sujeito humano, de forma hostil, antagônica, invertendo a relação entre determinado e determinante. Assim, na dinâmica do trabalho alienado, o trabalhador viraria objeto de sua própria produção, e seu objeto, a propriedade privada, viraria o sujeito. O trabalhador se sentiria infeliz, seria explorado em sua atividade produtiva em prol do desenvolvimento da propriedade privada. O trabalho se transformaria numa atividade de desumanização para o ser humano, pois em vez de, por meio dessa atividade, ele construir seu mundo objetivo de acordo com a universalidade que seu ser genérico permite, ele produz uma totalidade social que visaria apenas o desenvolvimento de uma particularidade, da propriedade privada.

A natureza, o mundo exterior sensível que o ser humano se apropria para construir uma realidade humana reconhecível, se transforma numa força hostil ao gênero humano, pois está a serviço da propriedade privada. A atividade produtiva essencial para a construção desse mundo objetivo é um tormento para o trabalhador, e os produtos que produz pertencem a outro. O ser genérico, a humanidade, se voltaria de forma hostil contra si própria, pois sua base de reprodução social não é sua totalidade, mas uma parte dela: a humanidade, no regime da propriedade privada, é resumida a uma parte dela, aos interesses do proprietário. Os indivíduos se voltariam contra si, hostis, pois o único desenvolvimento que contemplam é o da propriedade privada, não o da humanidade. E não adiantaria aumentar os salários, pois isso significaria apenas o aumento da alienação. E nem o proprietário não trabalhador estaria livre dessa alienação, só a sofreria de forma diversa do trabalhador. Todas as singularidades, todas as particularidades estariam presas dentro dessa dinâmica alienada que abrangeria a totalidade social.

Vejamos melhor agora, com a ajuda das contribuições de István Mészáros, como se daria a produção dessa realidade alienada.

2.3 A PRODUÇÃO DE UMA REALIDADE ALIENADA

As dificuldades do discurso de Marx em seus *Manuscritos de 1844* devem-se não somente ao fato de que se trata de um sistema *in statu nascendi*, no qual os problemas são retomados uma e outra vez, num nível cada vez mais alto de complexidade, de acordo com o aparecimento e a crescente concretização da visão de Marx como um todo – ainda que essa seja uma das principais razões pelas quais as pessoas frequentemente julguem esse trabalho inacessivelmente

complicado. Algumas de suas dificuldades principais são, porém, inerentes ao método de Marx em geral, e às características objetivas do seu tema de análise. (MÉSZÁROS, 2006, p.96)

Assim inicia István Mészáros a seção “Quadro conceitual da teoria da alienação de Marx” em sua obra *A teoria da alienação em Marx* (1970). Nessa seção, o autor expõe três diagramas que resumem bem, de forma esquemática, a teoria da alienação de Marx. Nesses diagramas, a relação tríplice entre atividade produtiva, natureza e ser humano é bem exposta, assim como as consequências para essa relação quando a atividade produtiva tem como base a propriedade privada. O terceiro diagrama traça o lugar do espírito humano, ou seja, das produções teóricas do ser humano, na dinâmica da produção alienada. As produções que o autor aborda são a ética, a economia política e as ciências naturais. Porém, o esquema que Mészáros expõe permite a inserção de outras áreas na dinâmica da produção alienada. Esta seção terá como objetivo usar da exposição de Mészáros para facilitar o entendimento dos fundamentos da teoria da alienação de Marx, expostos na seção anterior.

Mészáros aponta¹⁰⁸ que Marx investiga a problemática da alienação em seus aspectos históricos e sistemático-estruturais em relação às complexidades da vida real e dos seus reflexos nas várias formas de pensamento. Assim, Marx analisaria as manifestações da alienação humana na realidade a partir da atividade produtiva, o trabalho, as mediações que envolve essa alienação prática – instituições, dinheiro, intercâmbio, etc. - e os reflexos dessa alienação no espírito humano, ou seja, religião, filosofia, direito, etc. O campo abstrato, espiritual, do ser humano, e sua produtividade material, não seriam esferas isoladas, haveria um intercâmbio e reciprocidades entre elas. Assim, qualquer fenômeno particular seria analisado a partir de uma dinâmica de desenvolvimento de uma complexidade menor para uma maior. Além disso, esses fenômenos são analisados dentro de uma perspectiva histórica, com sua gênese histórica e os casos concretos de seu desenvolvimento.

Fator determinante nesse esforço de analisar a alienação humana sob um aspecto materialista e histórico será o estudo crítico que Marx fará dos economistas políticos. Marx se apropria dos economistas políticos acreditando que eles exprimem corretamente as relações econômicas capitalistas, sendo expressões autênticas da dinâmica do trabalho alienado. Ao se apropriar, nesse período, das categorias econômicas, Marx estava querendo se aproximar de uma investigação mais empírica que as abstrações filosóficas alemães podiam lhe proporcionar, apesar de não as abandoná-las de todo. Será justamente nessa junção entre economia, filosofia

¹⁰⁸Idem, p.96.

e história que Marx encontrará a dinâmica de sua ciência social que estava *in statu nascendi* no momento de fundamentação de sua teoria da alienação. Estaria na própria dinâmica da alienação humana antes a separação, oposição – justamente *alienação* - do que a união entre as áreas teóricas humanas:

As *ciências da natureza* desenvolveram uma enorme atividade e apropriaram-se de um material sempre crescente. A filosofia permaneceu-lhes, contudo, tão alheia (*fremd*) como elas permaneceram alheias relativamente à filosofia. A momentânea união foi apenas uma *ilusão fantástica*. A vontade existia, mas faltava o poder. A própria historiografia apenas de passagem toma em consideração a ciência da natureza como momento das Luzes, da utilidade, de grandes descobertas singulares. Mas a ciência da natureza, quanto mais interveio *praticamente* na vida humana por intermédio da indústria, a reconfigurou e preparou a emancipação humana, tanto mais teve imediatamente de completar a desumanização. (MARX, 2015, p.355, grifos do autor)

Agora entre economia política e moral:

Está fundado na essência da alienação que cada esfera me impõe um padrão diferente e oposto – a moral um, a economia nacional, outro – porque cada uma é uma alienação determinada do homem e cada uma fixa um círculo particular da atividade essencial alienada; cada uma comporta-se alienadamente para com a outra alienação.... Assim o senhor *Michel Chevalier* censura Ricardo por abstrair da moral. Mas Ricardo faz a economia nacional falar a sua linguagem própria. Quando esta não fala moralmente, então a culpa não é de Ricardo. (Idem, p.397)

Mészáros cita¹⁰⁹ os trechos acima apontando que as contradições encontradas nesses campos seriam necessariamente inerentes à relação entre as várias disciplinas do pensamento humano. A oposição se daria entre essas disciplinas em relação ao ser humano e em relação a si próprias. Dessa maneira, haveria uma alienação dupla: entre um determinante em comum e entre si. Esse determinante em comum seria o ser humano, cuja alienação se encontraria na sua atividade produtiva. Marx aponta¹¹⁰ a relação intrínseca entre atividade produtiva e ciência da natureza, afirmando que a atividade produtiva, a **indústria**, seria a relação histórica real com a natureza, assim como da ciência da natureza com o ser humano. Dessa maneira, se a indústria for praticada como uma atividade humana universal, para todo o gênero humano e não para a particularidade da propriedade privada, a ciência da natureza também será compreendida dentro

¹⁰⁹MÉSZÁROS, 2006, p.97.

¹¹⁰MARX, 2015, p.355.

da universalidade humana – como base da ciência humana, da vida realmente humana - perdendo seu caráter abstratamente material, idealista.

Em nenhum momento Marx propõe uma remodelação da filosofia tendo como base a ciência natural. Ele critica tanto a filosofia, por ser especulativa, quanto a ciência natural, por ser abstratamente material e idealista. Ambas seriam expressões da alienação humana em oposição ao que Marx chama de “ciência humana” (Idem, p.355). Nessa ciência, sua expressão ideal não seria alienada da vida humana, mas integrada a ela, numa ciência de síntese concreta. Como representação do ser humano não alienado, as linhas de pesquisa de cada campo particular da chamada “ciência humana” seriam determinadas pelas necessidades humanas reais, não por determinações abstratas particulares de cada campo (como as necessidades “inventadas especulativamente” ou “abstratamente materiais”¹¹¹) Ou seja, assim como as ciências naturais e a filosofia seriam representações de um ser humano alienado, idealizando teorias alienadas a ele, a “ciência natural” representaria um ser humano não alienado, formulando teorias que vão de encontro ao desenvolvimento humano.

Essa concepção da “ciência humana”, em sua oposição à ciência natural, “abstratamente material e idealista”, é obviamente dirigida contra a fragmentação e a determinação “inconsciente”, alienada, da ciência. Muitos exemplos da história da ciência atestam que as proporções com que certas linhas fundamentais de pesquisa são levadas à frente são determinadas, em grande parte, por fatores que, rigorosamente falando, estão muito além dos limites da própria ciência natural. (Um exemplo: não pode haver nenhuma dúvida de que a *automação* é um problema no mínimo tão fundamentalmente *social* quanto *científico*.) (Idem, p.98)

Esse exemplo que Mézáros nos oferece é útil para compreendermos o deslocamento dentro de um complexo teórico alienado e um não alienado: um que se preocupa com questões abstratamente científicas, como se elas estivessem separadas das necessidades humanas, e outro guiado pelas necessidades humanas. De uma ou de outra forma, os campos teóricos representariam interesses sociais, e se entre infinitas linhas de pesquisa possíveis, determinada sociedade escolhe por determinadas linhas de pesquisa¹¹², é preciso compreender que interesses sociais esses campos de pesquisa atendem. Qual seria o interesse em fomentar pesquisas que serviriam para acelerar o ritmo de produção e construir bombas capazes de destruir o planeta

¹¹¹MÉSZÁROS, 2006, p.98.

¹¹²Como afirma Mézáros: “O papel das necessidades e preferências sociais na redução do infinito ao finito é extremamente importante” (Idem, p.98).

inteiro, em detrimento de pesquisas que visariam implementar medidas que acabariam com a fome e a desigualdade social?

As ciências naturais, portanto, teriam ligação com a estrutura da atividade produtiva alienada, e graças ao seu caráter fragmentário, não possuiriam finalidades gerais, mas atenderiam a interesses externos. Já a filosofia, argumenta Mészáros,¹¹³ representaria uma dupla alienação na esfera do pensamento especulativo: em relação à *práxis* e em relação aos outros campos teóricos. Essa dupla alienação se deveria ao caráter pretensamente universal do seu pensamento, que se transformaria num fim em si mesmo. Ou seja, na pretensão de compreender a universalidade em si mesma, ela se separaria da *práxis* e dos demais campos teóricos, se isolando numa universalidade alienada. Para Marx, não haveria um conhecimento universal sem ser a representação de uma realidade não alienada, nem sem o intercâmbio com a *práxis* e os outros campos teóricos. Como aponta Mészáros, a alienação das ciências naturais e da filosofia representariam duas faces da mesma moeda:

Se o caráter “abstratamente material das ciências naturais particulares está ligado a uma atividade produtiva fragmentada e desprovida de perspectivas, o caráter “abstratamente contemplativo” da filosofia expressa o divórcio radical entre a teoria e a prática, em sua universalidade alienada. Eles representam as duas faces da mesma moeda: a autoalienação do trabalho manifestada num modo de produção caracterizado por Marx e Engels como “a condição inconsciente da humanidade”. (Idem, p.99)

Com o fim de deixar mais claro como se daria a alienação no campo teórico como representação da alienação humana real, Mészáros usa os três diagramas que se seguem. São uma ajuda visual, mas que não pretendem substituir, numa simplificação bidimensional, um complexo de relações sociais. Como conceitos fundamentais para a teoria da alienação de Marx estão: **o ser humano**, representado pela letra **H**, a **natureza**, representada pela letra **N**, e a **atividade produtiva**, representada pela letra **I**, de indústria, que Mészáros usa “em nome da concisão” (Idem, p.99). O primeiro diagrama respeitará a noção básica de produção social marxiana, de caráter monista: uma atividade produtiva como mediadora entre o ser humano e a natureza. Por meio dessa relação tríplice se daria a gênese social, e por meio dela o caráter da natureza, do ser humano e da própria atividade produtiva.

Para se compreender a base de toda produção social, a relação da tríade ser humano, atividade produtiva e natureza deve estar bem clara. A atividade produtiva/indústria, o conjunto da produção humana com o trabalho no centro, seria o elemento fundamental nessa produção,

¹¹³Idem, p.99.

resultante da relação do ser humano com a natureza. A atividade do trabalho seria a atividade essencial do ser humano, e em contato e união com a natureza, seria seu dever consciente, tornando-se o seu corpo inorgânico. Com ela o ser humano construiria sua humanidade. Dessa forma, o ser humano interagiria com a natureza por meio do seu trabalho e a transformaria, sendo também transformado por ela. A atividade que faria essa primeira mediação entre o ser humano e a natureza seria o trabalho. Abaixo, o diagrama que exemplifica bem a relação tríplice dialética entre ser humano, natureza e atividade produtiva (aqui, lembrando, identificada pelo I de indústria):

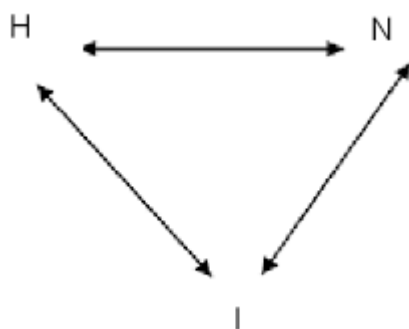


Figura 1

(István Mészáros, *A teoria da alienação em Marx*, 2006, p.100)

Reparemos que, na medida que um elemento se transforma, os outros se transformam também, pois todos se condicionam. Dessa forma, o ser humano não seria apenas um produtor, que pelo trabalho se relacionaria com a natureza e produziria produtos, mas ele próprio, o ser humano, acabaria também sendo um produto dessa relação. Dependendo da forma como a natureza se constitui, o ser humano irá se relacionar com ela de determinada forma, e o seu modo de produção, sua indústria e relações de trabalho, irão se configurar de acordo com as condições materiais dessa natureza. De forma recíproca, a natureza vai reagir de acordo com essa intervenção humana, não apenas condicionando a existência humana pelo trabalho deste, mas também sendo afetada. Assim, a relação entre ser humano e natureza - se será uma relação harmoniosa ou não – dependerá do modo de produção humana e da reação da natureza a essa produção.

Assim, Marx caracterizará o ser humano não a partir de uma alma ou essência intrínseca, nem na simples relação dele com a natureza, com o fim de buscar alguma natureza humana, mas sim considerando como o ser humano produz sua existência e como, com essa produção, ele produz sua realidade. A partir dessa relação tríplice entre ser humano, natureza e atividade produtiva, Marx inferiu o dinamismo da reprodução humana através da história. Como

contraponto à essa dinâmica marxiana, Mészáros menciona¹¹⁴ a filosofia de Jean Jacques Rousseau, que idealizaria uma reciprocidade não mediada entre o ser humano e a natureza, e que ao procurar abordar as características especificamente humanas, assumiria, de forma *a priori* e teleológica, uma natureza humana pré-fabricada. Após citar um trecho¹¹⁵ onde Rousseau assume a situação contraditória que o indivíduo se encontraria ao tentar preservar, na sociedade civil, o “primado dos seus sentimentos naturais”, Mészáros comenta:

[...] essa visão não leva Rousseau, em nenhum momento, a desenvolver uma explicação genuinamente histórica do homem e de suas relações. Pelo contrário, apesar de sua visão, ele continua operando com a noção fictícia de “preservar a constituição original do homem”. (Devemos ressaltar que sua idealização de uma *família* hierarquizada como *modelo antropológico* das relações “naturais” - em oposição ao sistema que produz um “ser artificial” - constitui um enorme retrocesso em sua análise.) (Idem, p.101)

Rousseau – continua Mészáros¹¹⁶ – postularia com frequência uma unidade original entre ser humano e natureza para negar de forma “sentimental” a civilização. A civilização exerceria uma função essencialmente perturbadora sobre o ser humano, pondo fim à sua relação natural. Esse posicionamento crítico em relação à sociedade poderia ser útil para identificar contradições em determinada sociedade, mas seria uma concepção a-histórica, pois encontraria como contraponto às contradições sociais uma natureza humana postulada *a priori*, sem determinações históricas. Mesmo que Rousseau reconhecesse que a civilização não poderia ser simplesmente afastada da sua realidade histórica, ela ainda seria representada de forma negativa em relação ao ser humano e sua suposta natureza. A teoria de Rousseau, conforme esse comentário de Mészáros, seria um bom contraponto à concepção marxiana, por postular uma relação do ser humano com a natureza onde não há um mediador. Essa concepção acarretaria numa abordagem a-histórica, por ter como referencial apriorístico essa natureza humana originária em oposição à civilização.

Na teoria marxiana, como é possível perceber pelo diagrama acima, não haveria uma unidade essencial, originária, entre ser humano e natureza. A civilização, que em Rousseau apareceria como corruptora da natureza humana, na teoria marxiana seria o resultado da indústria, da atividade produtiva como mediadora entre o ser humano e a natureza. Ou seja, a sociedade seria a síntese da produção humana, o resultado do modo de apropriação do ser humano da natureza. Tanto na gênese da sociedade humana quanto na produção

¹¹⁴Idem, p.101.

¹¹⁵De *Émile ou de l'éducation* (1762).

¹¹⁶Idem, p.101.

contemporânea, a sociedade seria fruto dessa relação. Por isso seria possível, na teoria marxiana, compreender as contradições sociais a partir da conjuntura histórica que essa sociedade estaria inserida. Marx nunca se refere a uma essência primordial ou a uma natureza humana em contraposição às contradições sociais, mas sempre procura nas condições materiais, historicamente determinadas, pelas quais o ser humano produziria sua existência, a origem de suas contradições.

Haveria, na teoria de Rousseau – segundo Mészáros¹¹⁷ – uma espécie de “curto-circuito” entre os conceitos natureza, ser humano e indústria. A relação entre ser humano e indústria (ou seja, sua atividade produtiva) seria unilateral e alienaria o ser humano da natureza. Porém, como qualquer mudança positiva no ser humano estaria ligada à natureza, num estímulo ou resgate de uma *natureza* humana boa, tal mudança necessariamente deveria ser exterior à sociedade, dado que a relação entre o ser humano e a indústria seria unilateral e a natureza estaria excluída do processo. Ficaria o problema de saber onde surgiria esse elemento de transformação para o ser humano, visto que a própria produção de sua realidade excluiria esse elemento natural positivo. Teria que se assumir que haveria um elemento exterior à sociedade humana, ou seja, não produzido por ela, provavelmente oriundo da natureza, que invadiria essa relação unilateral. Tal suposição carregaria forte traço utópico, afirma Mészáros:

Como as relações ontológicas fundamentais são retratadas por Rousseau nesses termos, seu ideal educacional de preservar a substância “original” do ser humano, cultivando o que é “naturalmente bom” no homem, está destinado a permanecer não somente utópico mas também tragicamente insolúvel. O “curto-circuito” produz um “círculo vicioso” que não pode ser interrompido, exceto pela temerária suposição de um educador “pré-fabricado”. O próprio Rousseau tem consciência do caráter problemático dessa construção, mas, dados os seus conceitos fundamentais, ele nada pode fazer contra isso. (Idem, p.102)

O objetivo de inserir a teoria de Rousseau no presente trabalho é expô-la como um contraponto à teoria de Marx. Para esse, a relação entre ser humano e indústria não seria unilateral, mas bilateral, com os seus elementos se condicionando reciprocamente, e a natureza faria parte desse processo também, condicionando o ser humano e a indústria. O ser humano não seria simplesmente um ser determinado pela produção, mas a determinaria também, assim como a natureza que o condicionaria e seria condicionada por ele também. Assim, ao contrário de teorias como a de Rousseau, onde uma transformação positiva seria externa ao processo, para Marx, qualquer transformação para o ser humano necessariamente deveria ser interna, ou

¹¹⁷Idem, p.102.

seja, produzida nessa relação com a indústria e a natureza. Isso afastaria a teoria marxiana de concepções utópicas, por procurar não postular nada externo à realidade humana produzida pela relação ser humano, indústria/atividade produtiva e natureza, relação essa historicamente determinada. Assim como as causas da alienação, que também seriam internas e não teriam como consequência a exclusão de nenhum dos três componentes do processo. O que nos leva ao segundo diagrama de Mészáros.

Com a concepção já consolidada da atividade produtiva como a mediação primeira do metabolismo entre o ser humano e a natureza, veremos agora como se dá essa produção na dinâmica de um modo de produção sob a propriedade privada. É nessa base que Marx encontrará a origem da alienação humana, social e historicamente determinada. Com o trabalho alienado como base da produção social, o ser humano reproduziria uma sociedade com complexos alienantes a sua volta. Numa sociedade onde a mediação primeira do ser humano com a natureza, a atividade do trabalho, estaria alienada do ser humano - a serviço do desenvolvimento da propriedade privada - o efeito seria justamente uma sociedade produtora de complexos alienantes. O segundo diagrama de Mészáros expõe a relação entre os elementos ser humano (H), atividade produtiva/indústria (I) e natureza (N) dentro de uma sociedade sob o jugo da propriedade privada:

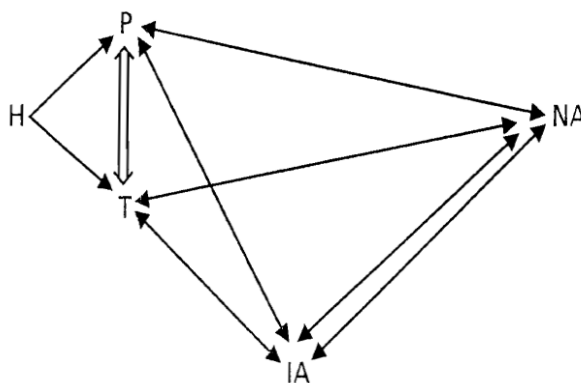


Figura 2

(István Mészáros, *A teoria da alienação em Marx*, 2006, p.103)

Reparemos que os pontos referentes ao ser humano (H), indústria/atividade produtiva (I) e natureza (N) continuam ali, porém, estão alterados: os dois últimos acompanhados de um A, indicando que são indústria e natureza alienadas, e o ponto referente ao ser humano está dividido por dois pontos: P e T, proprietários e trabalhadores, respectivamente. No regime da propriedade privada, o ser humano tende a dividir-se cada vez mais entre os que possuem propriedade e os que não possuem propriedade, estes últimos trabalhando para os primeiros. A

dupla implicação diferenciada entre ambos indica seu antagonismo causado pelo regime de dominação causado pelos proprietários. O ser humano acaba virando uma abstração perante a relação concreta entre proprietários e trabalhadores. Assim como no diagrama anterior, se algum desses pontos mudar, os demais pontos e o quadro geral também mudarão.

Nessas séries de relações nas quais as mediações de segunda ordem de P e T tomaram o lugar do “homem” (H) – os conceitos de “homem” e “humanidade” podem parecer simples abstrações filosóficas para todos aqueles que não conseguem enxergar além do imediatismo direto das relações alienadas dadas. (E eles são, de fato, abstrações, se não forem considerados em termos das formas de alienação sócio-historicamente concretas que assumem.) O desaparecimento do “homem” desse quadro, sua supressão prática por meio das mediações de segunda ordem de P e T [...] significam não só que há agora uma *separação* em cada elo dessas relações alienadas, mas também que o **trabalho** pode ser considerado como um simples “*fato material*”, em lugar de ser visto como o agente *humano* da produção. (Idem, p.104, grifos do autor)

Ou seja, na produção alienada, a condição material reprodutiva de “proprietário” e “trabalhador” substituiria a condição do ser humano como pertencente ao gênero humano, a humanidade, assim como o trabalho não seria mais considerado o agente humano da produção, sua atividade essencial para produzir sua realidade, mas um simples fato material. Isso vai de encontro aos aspectos da alienação humana expostos na seção anterior, respectivamente: alienação entre os seres humanos, alienação do ser genérico e alienação da atividade produtiva. Conseqüentemente, a alienação da natureza também estará inclusa nesse processo, pois o ser humano também se alienará do mundo objetivo que o rodeia e que produz. Assim, está exposta a dinâmica da alienação a partir dos fundamentos da produção social que será reproduzida em todas as esferas da vida humana.

Uma sociedade baseada numa estrutura alienada formará mercadorias alienadas ao trabalhador,¹¹⁸ um equivalente geral de valor – dinheiro - que funcionará como um complexo alienante,¹¹⁹ um Estado e instituições para sustentar esse regime de alienação, assim como teorias que serão expressão dessa sociedade alienada. Com cada um dos elementos tríplexes - ser humano, atividade produtiva/indústria e natureza - se alienando, essa sociedade produziria indivíduos alienados não apenas do produto do seu trabalho e dos meios de produção que reproduz, mas também da totalidade da humanidade. Essa impossibilidade prática de assumir o controle de sua atividade essencial, graças ao domínio da propriedade privada, vai refletir numa incapacidade teórica de compreender a totalidade do mundo e fará com que essa sociedade

¹¹⁸MARX, 2015, 304-305.

¹¹⁹Idem, 200-201.

produza teorias alienantes entre si e sobre si mesmas. O que nos leva, enfim, ao último diagrama de Mészáros:

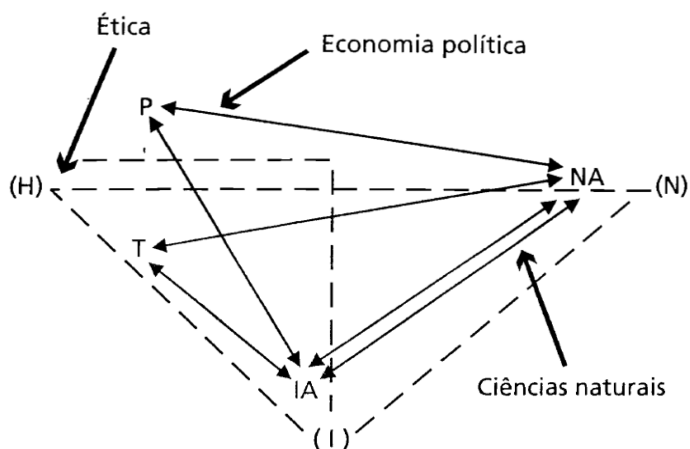


Figura 3

(István Mészáros, *A teoria da alienação em Marx*, 2006, p.105)

Como podemos ver, cada campo teórico representaria a realidade de um ponto de referência nessa estrutura alienada. As ciências naturais adotariam a referência da interação da indústria alienada com a natureza alienada. Nesse sentido, as ciências naturais carregariam a dualidade de efetuar as investigações básicas na natureza e uma ciência aplicada que visaria uma tecnologia produtiva alienante. Um exemplo de consequência dessa interação com a natureza visando apenas a produção alienada seria uma exploração abusiva dos recursos naturais e os problemas derivados dessa prática, como poluição e aquecimento global. Seriam consequências de uma realidade produzida de forma alienada, onde o ser humano seria hostil a essa natureza e essa natureza, reciprocamente, hostil ao ser humano. As tarefas das ciências naturais atenderiam as demandas da indústria alienada, atendendo as metas de produção capitalistas e suas leis de mercado, em detrimento aos efeitos negativos de tal prática ao ser humano e à natureza.

Já a ética se localizaria bem próxima ao H, o ser humano, porém notemos que tal referência está deslocada da contradição entre proprietários e trabalhadores. Isso porque tal abordagem da ética trataria o ser humano de uma forma abstrata, não o abordando em sua condição histórica específica na sociedade alienada, seu antagonismo de classe, mas se abstraindo dele num “dever ser” ideal. Dessa maneira, a ética irá se furta da abordagem crítica empírica e preferirá uma abordagem apriorística e transcendentalista. Reparemos também que o traçado de referência de H aqui continua sendo um N e um I desprovidos do contexto alienante. Isso contribui para a ética trabalhar, aprioristicamente, com conceitos de natureza e indústria ideais, desprovidos de realidade histórica. Dessa forma, na concepção marxista tratada

neste trabalho, a ética não poderia ser retirada do contexto histórico-social e das relações materiais que representariam.

Por fim, a economia política. Como já mencionado acima, ela teria como referência o desenvolvimento da propriedade privada e o ponto de vista dos proprietários. Ela teria emergido no século XVII, ganhando componentes de cientificidade pelas mãos de pensadores vinculados à burguesia revolucionária no século XVIII.¹²⁰ Tratará a natureza de forma diretamente alienada, justificando sua apropriação para os fins do mercado e a indústria alienada que alimenta o capitalismo. Esse sistema necessitou das condições materiais de uma estrutura alienada para nascer e prosperar, porém o ponto de vista da propriedade – e, conseqüentemente, do proprietário – tenderia a não perceber seu papel dentro dessa estrutura de forma crítica, mas idealizada ou a-histórica, buscando perpetuar o capitalismo e normalizar sua relação alienada com o mundo. No máximo, conseguiria captar aspectos subjetivos dessa condição contraditória, mas não seu aspecto social.

Uma realidade alienada não seria a condição natural da humanidade, ela seria o produto de uma produção social a partir de determinadas condições materiais. Como pressuposto dessa realidade alienada estaria a base ontológica da produção social, sem a qual uma produção alienada seria impossível de surgir. Sem essa base, a sociedade humana não existiria, e a partir do momento que surge uma relação alienada, é a essa condição ontológica que a reprodução alienada vai fundamentalmente atingir. Da mesma forma que, a partir do momento que a alienação fosse supressa, essa condição ontológica de produção social continuaria, mas com uma configuração não alienada. Em outra configuração de reprodução social, novos complexos sociais seriam produzidos, assim como suas expressões teóricas também mudariam.

Nesta seção, ficou mais claro, com a ajuda dos diagramas de Mészáros, como se dá para Marx a dinâmica da alienação em relação aos componentes fundamentais da produção social e as conseqüências dessa dinâmica para a produção teórica humana. É preciso compreender que a relação tríplice ser humano, atividade produtiva/indústria e natureza está inserida no desenvolvimento da vida humana através da história, não sendo um postulado metafísico desprovido de elementos empíricos. Nessa relação, também é fundamental compreender que ser humano, atividade produtiva/indústria e natureza se condicionam mutuamente. Ou seja, o ser humano só seria determinado por sua atividade produtiva na mesma medida que a determina, o mesmo valendo para a natureza em relação aos demais. A realidade humana seria a síntese da relação entre esses três componentes.

¹²⁰NETTO, 2015, p.32.

A alienação humana surgiria com a propriedade privada como base da atividade produtiva. Sua atividade produtiva essencial, o trabalho, seria alienada ao ser humano, servindo para a produção e desenvolvimento da propriedade privada, perdendo assim seu caráter universal em prol de uma particularidade. Esse modo de produção causaria uma contradição entre trabalho e propriedade privada, expressada pelo trabalho alienado e suas consequências antagônicas para o desenvolvimento humano. A sociedade erigida dessa produção alienada tenderia a dividir e opor os seres humanos entre si, entre os proprietários da propriedade privada e os trabalhadores que trabalhariam para eles. Nessa dinâmica, indústria e natureza também estariam alienadas entre si, e a síntese desses componentes produziria uma realidade alienada com complexos alienantes.

Por fim, vimos as consequências dessa produção alienada para as produções teóricas humanas. Elas também estariam alienadas do ser humano e entre si. Partindo de um ponto de vista particular da realidade alienada, elas não compreenderiam a totalidade da realidade social e permaneceriam em posições opostas entre si. A filosofia e as ciências naturais seriam disciplinas alienadas entre si e em si mesmas, já que a filosofia buscaria compreender uma universalidade abstrata sem uma prática e as ciências naturais por seu caráter fragmentário e abstratamente material, desprovidas de perspectivas sociais. Também vimos a ética e a economia política. A primeira abordaria o ser humano de um ponto de vista abstrato, do *dever ser*, destituído de suas determinações sociais no interior da produção alienada. Já a economia política partiria do ponto de vista do proprietário, representando as relações de produção alienadas, porém não assumindo uma posição crítica em relação à propriedade privada, mas procurando justificá-la.

Dessa forma, temos um quadro geral da alienação humana na perspectiva marxiana e no que ela se fundamenta. Essa teoria não seria possível sem a inflexão feita por Marx em 1844, quando o autor passou a estudar os economistas políticos sob um viés filosófico – de forte influência hegeliana e feuerbachiana. A seção “Trabalho alienado e propriedade privada” resume bem os pontos dessa teoria em conexão com a teoria da alienação de Feuerbach em seus quatro aspectos: alienação da natureza, alienação da atividade produtiva, alienação do ser genérico e alienação entre os seres humanos. As contribuições de Mészáros ajudaram a dar uma luz sobre esse tema. Marx se aproxima de Feuerbach em sua dinâmica da alienação e se afasta dele ao propor a atividade produtiva como atividade essencial humana. Da mesma forma que o autor tinha se afastado de Hegel com sua dialética materialista, se aproxima dele com sua concepção monista de atividade como mediadora entre ser humano e natureza para o desenvolvimento humano através da história. Agora veremos como a teoria da alienação de

Marx se insere na dinâmica geral do seu materialismo histórico e dialético, tal como configurado no período de 1845-1847, a partir de alguns dos seus conceitos.

3 A ALIENAÇÃO NA CONSOLIDAÇÃO DOS FUNDAMENTOS DA TEORIA MARXIANA

Neste capítulo, pretendo abordar a teoria da alienação de Marx dentro da dinâmica da teoria que ele fundou com seu colaborador Friedrich Engels, o materialismo histórico e dialético, a partir de sua configuração no período 1845-1847. É nesse período que Marx vai romper com a filosofia feuerbachiana e consolidar os fundamentos da sua teoria propriamente dita – seus fundamentos, já que os autores fariam novas descobertas nos anos seguintes. Não será meu objetivo aqui expor toda a teoria marxiana desse período, mas expor suas noções fundamentais no que confere à problemática da alienação. Assim sendo, será exposta a noção de **desenvolvimento histórico**, como a alienação humana é inserida nesse desenvolvimento; como, a partir desse momento, os autores tratam do conceito de **ideologia**, e como esse conceito se relaciona com o conceito de alienação; e, por fim, será exposto o lugar dos conceitos **essência**, **liberdade** e **práxis**, fundamentais para se compreender a teoria da alienação de Marx.

3.1 DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO

Não nos daremos, naturalmente, ao trabalho de esclarecer a nossos sábios filósofos que eles não fizeram a “libertação” do “homem” avançar um único passo ao terem reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à “autoconsciência”, e ao terem libertado o “homem” da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. [...] A “libertação” é um ato histórico e não um ato do pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas condições da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio (...) e então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, são novamente eliminados quando se encontram suficientemente desenvolvidas. (MARX, ENGELS, 2007, p.29)

Esse trecho do início da *Ideologia alemã* revela muito sobre o estágio que o pensamento marxiano se encontrava nesse período. Em lugar dos conceitos filosóficos, hegelianos e teológicos, que apontariam um desenvolvimento da consciência para a libertação humana da alienação, Marx sugere uma perspectiva histórica material, onde haveria a necessidade de um desenvolvimento dos meios de produção para essa libertação. É o mesmo desenvolvimento já apontado no capítulo anterior. O ser humano não seria compreendido a partir da perspectiva da sua consciência, interagindo com o mundo objetivo através de sua atividade de pensamento para atingir uma autoconsciência. O ser humano estaria em relação com sua objetividade a partir

de sua atividade produtiva, sua indústria, e seria a partir do modo como produziria sua própria existência que desenvolveria possibilidades de se libertar da alienação prática. O primado ontológico, assim, seria o modo de produção pelo qual o ser constrói sua humanidade. Essa perspectiva foi desenvolvida através das críticas à economia política e à filosofia hegeliana, incluindo debates com os jovens hegelianos da época.

Os anos 1845-1847, seriam, de fato, os anos de fundamentação da sua teoria social revolucionária, assim como de fundamentação ontológica do seu sistema. O estudo da economia política foi um passo muito importante para diagnosticar as relações de exploração às quais os trabalhadores estavam submetidos, assim como para compreender a totalidade da produção da sociedade capitalista – um projeto que lhe ocuparia pelo resto da vida. Tudo indicava que Marx estava se afastando cada vez mais do espectro de Hegel e dos jovens hegelianos. Porém, haveria ainda contas a acertar, principalmente com os irmãos Bauer, e em 1845, é publicada a primeira obra em coautoria com Engels: *A Sagrada Família*. Nessa obra, os autores polemizam com a esquerda hegeliana, que via na massa uma negação do espírito, enquanto os autores, em contrapartida, defendem um comunismo de massas – uma contraposição revolucionária.¹²¹

Mas a *Sagrada Família* ainda representava uma crítica à filosofia especulativa sob um ponto de vista feuerbachiano¹²². O primeiro documento que demonstra uma ruptura de Marx com a filosofia de Feuerbach é o hoje conhecido *Teses sobre Feuerbach*. Trata-se de onze aforismos escritos por Marx em meados de 1845. Neles, são feitas críticas a Feuerbach, principalmente à forma como o autor abordava as atividades humanas, sua concepção de essência humana, a relação entre teoria e prática e o papel da filosofia.

Essas teses, “primeiro documento em que se contém o embrião da nova concepção de mundo” (Engels), atestam a ultrapassagem da antropologia feuerbachiana no pensamento de Marx. Realmente, avançando sobre os *Manuscritos de 1844*, Marx lança os fundamentos de uma antropologia original: o homem é compreendido como *ser prático e social*, com todas as consequências que essa concepção acarreta nos níveis teórico, político e ético. E a determinação do caráter estruturalmente *histórico* deste ser prático e social emerge, privilegiadamente, na prática política, focada como prática *revolucionária* (transformadora). (NETTO, 2009, p.24-25, grifos do autor)

¹²¹NETTO, 2009, p.24.

¹²²“Mas quem descobriu, então, o mistério do ‘sistema’? Feuerbach. Quem destruiu a dialética dos conceitos, a guerra dos deuses, a única que os filósofos conheciam? Feuerbach. Quem pôs, não certamente o ‘significado do homem’ – como se o homem pudesse ter outro significado, além do de ser homem! -, mas ‘o homem’ no lugar da velha quinquilharia, inclusive no lugar da ‘autoconsciência infinita’? Feuerbach, e apenas Feuerbach. E ele ainda fez bem mais que isso. Destruiu há tempo as mesmas categorias que a ‘Crítica’ agora agita em volta de si, a ‘riqueza real das relações humanas, o mesmo conteúdo da História, a luta da História, a luta da massa contra o espírito’ etc. etc.” (MARX, ENGELS, 2011, p.111, grifo do autor). Em carta a Engels de 24/4/1867, Marx lembra de forma humorística do “culto a Feuerbach” que ambos tinham nesse período (Idem, nota 17).

Como aponta José Paulo Netto, as *Teses sobre Feuerbach* marcam uma grande evolução no pensamento de Marx. A concepção do ser humano como um ser prático e social inserido numa dinâmica histórica produtiva acarretaria na consolidação das bases de sua teoria. Não só para a ética e para a política, a concepção de mundo marxiana funda bases ontológicas para o desenvolvimento humano. Essa nova concepção de mundo só foi devidamente concebida com a superação da filosofia feuerbachiana, assim como a sua concepção materialista só se sustentou com a sua superação da filosofia especulativa hegeliana. A teoria marxiana só tomou forma própria após as categorias materialistas feuerbachianas serem superadas, postas em movimento na prática social e na história. O resultado dessa superação é a base filosófica ontológica do materialismo histórico e dialético.

Os autores fariam uma crítica a Feuerbach e ao seu materialismo sensualista ainda nos manuscritos que formariam *A Ideologia Alemã*. A crítica que os autores fazem se referem ao caráter do seu materialismo, que não abrangeria um processo histórico, e à sua noção geral de atividade humana, que não situaria o trabalho como a atividade humana essencial para esse desenvolvimento histórico. Foi uma renúncia no pensamento marxiano de uma perspectiva dualista entre sujeito e objeto, e um retorno à concepção monista hegeliana, porém materialista.¹²³ Essa crítica reconfigurará o papel do sujeito na produção da sua realidade e fará os autores abandonarem conceitos feuerbachiano abstratos, como o de “ser genérico”.

É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas “puros” a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também “objeto sensível”; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível” - pois se detém ainda no plano da teoria -, e 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” [...] Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. [...] é obrigado, por conseguinte, a recair no idealismo justamente lá onde o materialista comunista vê a necessidade e simultaneamente a condição de uma transformação, tanto da indústria como da estrutura social.

Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista. Nele, materialismo e história divergem completamente [...] (MARX, ENGELS, 2007, p.32)

Ou seja, os autores estão interessados na suprassunção real da alienação humana, e para esse objetivo, consideram necessário uma percepção objetiva situada social e historicamente, e

¹²³MÉSZÁROS, 2006, p.84-85.

não concepções abstratas a respeito do “homem”. Aqui, o que importa para os autores não é a universalidade humana abstrata, mas sua condição particular no capitalismo. Nessa percepção, não poderia faltar a noção de desenvolvimento humano a partir de sua atividade produtiva, tanto nos seus mediadores primeiros – a tríade ser humano, indústria e natureza – quanto nos seus mediadores de segunda ordem, específicos do sistema capitalista.

A “concepção” feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação; ele diz “o homem” em vez de os “homens históricos reais”. [...] Ele 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, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas. (Idem, p.30)

Para Marx e Engels, não bastava mais apontar para as categorias “Homem”, “Mundo”, sem situá-las histórica e socialmente. Fazer isso seria se abstrair da realidade material ao qual a sociedade seria constituída, do processo histórico que produziria cada perspectiva de mundo. O trecho acima é valioso por resumir tão bem as bases ontológicas do materialismo histórico e dialético. É importante ainda apontar como a exposição da filosofia marxiana, nesse período, se dava por contraposição a outras teorias.¹²⁴ O processo de maturação do materialismo histórico e dialético se deu, em parte, por um processo de negação: na refutação das teorias dos seus contemporâneos, se apropriando ou substituindo suas categorias por outras que dessem conta de uma leitura mais adequada da realidade - leitura essa que era guiada por uma via progressista, sempre preocupada com a questão da liberdade humana.

Ainda nessa via, outra obra cujo escopo seria refutar outra obra - e para isso, o materialismo histórico e dialético seria usado como contra-argumento - é a *Miséria da Filosofia* (1847). Nessa obra, dessa vez sem a colaboração de Engels, Marx faz uma leitura crítica da obra *Filosofia da Miséria* (1846), de Proudhon. A obra de Proudhon é de economia política, o que exigiu de Marx uma retomada das categorias econômicas por ele estabelecidas a partir de 1844, aliadas às bases filosóficas desenvolvidas até então. Assim, *Miséria da Filosofia*, juntamente com *A ideologia alemã*, carregam uma rica exposição do materialismo histórico e

¹²⁴Como já vimos, contraposição à filosofia hegeliana, à filosofia feuerbachiana, à economia política, e a seguir, à filosofia de Proudhon. Porém, não se tratava de contraposições vazias. Marx se apropriava dos conceitos desses autores criticamente, apontando os erros nos usos que os autores faziam desses conceitos e a ineficácia de outros conceitos para a fundamentação de uma ciência social.

dialético. São uma amostra da coesão entre os conceitos filosóficos materialistas dialéticos mais essenciais, como seus conceitos de história, classe social, ser social, e as noções econômicas de produção, valor e dinheiro, numa unidade entre filosofia e economia política que formam a base de sua ciência social. Essa base constituirá o fundamento das posteriores descobertas de Marx, como afirma José Paulo Netto:

É sabido que as investigações marxianas se alçarão a novo patamar nos anos 1850; na segunda metade dessa década, Marx efetuará as suas mais decisivas descobertas. Ora, sobre que fundamento se efetivam essas descobertas? Sobre o fundamento da mais central das determinações de Marx, aquela que já se apresenta na *Miséria da filosofia: a determinação de que as instâncias constitutivas da sociedade se articulam numa totalidade concreta e são postas geneticamente pelo primado ontológico das relações econômicas*. [...] o primado ontológico da economia, que funda a teoria social moderna, descoberto por Marx, opera no interior de uma estrutura teórica que produz um objeto (teórico) para reproduzir o objeto real na perspectiva da *totalidade*. (NETTO, 2009, p.32, grifos do autor)

A concepção de totalidade de Marx abrangerá não apenas a produção teórica do ser humano, uma produção que participará de um processo. Na totalidade marxiana, as teorias serão fruto da vida prática do ser humano, que vivendo pelo primado econômico, com o trabalho como sua principal atividade, determinarão o conteúdo das ideias de uma época. Isso entra em conflito tanto com a filosofia hegeliana, por pôr a atividade material, econômica, como ontologicamente determinante, quanto com a feuerbachiana, pois a atividade econômica não seria estática, imutável, mas estaria inserida na história humana, ou seja, num processo histórico. Assim, a união entre a concepção de processo monista de Hegel com a ontologia materialista de Feuerbach - pondo, ao invés da simples atividade como categoria geral, especificá-la como atividade econômica ontologicamente determinante para o ser humano - foi fundamental para a concepção do materialismo histórico e dialético de Marx.

[...] os homens fazem os tecidos de lã, algodão, e seda em relações determinadas de produção. [...] relações sociais determinadas são também produzidas pelos homens, como os tecidos de algodão, de linho etc. As relações sociais estão intimamente ligadas às forças produtivas. Adquirindo novas forças produtivas, os homens transformam o seu modo de produção e, ao transformá-lo, alterando a maneira de ganhar a sua vida, eles transformam todas as suas relações sociais. O moinho movido pelo braço humano nos dá a sociedade com o suserano; o moinho a vapor dá-nos a sociedade com o capitalista industrial. (MARX, 2009, p.125)

No trecho acima, Marx expõe, no contexto do debate econômico com Proudhon, como o ser humano produziria sua realidade. Assim como produzimos produtos como tecidos e

algodão, também produzimos nossa sociedade e nossas relações sociais, elas não seriam fruto de uma origem supramundana ou de uma origem indeterminada. A vida social teria suas origens na atividade humana a partir das condições para a sua existência. O ser humano seria um ser natural, de carne e osso, e a condição necessária para a sua existência seria o sustento de seu corpo, de sua vida. Para manter-se vivo, o ser humano precisaria relacionar-se com a natureza com o fim de conseguir produtos para sua existência. Alimentar-se, beber, enfim, manter o metabolismo em funcionamento seria a condição material básica para a vida humana, por isso será a condição ontológica básica da existência humana para a filosofia materialista de Marx.

O trabalho, como visto no capítulo anterior, seria a atividade primordial pela qual o ser humano se relacionaria com a natureza para manter-se vivo e produzir as condições para manter sua existência. Na perspectiva marxiana, a atividade do trabalho não produziria apenas os artigos alimentícios do ser humano. Roupas, artefatos, assim como mediações para manter a produção humana, seriam produzidos pelo ser humano. A divisão do trabalho também seria consequência do complexo da produção social, que ocasionaria uma necessidade de organizar-se e produzir mediações para a produção. As forças produtivas seriam os elementos responsáveis pela produção de determinada sociedade, o trabalho com os meios de produção, enquanto que as relações de produção seriam o conjunto das relações sociais dos indivíduos no interior dessa produção. O conjunto das forças produtivas com as relações de produção formariam o modo de produção ou sistema econômico de uma sociedade.

Essa relação entre ser humano e natureza mediada pela atividade do trabalho, ou de produção, é a explicação marxiana para a gênese social humana. Da mesma forma que Hegel tentou explicar a gênese da história humana com uma relação entre sujeito e objeto mediada pela atividade da consciência, Marx explica a gênese da humanidade também com a relação entre sujeito e objeto mediada por uma atividade, porém essa atividade seria o trabalho, não a consciência. O trabalho seria o centro da produção humana, que tendo os meios de produção como objeto – ferramentas, máquinas, etc. – produziria a vida social. Na concepção marxiana, essa condição de ser determinado pelos meios de produção, com os quais produziria sua existência através de uma reprodução social de sua vida, condicionaria o ser humano a ser um ser social – um ser que reproduziria sua vida num modo de produção coletivo, jamais individualizado.

Para Hegel, portanto, tudo o que ocorreu e que ainda ocorre é precisamente o que ocorre em seu próprio raciocínio. Assim, a filosofia da história não é mais que a história da filosofia, da sua própria filosofia. Já não há a “história segundo a ordem temporal”: há, apenas, a “sucessão das ideias no

entendimento”. Ele acredita construir o mundo pelo movimento do pensamento, enquanto somente reconstrói, de forma sistemática e ordenando segundo o método absoluto, as ideias que estão na cabeça de todo mundo. (Idem, p.125)

Em seguida, agora dialogando com Proudhon:

Os mesmos homens que estabeleceram as relações sociais de acordo com a sua produtividade material produzem, também, os princípios, as ideias, as categorias de acordo com suas relações sociais.

Assim, essas ideias, essas categorias são tão pouco eternas quanto as relações que exprimem. Elas são *produtos históricos e transitórios*.

Há um movimento contínuo de crescimento nas forças produtivas, de destruição nas relações sociais, de formação nas ideias; de imutável, só existe a abstração do movimento – *mors immortalis*. (Idem, p.126)

No primeiro trecho, Marx aponta como entende¹²⁵ o caráter idealista da filosofia da história de Hegel, como uma mera apreensão dos pensamentos através da história. No segundo trecho, Marx expõe sua própria filosofia da história, com a ideia assumindo outro lugar dentro do movimento histórico. Marx está abordando três categorias: **relações sociais, forças produtivas e ideias/categorias do pensamento**. As relações sociais seriam estabelecidas de acordo com as configurações dos seres humanos na produtividade material, nas forças produtivas. Já as ideias, por sua vez, seriam produtos das relações sociais. Ou seja, haveria aqui uma inversão em relação à concepção hegeliana exposta acima, das categorias do pensamento como elemento central no movimento histórico. As ideias, para Marx, estariam em relação direta com as relações sociais humanas, e a elas deveriam seu conteúdo.¹²⁶ Porém, a relação entre relações sociais, forças produtivas e categorias do pensamento não seria estática, mas estaria em movimento através da história. O conteúdo das ideias carregaria em si uma potencialidade transitória unida às mudanças nas relações sociais, e, conseqüentemente, do desenvolvimento das forças produtivas. Por isso, na perspectiva marxiana, não só os meios de produção se desenvolveriam para suprir as necessidades humanas, mas as concepções teóricas através da história se desenvolveriam e refletiriam o modo pelo qual cada sociedade

¹²⁵Esse entendimento de Marx da filosofia hegeliana, como idealista e abstrata, não é unanimidade, principalmente entre os hegelianos. Por exemplo, Paulo Meneses afirma que “abstratos são seus críticos e detratores que não souberam captar o ritmo do pensamento dialético, que é o único pensamento não-abstrato, pois é a identidade da identidade com a não identidade, ou seja, a convergência, ou melhor, a suprassunção dos opostos numa unidade concreta, em que a diversidade não dispersa a unidade, mas a constitui e enriquece, e a unidade não anula a pleora da diversidade, mas nela se expressa e expande” (MENESES, 2000, p.318).

¹²⁶Não que na filosofia hegeliana as categorias do pensamento não tenham relação com o concreto, mas esse estaria em função de um processo gnosiológico. Assim, os conceitos se efetivariam na realidade para retornarem à abstração, suprassumidos na consciência, contribuindo para o processo racional de conhecimento do Espírito. Marx inverterá essa dialética, com o seu conteúdo partindo da materialidade para a consciência e retornando para o processo material, o processo histórico.

compreende a si mesma e o mundo. Dessa forma, cada expressão teórica humana representará as possibilidades históricas desse conhecimento.

Forças produtivas, relações sócias e as ideias formariam a totalidade do sistema reprodutivo humano inserido num processo histórico. A relação entre ser humano, atividade produtiva e natureza não seria estática, identificada com uma condição humana imutável pairando como um axioma metafísico. Uma das grandes conquistas da teoria marxiana foi conceber esse monismo como um processo histórico *materialista* em movimento. Da necessidade primordial que faz o ser humano se relacionar com a natureza e produzir seus meios de vida, surgiriam novas necessidades que, com o tempo, seriam supridas pela produção humana, que produziria novas necessidades.¹²⁷ Esse processo de produção e adaptação das forças produtivas e dos meios de produção seria o fator fundamental da história humana. Dessa maneira, a história humana seria o desenvolvimento através dos tempos das forças produtivas e das relações de produção.

Leandro Konder (2009) escreve acerca da história humana tendo como paradigma as bases de produção material marxiana. A produção e o trabalho, como categorias econômicas, teriam um primado sobre o desenvolvimento humano, mas elas estariam submetidas à historicidade em que se encontrariam. A teoria marxiana, o materialismo histórico e dialético, seria uma teoria fundamentalmente historicista, cujas categorias estariam submetidas à sua historicidade. Assim, não apenas o caráter do trabalho, da natureza e do ser humano mudaria conforme a conjuntura histórica que se encontra. A própria relação entre ser humano, trabalho e natureza foi uma construção histórica, e que, portanto, pode mudar, contanto que as possibilidades materiais sejam devidamente dadas e exercidas. Assim, nenhum modo de produção seria eterno, e se foi pelo trabalho que o ser humano construiu sua realidade social, foi porque atendeu a condições históricas lhe impostas pela realidade.

O materialismo histórico é constativo e não normativo. Não prescreve o primado do econômico para todo o sempre; limita-se a tornar inteligível o primado do econômico tal como ele vem ocorrendo até os nossos dias e tal como ele se manifesta na realidade presente.

Os homens não estão inapelavelmente condenados a viver sob o primado do econômico. Do contrário, não teria sentido o “salto do reino da necessidade para o reino da liberdade” a que se referem Marx e Engels, quando querem caracterizar o fim da pré-história da humanidade e o acesso a uma sociedade comunista. (KONDER, 2009, p.48)

¹²⁷MARX, ENGELS, 2007, p.33.

Dessa forma, o ser humano produziria e reproduziria a sua existência, sua vida, a partir de uma condição material, a qual ele se relacionará através da indústria, porém essa relação - que teria fundado as bases ontológicas humanas - seria uma relação historicamente determinada. O próprio ser do ser humano se deverá ao seu contexto histórico. Dependendo da forma como se encontram as forças produtivas de uma determinada época, a objetividade com a qual o sujeito, o ser humano, se relaciona, também será diferente. Não apenas a natureza em seus elementos sem a mediação humana – rios, campos, etc. - estará de determinada forma, mas as cidades, países, relações geopolíticas serão de determinada forma. A sociedade seria o ambiente natural humano, pois historicamente o ser humano se constituiria socialmente, em tribos, cidades, países, etc. Não haveria, para Marx, História, propriamente dita, sem a organização social humana, e não haveria história humana sem a história da natureza.

Assim, o estágio do desenvolvimento histórico de determinada sociedade poderá ser verificado a partir da maneira que os elementos ser humano, trabalho e natureza se encontram e se relacionam, expressados pelas suas forças produtivas, relações sociais e ideais. Cada contexto histórico possuiria suas particularidades, mas sempre tendo como estrutura essas relações. O *ser* do ser humano se daria por meio dessas relações e da sociedade delas resultante. Se o modo de produção terá como base a colheita, a agricultura, a manufatura ou o maquinário típico da era industrial, os objetos produzidos para saciar as necessidades de segunda ordem, como roupas, utensílios domésticos e locomoção, serão equivalentes às capacidades das suas forças produtivas. O tipo de comunidade – aldeia, cidade ou país – se desenvolverá de acordo com esse modo de produção e as tecnologias que cria. Da mesma forma, o Estado e as demais instituições sociais também estarão de acordo com esse modo de produção, servindo como intermediadores das relações de produção. Como afirma Marx¹²⁸:

O que é a sociedade, qualquer que seja a sua forma? O produto da ação recíproca dos homens. Os homens podem escolher, livremente, esta ou aquela forma social? Nada disso. A um determinado estágio de desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens corresponde determinada forma de comércio e de consumo. A determinadas fases de desenvolvimento da produção, do comércio e do consumo correspondem determinadas formas de constituição social, determinada organização da família, das ordens ou das classes; numa palavra, uma determinada sociedade civil. A uma determinada sociedade civil corresponde um determinado estado político, que não é mais que a expressão oficial da sociedade civil. (MARX, 2009, p.244-245)

¹²⁸Carta a P.V. Annenkov, de 28 de dezembro de 1846.

As ideias e representações que essa sociedade terá de si mesma também serão fruto do período histórico que essa sociedade se encontra na produção de sua própria existência. Nessa perspectiva, a noção do ser humano como ser genérico que Marx, influenciado por Feuerbach, adota até 1845, como um “ser autoconsciente e consciente do seu gênero” (NETTO, 2015, p.42), se devia ainda a uma representação abstrata da realidade material humana, por delegar à consciência algum papel essencial para o ser humano. Na perspectiva marxiana – como visto no capítulo anterior - esse ser genérico seria a representação justamente de sua capacidade de construir a totalidade do seu mundo. Não é a totalidade do mundo humano que se deveria a uma essência humana como ser genérico, mas essa concepção de ser genérico que seria oriunda da capacidade material humana de produzir sua totalidade social. E de fato, corroborando com essa tese estaria o fato de Marx abandonar o conceito de ser genérico, mas não a totalidade que ela representa. Marx desloca essa totalidade da capacidade humana de *conceber-se* como ser genérico para a capacidade humana de *produzir-se* materialmente, abandonando qualquer noção estática de produção e inserindo-a num processo histórico.

Essa noção de processo histórico, tendo como paradigma o desenvolvimento dos meios *materiais* de produção, afasta Marx de uma noção de processualidade do Espírito, como em Hegel, onde a história se desenvolveria por um processo de autoconhecimento da consciência. Mas não só isso. A própria dinâmica de desenvolvimento do processo histórico-material em Marx será diferente do processo histórico do Espírito em Hegel. Compreender o conhecimento que o ser humano tem de si como uma representação de um determinado desenvolvimento dos meios de produção não significa nem que o conhecimento humano e, muito menos, as forças produtivas, estão num processo de desenvolvimento progressivo, com o estágio de desenvolvimento atual do modo de produção como uma mera etapa entre os estágios do passado, “inferior”, para os do futuro, “superior”, e assim, progressivamente no decorrer da história. Uma visão assim acarretaria numa noção teleológica da história, e não seria esse o caso do materialismo histórico marxiano, como aponta Sérgio Lessa:

[...] vai argumentar Marx, a história é um processo causal (isto é, mediado por causas e efeitos) que *não é teleológico*. A cada situação histórica concreta corresponde um campo de possibilidades e impossibilidades futuras. Quais dessas possibilidades serão objetivadas (e quais não serão) é algo que será decidido, no limite, pelos atos singulares dos indivíduos concretos. (LESSA, 2015, p.476, grifo meu)

Na obra *A Ideologia alemã*, os autores criticam as concepções teleológicas da história, como mostra o trecho a seguir:

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições, o que então pode ser *especulativamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior*, por exemplo, quando se atribui à descoberta da América a finalidade de facilitar a irrupção da Revolução Francesa, com que *a história ganha finalidades à parte* e torna-se uma “pessoa ao lado de outras pessoas” (MARX, ENGELS, 2007, p.40, grifos meus).

O contexto desse trecho é o de uma crítica ao método especulativo hegeliano. O “especulativamente distorcido” e “pessoa ao lado de outras pessoas” se refere diretamente à filosofia especulativa e como ela estaria sendo usada pelos jovens hegelianos. O importante aqui é apontar como a teoria marxiana compreende a história: como um processo onde uma geração herda da geração anterior um mundo, com uma sociedade com relações de produção definidas com um determinado modo de produção. A partir dessa realidade que a geração anterior deixa, a geração posterior desenvolverá essas forças produtivas e suas relações de produção. Não se pode inferir que a nova geração melhorará as relações de produção ou mesmo destruirá suas forças produtivas. Haveria um campo de possibilidades para a ação humana, um campo onde o ser humano transformará esse mundo com o resultado das relações sociais e das necessidades que a realidade impõe, nesse período, a essa geração.

[...] em Marx, todos os atos humanos, mesmos os mais singulares e íntimos, mesmo aqueles mais referidos à interioridade da personalidade, são determinados historicamente. Ou seja, são sempre respostas às necessidades e possibilidades (objetivas e subjetivas) da vida cotidiana. Podemos responder a essas necessidades e explorar essas possibilidades de maneira muito variada porque toda situação histórica é um complexo de determinações que comporta um campo maior ou menor de alternativas. Como essas necessidades e possibilidades são o resultado do desenvolvimento geral e, ainda, como nossas objetivações irão interferir e sofrer interferências das objetivações dos outros indivíduos, *o desenvolvimento da humanidade é o complexo processo de sínteses dos atos singulares dos indivíduos concretos, historicamente determinados, em tendências universais. Esse processo de síntese é a reprodução social.* (LESSA, 2015, p.474-475, grifos meus)

Nesse trecho, Sérgio Lessa explica como, na teoria marxiana, a história se desenvolveria com a síntese das ações de seres humanos situados num campo historicamente determinado, com um campo de possibilidades em aberto. Assim, não seria o caso de as ações humanas serem determinadas exclusivamente pelas leis que determinado modo de produção lhes impõe. Uma determinada conjuntura histórica limitaria a ação humana, não porque o ser humano não teria

liberdade para escolher e seria estritamente limitado pela sua objetividade, mas porque, mesmo para agir, para escolher as suas ações, o ser humano precisaria ter opções de escolha, objetos para intervir, e esse objeto seria a materialidade a qual a realidade se constitui. Essa objetividade seria justamente a realidade que o ser humano, através da história, construiu. Nunca podemos nos esquecer que a relação entre sujeito e objeto, em Marx, é a relação ser humano e natureza mediada pela indústria - como exposto no capítulo anterior - e que da mesma forma que o ser humano seria determinado pelas limitações da realidade, essa mesma realidade seria produto das determinações do ser humano, que da mesma maneira, teria poder de transformá-la. Como aponta Konder:

O método dialético aplicado à história da humanidade por Marx e Engels leva à constatação de que, no movimento da história, tal como ele vem sendo realizado pelos homens, se manifesta uma lógica interna, um encadeamento necessário na sucessão das grandes transformações.

A necessidade histórica, entretanto, não é e nunca foi uma força *independente* da vontade dos homens. Os homens – os indivíduos – agem, cada um perseguindo os seus próprios fins. As ações individuais, todavia, na medida em que alcançam repercussão na história coletiva, não são puramente casuais, arbitrárias, porque partem de desafios concretos, objetivos, colocados pela situação material em que vivem os homens de cada época, de cada povo, de cada classe social. (KONDER, 2009, p.49)

Assim, a sociedade humana de um determinado momento histórico seria a objetivação do ser humano naquele momento histórico. Através da história, o modo como o ser humano se relacionou com a natureza foi se desenvolvendo, e seus modos de produção, com seus meios de produção e relações sociais, também foram se transformando. Desde o período primitivo, os seres humanos teriam se associado para produzir sua sobrevivência, criando tecnologias que aperfeiçoaram seu modo de produção, passando da colheita para a agricultura.¹²⁹ Séculos depois - a partir do século XVII – o sistema de produção feudal seria substituído pela produção capitalista. Essa transição teria sido possibilitada pelo acúmulo de capital e o surgimento da indústria moderna com seu novo maquinário, que aumentou o ritmo de produção. Toda a sociedade mudou com esse novo modo de produção: a organização das cidades, os veículos de transporte, roupas, o intercâmbio entre culturas, etc. Porém, tal mudança não foi automática. Ela precisou ser feita pelos seres humanos, e para fazê-la, o modo de produção antigo teve de

¹²⁹Konder aborda (Idem, p.55-65) esse período, inclusive no que concerne às mudanças na consciência devido as transformações do modo de produção da existência humana.

ser abandonado em favor do novo. Esse momento de mudança, de ruptura com o velho, é o processo revolucionário, o fenômeno social que pare novas sociedades.¹³⁰

Tendo em vista tudo o que foi visto até aqui a respeito do desenvolvimento histórico na teoria marxiana, podemos concluir algumas coisas a respeito do fenômeno da alienação dentro dessa dinâmica. Como todo fenômeno e categoria estaria inserido dentro desse desenvolvimento histórico, ou seja, dentro desse movimento histórico onde, de imutável, só haveria a abstração do movimento, o fenômeno da alienação também seria um fenômeno mutável e transitório no desenvolvimento humano. Não seria uma condição eterna, poderia ser superada, contanto que se atentasse às condições de produção dessa alienação. A alienação não seria um fenômeno a-histórico, ou seja, uma categoria abstrata universal do ser humano. A alienação seria um fenômeno material, historicamente determinado por condições materiais, cujas origens históricas poderiam ser identificadas e sua supressão não estaria fora do campo de possibilidades humanas.

Vimos, no capítulo anterior, que a propriedade fundiária seria a origem da alienação humana¹³¹, pois ela seria a forma básica do modo de produção sob a propriedade privada, por onde a exteriorização humana em proprietário e trabalhador tomaria forma, e o trabalho alienado seria praticado. Essa seria a origem histórica da propriedade privada e, por conseguinte – já que, como também visto, o trabalho alienado seria tanto a causa quanto o produto da propriedade privada¹³² – a origem também do trabalho alienado, da alienação humana. A partir desse modo de produção, o ser humano passou a produzir a alienação da própria realidade que construía e a objetivar expressões dessa alienação na forma do Estado, da religião, etc. Ao mesmo tempo que o trabalho alienado carregaria esse aspecto negativo para a história humana, ele também carregaria um aspecto positivo, como aponta Lessa:

Por mais de 14 mil anos, portanto, o mais rápido desenvolvimento apenas foi possível pela destruição da maior parte da humanidade: a alienação, nesse caso, servia ao desenvolvimento das forças produtivas e; ao mesmo tempo, rebaixava o desenvolvimento humano ao patamar da propriedade privada. Não deixava de ser alienação – no limite, porque submete o humano às necessidades da reprodução da propriedade privada, tanto dos indivíduos das classes dominantes como entre os trabalhadores; tanto entre os homens quanto entre as mulheres, agora marcados pelo patriarcalismo. Todavia, ainda cumpria o papel de suporte ao desenvolvimento das forças produtivas. (LESSA, 2015, p.482)

¹³⁰Para uma abordagem desse período, ver: MARX, ENGELS, 2007, p.58-61.

¹³¹Ver: Cf. supra, p.74-75.

¹³²Cf. supra, p.82.

Como aponta Mészáros,¹³³ Marx admite¹³⁴ um aspecto positivo da propriedade privada no desenvolvimento da vida humana (*menschliche Leben*). Foi através de uma atividade produtiva tendo como base a propriedade privada que a sociedade humana pôde se constituir e se desenvolver através da história. Foi graças à propriedade privada, por exemplo, que o ser humano pôde desenvolver suas forças produtivas no período neolítico com a divisão do trabalho e fazer surgir uma intensificação no ritmo de progresso da humanidade, tanto no aspecto material quanto no espiritual.¹³⁵ Ou seja, Marx não nega a importância histórica da propriedade privada para o desenvolvimento humano – remetendo romanticamente a uma época primordial onde não haveria essa propriedade, digamos - mas compreende seu desenvolvimento através da história e pensa sua supressão a partir de sua forma capitalista, forma essa que imporia como uma necessidade sua supressão para o desenvolvimento humano.¹³⁶

O aspecto positivo da propriedade privada perderia lugar perante a crescente predominância do seu aspecto negativo: o trabalho alienado sob a propriedade privada e a consequente desumanização do ser humano. Nesse aspecto, haveria uma contradição entre trabalho e propriedade privada, visto que o trabalho, como a atividade essencial para a reprodução da vida humana e de sua realidade de forma universal, estaria a serviço de uma particularidade, o desenvolvimento da propriedade privada. O trabalho alienado e todas as suas consequências antagônicas para o ser humano seriam expressões dessa contradição, a maior contradição social, cujo agravamento irreconciliável apontaria para a necessidade de sua supressão.¹³⁷ Dessa forma, o aspecto positivo histórico da propriedade privada perderia sua justificativa – já que representaria um papel *antagônico* ao desenvolvimento humano, oposto ao papel que desempenhara outrora – tornando-se um “anacronismo social indefensável” (MÉSZÁROS, 2006, p.107).

Uma necessidade ontológica não pode ser oposta de maneira realista exceto por outra necessidade ontológica. A linha de raciocínio de Marx – ao insistir na *relativa* necessidade (histórica) da autoalienação, bem como no *anacronismo social* destrutivo da auto-objetivação como autoalienação em um estágio posterior de desenvolvimento – estabelece a *Aufhebung* (a transcendência da alienação) como um conceito denotando *necessidade ontológica*. Marx argumenta que o que está em pauta é a *necessidade* de uma supressão *efetiva* da reificação das relações sociais de produção; a qual foi

¹³³MÉSZÁROS, 2006, p.107.

¹³⁴MARX, 2015, p.413.

¹³⁵Konder, 2009, p.62-63.

¹³⁶[...] “a vida humana precisou da *propriedade privada* para a sua realização como, por outro lado, de que ela precisa agora da superação [*Aufhebung*] da propriedade privada” (MARX, 2015, p.413).

¹³⁷Idem, p.413.

antes inevitável, porém agora exerce um efeito cada vez mais paralisante (e portanto, historicamente insustentável). (Idem, p.107)

Ou seja, a supressão da propriedade privada, base do trabalho alienado, seria uma necessidade ontológica para o ser humano. A necessidade ontológica que a propriedade privada significou para o desenvolvimento humano através da história seria substituída pela necessidade ontológica de supressão a propriedade privada, que associada à atividade produtiva, proporcionaria um mundo objetivo cada vez mais hostil ao ser humano. Esse mundo hostil representaria uma situação insustentável para o ser humano, pondo em risco, em última instância, a sua existência – o seu *ser* na condição material mais fundamental, como *ser natural vivo* - o que demandaria essa necessidade de supressão a reprodução de uma realidade alienada. Essa supressão deveria ser *efetiva*, ou seja, não um mero objeto do pensamento, contra uma condição cada vez mais *paralisante* – ou seja, que comprometeria a própria *práxis* humana. Voltarei ao tema de supressão da alienação no último capítulo.

A partir de 1845, a ciência social marxiana tomará sua forma superando os conceitos abstratos derivados da filosofia especulativa. O materialismo histórico e dialético, com o seu primado econômico – a atenção para o lugar das produções teóricas em relação às forças produtivas e as relações sociais – permitirá um cuidado maior na apropriação de conceitos derivados tanto da filosofia especulativa hegeliana quanto da feuerbachiana. Como vimos, o conceito de ser genérico será abandonado pelos autores, e haverá uma maior atenção à totalidade social onde o indivíduo estaria localizado, junto com uma historização do conceito de atividade. Em relação a esses conceitos, é feito o mesmo que Marx havia feito com os conceitos da economia política: a apropriação deles e sua submissão a uma crítica com o fim de analisar seu aspecto social historicamente determinado. Em relação ao conceito de alienação [*Entfremdung*], não poderia ser diferente:

[...] a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho [*fremden*]¹³⁸ e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado. [...] Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjeturas, é um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado. O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada

¹³⁸MARX, ENGELS, 2004, p.20.

pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha [*fremde*]¹³⁹, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. (MARX, ENGELS, 2007, p.37-38)

Abaixo, a anotação escrita na margem do manuscrito cima:

Essa “alienação” [*Entfremdung*] para usarmos um termo compreensível aos filósofos, só pode ser superada, evidentemente, sob dois pressupostos *práticos*. Para que ela se torne um poder “insuportável”, quer dizer, um poder contra o qual se faz uma revolução, é preciso que ela tenha produzido a massa da humanidade como absolutamente “sem propriedade” e, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riqueza e de cultura existente, condições que pressupõem um grande aumento da força produtiva, um alto grau de seu desenvolvimento – e, por outro lado, esse desenvolvimento das forças produtivas (no qual já está contida, ao mesmo tempo, a existência empírica humana, dada não no plano local, mas no plano *histórico-mundial*) é um pressuposto prático, absolutamente necessário [...] (Idem, p.38, grifos do autor)

Nos trechos acima, vemos como é tratada pelos autores a dinâmica da alienação nesse período. Anterior ao primeiro trecho, os autores abordam a gênese da divisão do trabalho na divisão natural do trabalho na família, onde já haveria a distribuição desigual do trabalho e dos seus produtos.¹⁴⁰ Já nos manuscritos de 1844 Marx abordou, a partir da apropriação crítica que tinha feito dos economistas políticos, a divisão do trabalho.¹⁴¹ Lá, o autor caracteriza a divisão do trabalho como uma expressão *exteriorizada* [*entäußerten*] da atividade humana, “uma atividade e força essencial *conformes ao gênero*” (Idem, p.412, grifos do autor). Em ambos os momentos – nos manuscritos de 1844 e n’A *ideologia alemã* - há uma relação entre divisão do trabalho e propriedade privada. Nos manuscritos de 1844, o autor caracteriza a divisão do trabalho como uma figura da propriedade privada¹⁴², enquanto que n’A *ideologia alemã* já é apontada uma relação de identidade entre ambas¹⁴³. Enquanto a divisão do trabalho é a atividade da produção alienada, a propriedade privada é o seu produto. Origem e produto da alienação humana, ambas deveriam ser suprassumidas numa eventual emancipação humana da alienação.

¹³⁹Idem, p.21.

¹⁴⁰Idem, p.36, 37.

¹⁴¹MARX, 2015, 412-413.

¹⁴²Idem, p.413.

¹⁴³“[...] divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade” (MARX, ENGELS, 2007, p.37).

Como a propriedade privada seria tanto a causa quanto a consequência da alienação humana, a divisão do trabalho também o será. A diferença entre os dois momentos é que Marx, em 1844, caracteriza a divisão do trabalho como um “pôr *alienado, exteriorizado*, da atividade humana como uma *atividade genérica real* ou como *atividade do homem como ser genérico*” (MARX, 2015, p.407). N’A *ideologia alemã*, é apresentada uma concepção de produção social universal - que com a divisão do trabalho, promoveria a oposição entre interesse particular e interesse comum - sem usar o conceito feuerbachiano de ser genérico. O poder social, a síntese da produção oriunda da divisão do trabalho, apareceria aos indivíduos não como a união de sua produção, mas como uma potência não pertencente a eles, incontrolável, em oposição aos seus produtores. É a mesma dinâmica do trabalho alienado, porém sem os termos filosóficos usados nas produções anteriores. A partir de 1845-1847, essa dinâmica passa a estar inserida dentro dos fundamentos da ciência social marxiana desse período, sob uma base com conceitos histórico-sociais que envolvam uma *práxis*. A fundamentação dessa teoria se operou numa renúncia às definições dos conceitos filosóficos idealistas, que como afirma Mészáros, só analisariam o ser humano sob seu aspecto abstrato:

O que Marx ironiza não é o conceito de autoestranhamento [autoalienação], mas a abstração filosófica que substitui *o indivíduo real* (histórica e socialmente concreto) pela imagem idealista do *homem abstrato*, e com isso mistifica o estranhamento [alienação] *efetivo* do *homem real* (o indivíduo social), ao representá-lo como estranhamento da *consciência*. Em outras palavras, ele se opõe à identificação do conceito do *homem* com a *consciência* abstrata, *genérica*. (MÉSZÁROS, 2006, p.199)

Dessa forma, o sistema marxiano se apropriou da dinâmica da alienação e a despiu do seu caráter idealista abstrato, situando-a dentro do processo histórico material, oriunda da *práxis* humana na produção de sua existência. Todos os quatro aspectos do trabalho alienado – alienação da natureza, da atividade produtiva, do ser genérico e de uns em relação aos outros – serão reconfigurados nessa consolidação da superação das categorias abstratas (finalizada com a superação de Feuerbach). A produção histórica humana será despida do seu caráter abstrato, assim, a natureza será compreendida nos seus momentos históricos, na forma como ela se relaciona com o ser humano com a mediação da indústria. O conceito de *ser genérico* será abandonado, mas não de universalidade humana, que passará a ser definida conforme a totalidade da produção social, um poder social oriundo da síntese das produções particulares. O “Homem” será um ser social, e o “mundo” o produto da produção humana construído

historicamente. A dinâmica da alienação ainda estaria presente, pois historicamente o ser humano ainda produziria uma realidade hostil que o dominaria.

Agora, vejamos como a dinâmica da alienação se relaciona com outro conceito importante nesse período de fundamentação do materialismo histórico-dialético.

3.2 IDEOLOGIA

Em contraste com uma leitura puramente sincrônica dos escritos de Marx, é necessário considerar o conceito de ideologia dentro do contexto das várias fases do desenvolvimento intelectual de Marx, mesmo que não se admita qualquer “ruptura epistemológica” dramática entre tais fases. Um núcleo básico de significação encontra novas dimensões quando Marx desenvolve sua posição e ataca novas questões. A primeira fase compreende os seus primeiros escritos e vai até 1844. A característica desse período é o debate filosófico no qual os principais pontos de referência são Hegel e Feuerbach. A expressão “ideologia” ainda não aparece nos textos de Marx, mas os elementos materiais do futuro conceito já estão presentes em sua crítica da religião e da concepção hegeliana do Estado, definidas como “inversões” que obscurecem o verdadeiro caráter das coisas. A “inversão” hegeliana consiste na conversão do subjetivo em objetivo, e vice-versa, de tal modo que, partindo da suposição de que a Ideia se manifesta necessariamente no mundo empírico, o Estado prussiano surge como a autorrealização da Ideia, como o “universal absoluto” que determina a sociedade civil, em lugar de ser por ela determinado. (BOTTOMORE, 2001, p.183-184)

Como apontado no trecho acima, a expressão “ideologia” [*ideologie*], propriamente dita, não aparece no período de produção de Marx que vai até 1844. Porém, esse é um conceito muito importante para a teoria marxiana, que faz parte da fundamentação de seu sistema no período 1845-1847, e o conceito de alienação tem um papel fundamental na evolução dos elementos que ajudarão a consolidá-lo. A chave para compreender a evolução desses elementos está na abordagem que Marx fez da religião e da filosofia especulativa hegeliana. Como visto no primeiro capítulo, Marx foi influenciado pela noção feuerbachiana da religião como uma alienação humana e usará essa dinâmica da alienação na sua crítica à filosofia hegeliana. Mas, antes de abordar essa apropriação e sua contribuição para o conceito de ideologia, é preciso deixar claro como se dará a relação entre a vida espiritual, ideal, e a vida material nesse período da teoria marxiana:

[...] a efetiva riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais.

[..] No desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações

existentes, causam somente malefícios e não são mais forças de produção, mas forças de destruição (maquinaria e dinheiro)

[...] as condições sob as quais determinadas forças de produção podem ser utilizadas são as condições da dominação de uma determinada classe da sociedade, cujo poder social, derivado de sua riqueza, tem sua expressão prático-idealista na forma de Estado existente em cada caso [...] (MARX, ENGELS, 2007, p.41-42).

No primeiro trecho acima, os autores apontam para a relação recíproca entre a condição do espírito humano e suas relações reais. Ou seja, que as ideias de um indivíduo, suas concepções de mundo, dependerão inteiramente de sua condição social. No segundo trecho, eles apontam para o surgimento de forças de destruição oriundas do desenvolvimento das forças produtivas. São forças que, na dinâmica da alienação, representariam objetivações humanas que se voltariam de forma destrutiva – por isso hostil, antagônica – ao ser humano. Já no terceiro trecho, é apontado o Estado como uma expressão prático-idealista da dominação de determinada classe social das forças de produção. O Estado seria uma instituição que mediará a dominação de uma classe social sobre outra, ou seja - remetendo ao último aspecto da alienação tratado no capítulo anterior - o Estado seria a expressão da relação alienada entre os indivíduos dentro da atividade produtiva alienada. Mais abaixo, os autores resumem essa concepção de totalidade entre produção social, mediações e criações teóricas:

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas de consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. - e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja representada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos). (MARX, 2007, p.42)

Nesse trecho fica exposta a totalidade da reprodução social e seus aspectos mediadores e teóricos. A produção social e suas relações seriam o fundamento da história e da totalidade social, determinando o conteúdo teórico e das mediações dessa sociedade. Dessa forma, havendo uma correspondência entre essas diferentes esferas, sob uma produção social alienada, essas outras esferas expressarão essas relações sociais alienadas. A relação entre essas diferentes esferas será recíproca, ou seja, com a produção social alienada produzindo mediações e criações teóricas, estas, por sua vez, serão complexos alienantes reproduzindo e confirmando a dinâmica da produção alienada: serão objetivações humanas que se voltarão de forma

destrutiva aos seres humanos. Porém, assim como os demais conceitos da teoria marxiana, os complexos alienantes não seriam categorias fixas, mas fenômenos sociais inseridos na história humana e submetidos à sua transitoriedade.

Na história da humanidade há um enorme conjunto de alienações que foi sendo produzido e superado com o desenvolvimento das forças produtivas – sem que exigissem uma intervenção política e violenta de uma porção contra a outra dos humanos. Há, contudo, um complexo de alienações que tem seu fundamento na exploração do homem pelo homem (na propriedade privada) e que apenas pode desaparecer pela superação da sociedade de classes. A propriedade privada, o Estado, a política, as classes sociais e a família monogâmica são exemplos típicos de alienações que apenas serão superadas pela revolução proletária. Tais complexos sociais são sempre alienantes – todavia, a qualidade de suas alienações não foi, sempre, exatamente a mesma. (LESSA, 2015, p.480-481)

Como afirma Sérgio Lessa acima, os complexos alienantes seriam fenômenos que acompanhariam a história humana e se desenvolveriam juntamente com as forças produtivas. Lessa argumenta que haveriam alienações que teriam surgido e sido superadas sem a necessidade de uma intervenção política revolucionária. Porém, para nós - que estamos abordando o conceito de alienação como ele aparece na dinâmica da teoria do jovem Marx – o que importa é o principal complexo alienante apontado pela teoria marxiana, que estaria inserido na produção da vida. Lessa aponta a propriedade privada como um complexo alienante, porém, a qualidade de sua alienação é diferente dos demais complexos, já que, sendo a base da produção da vida, a propriedade privada será o complexo alienante mais importante para a teoria marxiana e o fundamento dos demais complexos.

Retomando os diagramas de Mészáros, expostos no capítulo anterior, podemos diferenciar os complexos alienantes na sociedade. O mais fundamental desses complexos, a propriedade privada, seria tanto a base quanto o produto de uma produção alienada, fazendo surgir o trabalho alienado e todos os seus aspectos da alienação. A atividade produtiva seria a mediação primeira entre o ser humano e a natureza, por isso seu caráter fundamental e determinante para a configuração da realidade humana. Quando essa mediação de primeira ordem está alienada aos seres humanos, ela produziria uma realidade com mediações para essa mediação alienada, complexos alienantes para mediar as relações sociais que sustentariam a alienação da mediação de primeira ordem.

Os complexos alienantes, enfim, seriam mediações de segunda ordem que se voltariam de forma destrutiva, hostil ao desenvolvimento humano. Além dos complexos alienantes econômicos e institucionais, haveriam as alienações teóricas, como também apontado no

capítulo anterior. As ciências da natureza, a ética e a economia política seriam expressões ideais da alienação humana, assim como a filosofia especulativa e a religião. Alienações que se posicionariam de forma oposta entre si e não representariam a totalidade social. Essas alienações teóricas seriam mediações entre os indivíduos alienados, e além de representar, confirmariam, no campo da consciência, as bases da alienação real.

Em última instância, todas as mediações de segunda ordem não só seriam expressões da alienação humana, mas contribuiriam para sua perpetuação. Mediações diferentes contribuiriam para essa perpetuação de formas diferentes. Assim, a troca e o dinheiro, por exemplo, exerceriam uma função diferente do Estado na produção da realidade alienada. Assim como as mediações teóricas exerceriam uma função diferente não só em relação às instituições e intercâmbios, mas também entre si, como é o caso da ética e da economia política, alienadas entre si. Em sua produção de juventude, Marx se refere a algumas mediações não teóricas, como o Estado e o dinheiro, como expressões da alienação humana com a mesma dinâmica de uma alienação teórica, a religião, tal como exposta por Feuerbach.

Após 1844, Marx continuará usando a dinâmica de um objeto humano que vira sujeito, dominando seu produtor. Toda a produção capitalista seria uma objetivação destrutiva para o ser humano. Porém, haverá uma diferença na forma como os elementos materiais e teóricos serão tratados. Para algumas criações teóricas – principalmente a filosofia especulativa - ainda será usada a dinâmica da alienação, com analogias à religião, sob a categoria de *ideologia*, enquanto que para as objetivações materiais será usada a dinâmica da produção inserida no desenvolvimento histórico, como apontada na seção anterior. Não que as ideologias não estejam submetidas ao desenvolvimento histórico, mas seu conteúdo, como toda criação teórica, estará submetido e representará o desenvolvimento histórico das forças produtivas e das relações de produção. Toda essa diferença de abordagem é resultado do rompimento do pensamento marxiano com Hegel e Feuerbach e a consolidação dos fundamentos do materialismo histórico e dialético.¹⁴⁴

Em seu momento de Kreuznach, analisando a *Filosofia do direito* de Hegel, Marx acusa de misticismo a forma como Hegel retrata a constituição política, como a representação não de um conteúdo concreto, objetivo, mas de um conteúdo abstrato. Esse é um exemplo de como Marx usou a dinâmica da alienação, de inversão entre sujeito e objeto, na filosofia especulativa hegeliana:

¹⁴⁴BOTTOMORE, 2001, p.184.

Ele [Hegel] transformou em um produto, em um predicado da Ideia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica. Não se trata de desenvolver a ideia determinada da constituição política, mas de dar à constituição política uma relação com a Ideia abstrata, de dispô-la como um membro de sua biografia (da ideia): uma clara mistificação. [...] A alma dos objetos, no caso presente, do Estado, está pronta, predestinada antes de seu corpo, que não é propriamente mais do que aparência. O “Conceito” é o filho na “Ideia”, em Deus-pai; é o *agens*, determinante e diferenciador. (MARX, 2013, p.42, grifos do autor)

No momento parisiense, a religião, em especial a cristã, ainda é vista como referencial principal para a dinâmica da alienação. Em uma de suas anotações nos seus *Cadernos de Paris*, intitulada “O dinheiro e Cristo”, Marx reproduz as críticas de Moses Hess (1812-1875)¹⁴⁵ ao dinheiro, uma comparação da alienação expressada pelo dinheiro com a alienação representada pela figura de Jesus Cristo. Mesmo que a comparação não seja original, a caracterização como complexo alienante feita do dinheiro nesse trecho é a mesma dos trechos posteriores.¹⁴⁶ A analogia entre dinheiro e religião confirma a influência da dinâmica feuerbachiana da alienação e quanto essa dinâmica podia ser estendida a outras esferas sociais.

Cristo, primitivamente, *representa*: 1º) os homens diante de Deus; 2º) Deus para os homens; 3º) os homens para o homem.
De igual modo, o dinheiro - por definição – representa primitivamente: 1º) a propriedade privada para a propriedade privada; 2º) a sociedade para a propriedade privada; 3º) a propriedade privada para a sociedade.
Mas Cristo é o Deus *alienado* e o homem alienado. Deus só tem valor na medida em que o representa Cristo; o homem só tem valor na medida em que o representa Cristo. O mesmo vale para o dinheiro. (Idem, p.201-202)

Pouco antes, citando Mill, Marx caracteriza a alienação que o dinheiro representaria no aspecto da alienação entre os seres humanos, por representar um mediador entre os indivíduos, alienando-os do ato humano, social:

O que, antes de tudo, caracteriza o dinheiro não é o fato de a propriedade alienar-se nele: a *atividade mediadora* é que se aliena nele, é o movimento mediador, o ato humano, social, através do qual os produtos do homem se complementam uns aos outros; este ato mediador torna-se função de uma *coisa material*, externa ao homem – uma função do dinheiro.

¹⁴⁵MARX, 2015, p.200, nota 19.

¹⁴⁶Exemplos: “o dinheiro encarna a dominação total do objeto alienado sobre o homem” (Idem, p.214) e “A inversão e confusão de todas as qualidades humanas e naturais, a fraternização das impossibilidades – a força *divina* -, pelo dinheiro, reside na sua *essência* como *ser genérico* – alienado, exteriorizando e vendendo-se [*entfremdeten, entäussernden und sich veräussernden*] – do homem. Ele é o poder [*Vermögen*] exteriorizado da humanidade” (Idem, p.418, grifos do autor).

Através deste mediador externo, o homem, em lugar de ser ele mesmo o mediador para o homem, experimenta a sua vontade, a sua atividade, a sua relação com os outros como uma potência independente de si mesmo e dos outros. (Idem, p.200-201)

A seguir, como o dinheiro encarna a dominação do objeto alienado sobre o ser humano:

O dinheiro encarna a indiferença total em face da natureza da matéria, da natureza específica da propriedade, assim como em face da personalidade do proprietário – o dinheiro encarna a dominação total do objeto alienado sobre o homem. (Idem, p.214)

Os exemplos da filosofia especulativa e do dinheiro demonstram que a dinâmica da alienação religiosa, conforme exposta por Feuerbach, também se aplicaria a outros complexos alienantes. O ser do ser humano só se daria conforme uma abstração, relegando para segundo plano a materialidade e a *práxis* social. Essa alienação em relação à *práxis* social, à autodeterminação humana sobre a produção da sua realidade – ou seja, seu desenvolvimento -, será comum a todos os complexos alienantes. As maneiras como esse antagonismo se dará variará conforme o complexo alienante. No caso da religião, essa alienação seria uma expressão abstrata, que se daria na consciência, e que geraria contradições conceituais.¹⁴⁷ A questão, para a abordagem marxiana, é que, para além da mera alienação da consciência ou mesmo da influência das instituições religiosas na sociedade, essa alienação religiosa repousaria em uma esfera social que não poderia ser resolvida no campo teológico.

Marx vai continuar usando a religião como referencial de alienação para polemizar com os jovens hegelianos e a filosofia hegeliana propriamente dita. A filosofia especulativa submeteria a realidade à mesma dinâmica alienante da religião, desviando o “valor” humano, sua materialidade, para uma abstração. Marx considerava a superação feuerbachiana da filosofia hegeliana para o seu materialismo como a superação de um ponto de vista alienado:

O grande feito de Feuerbach é: 1) a prova de que a filosofia não é senão a religião trazida ao pensamento e conduzida de modo pensante; portanto, é igualmente de condenar; uma *outra forma e modo de existência da alienação da essência humana*. (Idem, p.363, grifo meu)

Não deve haver dúvida de que a filosofia que Marx menciona no trecho é a filosofia especulativa hegeliana. É com ela que Marx polemiza no trecho, era em relação a ela que as polêmicas filosóficas dos jovens hegelianos aconteciam, e foi em oposição ao idealismo

¹⁴⁷Como exposto no capítulo 1, seção 2.

hegeliano que o materialismo sensualista de Feuerbach surgiu. Vale lembrar que era objeto de discussões o quanto a filosofia hegeliana pôs a religião e a filosofia no mesmo patamar, quando, no seu sistema, ambas teriam lugar no Absoluto.¹⁴⁸ Filosofia e religião, no sistema hegeliano, teriam o mesmo conteúdo, a referência do Espírito a si mesmo na relação com o outro, mas expressado de maneira diferente, a primeira por meio de conceitos e a segunda por representação. A crítica de Feuerbach e, conseqüentemente, de Marx, será no sentido de apontar que a conceituação que Hegel faz da realidade seria uma submissão dessa realidade, enquanto materialidade, a conceitos abstratos e à sua lógica conceitual interna.

A filosofia hegeliana seria uma expressão teórica alienada da essência material humana. Da mesma forma que a religião cristã teria definido a essência humana como não mundana e a união com sua essência nesse plano supramundano como a grande realização do cristão, Hegel teria transferido a essência humana a um plano espiritual, e a supressão da alienação se daria na união do sujeito com o objeto na autoconsciência:

A essência humana, o homem, vale para Hegel = autoconsciência. Toda a alienação da essência humana nada é, portanto, senão alienação da autoconsciência. A alienação da autoconsciência não passa por ser expressão, por ser expressão da alienação real da essência humana refletindo-se no saber e pensar. A alienação efetivamente real [wirkliche], que aparece como real [real], antes não é segundo a sua mais íntima essência ocultada – e apenas pela filosofia trazida à luz – senão o fenômeno da alienação da essência humana real, da autoconsciência. Por isso, a ciência que concebe isto chama-se fenomenologia. Toda a reapropriação da essência objetiva alienada aparece, portanto, como uma incorporação na autoconsciência; o homem que se apodera da sua essência é apenas a autoconsciência que se apodera da essência objetiva. O regresso do objeto ao si mesmo é, portanto, a reapropriação do objeto. (Idem, p.372-373, grifos do autor)

Dessa forma, Marx entende a filosofia especulativa como uma forma de alienação teórica, da mesma forma que o cristianismo seria uma forma de alienação religiosa. Tanto a religião cristã quanto a filosofia especulativa seriam desvios, formas de o ser humano acessar sua essência sem entrar em contato com ela mesma. Ou seja, representações das contradições materiais, mas sem abordarem suas origens nas forças produtivas e nas relações de produção. Essas críticas revelam o posicionamento de Marx não só como ateu ou como um filósofo não especulativo, mas também como um materialista que estava procurando cada vez mais precisão nas suas investigações acerca da alienação humana. As polêmicas envolvendo as abordagens teológicas e hegelianas eram fortes nos círculos intelectuais prussianos, de forma que ele não

¹⁴⁸Como também já demonstrado no capítulo 1, seção 1.

poderia deixar de se posicionar e deixar bem claro tanto suas críticas quanto sua distinção em relação a essas abordagens.

Desde a publicação de seus artigos de 1844, mas já provavelmente desde 1843, com a publicação da obra de Feuerbach, Marx considerava a crítica à religião essencialmente terminada¹⁴⁹ e a especulação hegeliana superada pelo materialismo sensualista.¹⁵⁰ O desenvolvimento da sua teoria até o fim do período de juventude ainda conteria polêmicas com a especulação hegeliana,¹⁵¹ principalmente com os membros da esquerda hegeliana, e assim como sua concepção a respeito da religião, a sua concepção a respeito da especulação hegeliana também não mudaria. Ela se desenvolveria justamente no sentido de colocar essas expressões abstratas, teóricas, da alienação humana, numa mesma categoria: **ideologia**. Nessa categoria, essas idealidades estariam devidamente situadas no seu contexto histórico, como representações sociais de interesses de classe:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. [...] A divisão do trabalho [...] como uma das forças principais da história que se deu até aqui, se expressa também na classe dominante como divisão entre trabalho espiritual e trabalho material, de maneira que, no interior dessa classe, uma parte aparece como os pensadores dessa classe, como seus ideólogos ativos, criadores de conceitos, que fazem da atividade de formação da ilusão dessa classe sobre si mesma o seu meio principal de subsistência. (Idem, p.47-48)

A seguir, os autores fazem uma crítica à concepção idealista de história:

Ora, se na concepção do curso da história separarmos as ideias da classe dominante da própria classe dominante e as tornarmos autônomas, se permanecermos no plano da afirmação de que numa época dominaram estas ou aquelas ideias, sem nos preocuparmos com as condições da produção nem com os produtores dessas ideias, se, portanto, desconsiderarmos os indivíduos e as condições mundiais que constituem o fundamento dessas ideias, então poderemos dizer, por exemplo, que durante o tempo em que a aristocracia dominou dominaram os conceitos de honra, fidelidade, etc., enquanto durante o domínio da burguesia dominaram os conceitos de liberdade, igualdade, etc. A própria classe dominante geralmente imagina isso. (Idem, p.48)

Para, a seguir, criticar o ponto de vista da filosofia especulativa:

¹⁴⁹MARX, 2013, p.151.

¹⁵⁰MARX, 2015, p.363.

¹⁵¹Por exemplo: MARX, ENGELS, 2007, p.50.

Uma vez que as ideias dominantes são separadas dos indivíduos dominantes e, sobretudo, das relações que nascem de um dado estágio do modo de produção, e que disso resulta o fato de que na história as ideias sempre dominam, é muito fácil abstrair dessas diferentes ideias “a ideia” etc. como o dominante na história, concebendo com isso todos esses conceitos e ideias singulares como “autodeterminações” do conceito que se desenvolve na história. Assim o fez a filosofia especulativa. Ao final da *Filosofia da História*, o próprio Hegel assume que “considera somente o progresso do conceito” e que expôs na história a “verdadeira teodiceia”. (Idem, p.49-50, grifos do autor)

Podemos ver, nos trechos acima, o avanço que o problema da representação teórica da realidade conquistou na teoria de Marx em 1845. Nesses trechos da *Ideologia alemã*, expressões como “alienação da essência humana” dão lugar a uma exposição dos constructos teóricos situados no interior de um determinado contexto histórico, construções de indivíduos pertencentes a uma determinada classe social. O referencial para Marx vai ser a *práxis* social, determinante para as construções teóricas de uma sociedade. Tanto a religião, como o cristianismo, ou uma teoria filosófica, como o hegelianismo, no ponto de vista marxiano, serão produtos de sua época, não determinados por um processo das ideias antecedentes que se desenvolveram até chegar neles, mas determinados pelas relações sociais e o processo histórico que estão inseridos. Assim, qualquer ideia, religiosa, filosófica ou mesmo científica – ou seja, a própria teoria marxiana não estaria fora desse processo – precisaria ser vista criticamente, levando-se em consideração o momento histórico que foi produzida, para além de uma mera análise conceitual.

Teorias que fizessem uma representação da realidade a-histórica, que pretendessem consolidar conceitos fixos e independentes da influência material das relações sociais, seriam justamente teorias alienadas de seu contexto histórico e da materialidade que as construiu. Seriam representações da realidade, mas distorcidas, não abarcando a totalidade da realidade humana, mas apenas uma parcialidade dela, por isso, um ponto de vista de classe alienado, uma ideologia. Para compreender qual ideologia de classe uma determinada teoria alienada assume, seria preciso uma investigação da relação dos seus conceitos com a realidade social que a produziu, ou seja, a relação da riqueza espiritual com a riqueza das suas relações reais.

Outro campo teórico abordado por Marx em 1844, nos seus manuscritos do momento parisiense, que também poderia entrar na categoria de ideologia, é a economia política. Em seus manuscritos, o autor acusou os economistas políticos clássicos de assumirem um ponto de vista distorcido da realidade, que naturalizava a propriedade privada e as condições de trabalho exploratórias, e assim assumiam o ponto de vista burguês, dos detentores da propriedade privada. Ou seja, os economistas políticos assumiriam um ponto de vista ideológico,

representando a realidade, mas cobrindo-a com uma ilusão de legitimidade econômica, onde as dinâmicas contraditórias do capitalismo funcionariam unicamente em seu aspecto positivo. Desse modo, essa também seria uma forma de alienação teórica, pois desviaria a totalidade da *práxis* humana para o primado da riqueza, do lucro. O ponto de referência não seria o desenvolvimento da humanidade, mas o da propriedade privada. A partir desse ponto de vista alienado, o economista político formularia abstrações, na mesma dinâmica da alienação religiosa:

Não nos transportemos – como o economista nacional quando quer explicar – para uma situação originária fictícia. Uma tal situação originária nada explica. Empurra meramente a questão para uma distância cinzenta, nublada. Ele supõe na forma do fato, do acontecimento, aquilo que deve deduzir; a saber, a relação necessária entre duas coisas, p. ex., entre divisão do trabalho e troca. É assim que o teólogo explica a origem do mal pelo pecado original, i. é., ele supõe como um fato, na forma de história, o que deve explicar. (MARX, 2015, p.304)

A alienação teórica do economista político estaria ancorada numa alienação real, material e econômica da sociedade, derivada da propriedade privada e do seu proprietário, cuja concepção teórica sobre a economia numa sociedade capitalista seria uma ideologia: ilusão e ao mesmo tempo defesa do seu próprio papel nessa economia. Na economia política, o fator ideológico é acentuado pela defesa de uma prática social econômica. No caso da religião e da filosofia especulativa, essa defesa de uma prática social estaria envolta por uma camada mística, que ao contrário da alienação econômica, não assumiriam um ponto de vista social, mas conceitual, no caso da filosofia especulativa, e representativo, no caso da religião.¹⁵² Mas nem por isso deixariam de representar um ponto de vista social, afinal, não teriam sido concebidas por indivíduos a-históricos transcendentais ou seres metafísicos, mas por indivíduos historicamente determinados. O aspecto ideológico da economia política se resumiria pelo seu caráter de ciência do enriquecimento que teria como fim preservar a ordem burguesa, como aponta José Paulo Netto:

A visão que Marx tem da Economia Política nos *Manuscritos* é exatamente a mesma que apresenta nos *Cadernos*: trata-se daquela “ciência do enriquecimento”, articulação de cientificidade enviesada ideologicamente pela defesa da ordem burguesa, apreensão de componentes significativos da realidade da organização da produção capitalista e sua subordinação ao ponto de vista dos proprietários. (NETTO, 2015, p.52)

¹⁵²Se formos usar as definições hegelianas de filosofia e religião.

Meu objetivo nesta seção foi apenas apontar como as formas teóricas da alienação, no decorrer do desenvolvimento do pensamento do jovem Marx, podem ser incluídas dentro da categoria de *ideologia*. As ideologias seriam complexos alienantes que mediarão a relação entre os seres humanos alienados entre si. Diferentemente do dinheiro ou mesmo do Estado, a ideologia seria um complexo alienante que mediará a relação entre os indivíduos alienados no nível da consciência, encobrendo ilusoriamente as relações de produção que causariam a alienação humana. Essa concepção de alienação teórica que evoluiu para a categoria de ideologia é consequência de uma radicalização na postura de Marx: a luta real contra a alienação não deveria ser teórica, mas prática, como aponta a 8ª tese sobre Feuerbach: “Toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática” (MARX, ENGELS, 2007, p.534).

Ou seja, não adiantaria nada substituir um dogma teórico por outro. As ideias poderiam convergir e se desenvolver na ilusão de que estão evoluindo independentemente da vida social, mas a alienação prática, as verdadeiras contradições que na materialidade são antagonistas do desenvolvimento humano, continuariam de pé e influenciariam nas próprias concepções dessas ideologias. Na concepção marxiana, teoria e prática se desenvolveriam em paralelo, mas nenhuma produção teórica pretensamente “revolucionária” substituiria a revolução real, que suprassumiria as contradições materiais no interior da sociedade. O desenvolvimento da teoria de Marx na sua juventude deixará de lado a luta meramente teórica, de análise de conceitos, para a concepção de uma teoria que estivesse em sintonia com os movimentos revolucionários que, na luta real, social, tentavam emancipar o ser humano de suas condições alienantes reais.

Mas antes de abordar o tema da suprassunção da alienação, vamos agora dar uma olhada em três conceitos que já foram mencionados no decorrer deste trabalho e que merecem ser abordados mais de perto.

3.3 ESSÊNCIA, LIBERDADE E PRÁXIS

Uma vez que apenas enquanto necessidade positiva, como necessidade interior, o trabalho é *gozo*, então a autorrealização, a plenitude humana, é inseparável do aparecimento dessa necessidade positiva. A *liberdade* é, assim, a realização da finalidade própria do homem: *a autorrealização no exercício autodeterminado e externamente não impedido dos poderes humanos*. Como autodeterminação, a base desse exercício livre dos poderes humanos não é um “imperativo categórico” abstrato, que permanece *exterior* ao ser humano real, mas uma necessidade positiva efetivamente existente de trabalho *humano* autorrealizador. Assim, os meios (trabalho) e fins (necessidade) nesse

processo de humanização transformam-se mutuamente em atividade verdadeiramente humana, feita de gozo e autorrealização, por intermédio da qual poder e finalidade, meios e fins, surgem numa unidade natural (humana). (MÉSZÁROS, 2006, p.170)

No trecho acima, Mézáros define a liberdade dentro da teoria marxiana como uma autorrealização dentro das capacidades dos poderes humanos. Essa autorrealização seria realizada por um exercício autodeterminado, ou seja, por uma atividade propriamente humana que realizasse a potencialidade da humanidade. Assim, o ser humano só seria livre quando pudesse produzir sua realidade conforme suas potencialidades - o que, no sistema capitalista, significaria estar livre da propriedade privada, que produziria uma riqueza particular - com o fim de exercer uma atividade produtiva humanamente universal. O trabalho seria a atividade *essencial* do ser humano, ontologicamente fundamental.¹⁵³ Tanto a atividade essencial humana quanto a superação da alienação envolveriam, assim, o conceito de *práxis*: a essência humana seria uma *práxis* (justamente uma atividade produtiva) e a liberdade humana de sua alienação também envolveria uma *práxis* (revolucionária). Dessa maneira, essência, liberdade e *práxis* seriam conceitos bem próximos na teoria marxiana.

Na tese de doutorado de Marx, como brevemente apontado no primeiro capítulo, o autor já abordava temas que envolveriam o desenvolvimento de sua teoria nos anos seguintes: o seu interesse pelas questões que envolvem a liberdade humana, a relação entre teoria e prática, sua abordagem materialista e a alienação de uma essência – nesse caso, a alienação se daria entre existência e essência, alienadas por meio da aparência (a natureza). A partir de uma discussão envolvendo os modelos atômicos de Demócrito e de Epicuro, o autor interpretará o movimento atômico da declinação epicurista como um argumento a favor da necessidade de desvio do determinismo do mundo para se atingir a liberdade. Todos esses elementos seriam muito importantes para formular a teoria da alienação do autor, porém ainda eram tratados em sua forma teórica, não envolvendo uma prática social.

No ano de 1842, o problema da liberdade humana deixará de ocupar Marx apenas de forma teórica e ele passará para a prática da luta social com a sua colaboração no jornal liberal *Gazeta Renana*, onde publicará artigos criticando a propriedade privada. É nesse período, o momento renano, que Marx aprofunda-se nos assuntos políticos alemães. Desde então, critica a burguesia e defende os interesses das camadas mais pobres e oprimidas da população. Esse momento é marcado por um posicionamento radicalmente democrático do autor, defendendo a

¹⁵³Nesta seção, retomarei alguns pontos dos capítulos anteriores. Para não ficar muito repetitivo, resumirei esses pontos rapidamente, apenas com o fim de contribuir com o argumento geral.

liberdade do povo em relação ao poder burguês e o Estado prussiano. No artigo *Debates sobre a liberdade de imprensa e a publicação das atas dos Estados Provinciais*, Marx abordou o problema da censura e da liberdade de expressão, criticando tanto o velho regime quanto o liberalismo burguês, em prol da extensão da liberdade de imprensa a todas as camadas da população. No artigo, Marx:

Sublinhou que a luta pela liberdade não consistia em vãs lamentações e em humildes súplicas, mas que era necessário lutar por ela com lanças e machados.

O artigo mostra claramente a essência das ideias democráticas revolucionárias de Marx: ódio ao regime feudal-monárquico de estados, apelo à conquista das liberdades democráticas por todo o povo, crítica da ticanhez do liberalismo burguês alemão, ações revolucionárias decididas em vez da tática liberal que votava as massas a uma espera passiva. (FEDOSSEIEV, 1983, p.38)

Apesar do caráter progressista do momento renano, o teor com que Marx fala de liberdade nesse momento ainda se deveria muito ao espectro dos hegelianos de esquerda, ao qual ele ainda fazia parte.¹⁵⁴ Para Hegel, a liberdade substancial só seria efetivada por meio do Estado,¹⁵⁵ que surgiria como uma necessidade externa da família e da sociedade civil-burguesa.¹⁵⁶ Representando a universalidade das vontades particulares da família e da sociedade civil-burguesa, o Estado surgiria como essa instituição fundamental para a liberdade humana. Outro conceito que Hegel usa associado à liberdade é o conceito de *vontade livre*. A vontade livre dos indivíduos, para Hegel, estaria condicionada à condição de personalidade dos indivíduos, de serem donos de si próprios. A ciência do direito teria surgido justamente para garantir que a vontade livre do sujeito seja efetivada, por isso a substância do direito seria a liberdade e o campo de efetivação dessa liberdade a eticidade.¹⁵⁷

Não demoraria muito para que Marx discordasse desse suposto papel do direito e do Estado para a liberdade humana. Em seus artigos, Marx discorre acerca da relação do Estado com a sociedade civil, em especial o modo opressivo como o Estado trataria o povo quando este contrariaria os interesses dos proprietários. Assim, o Estado, por meio desses exemplos concretos, atenderia mais aos interesses particulares do que ao interesse universal. Em 1843, no seu momento de Kreuznach, comentando a *Filosofia do direito* de Hegel, Marx discorda que o Estado seja a efetivação da liberdade humana. Essa seria antes uma formulação abstrata do que a representação de uma relação real, concreta. Marx critica a aplicação por Hegel de um

¹⁵⁴Idem, p.41.

¹⁵⁵HEGEL, 2010, p.229.

¹⁵⁶Idem, p.236.

¹⁵⁷Idem, p.56-57.

movimento lógico à relação entre Estado e sociedade civil sem investigar concretamente a constituição dessas esferas. Esse movimento lógico seria a da relação universal entre necessidade e liberdade que, assim como na passagem da natureza inorgânica para a vida, seria repetida por Hegel na relação entre família, sociedade civil e Estado:

A passagem da família e da sociedade civil ao Estado político consiste, portanto, em que o espírito dessas esferas, que é *em si* o espírito do Estado, se comporte agora, também, como tal em relação a si mesmo e que ele seja, quanto a sua interioridade, *real* e em si. A passagem não é, portanto, derivada da essência *particular* da família etc. e da essência particular do Estado, mas da relação *universal* entre *necessidade* e *liberdade*. É exatamente a mesma passagem que se realiza, na lógica, da esfera da Essência à esfera do Conceito. A mesma passagem é feita, na filosofia da natureza, da natureza inorgânica à vida. São sempre as mesmas categorias que animam ora essas, ora aquelas esferas. (MARX, 2013, p.35)

Nesse momento de Kreuznach, vemos o conceito de essência também relacionado ao Estado, a família e a sociedade civil. No trecho acima, ao se referir a uma “essência particular”, Marx se refere a uma essência *concreta*, o conteúdo empírico, material, do Estado, da família e da sociedade civil. Segundo Marx, o Estado político e sua constituição representariam a separação do povo de sua própria essência, sua vontade genérica. Marx se refere à capacidade *essencial* humana de tomar a si e aos outros seres em sua universalidade. Nesse contexto da filosofia do direito, essa “vontade genérica” se refere à capacidade da sociedade civil de autodeterminar-se, em sua totalidade, sem *alienar* essa autodeterminação a uma parcialidade, o Estado. Assim, o conceito de essência social no momento de Kreuznach se refere a uma capacidade social de autodeterminação – uma autodeterminação de caráter radicalmente democrático.

Essa noção de vontade genérica vai se desenvolver na teoria marxiana, substituindo essa noção de universalidade abstrata da sociedade civil por um estudo histórico e material da reprodução social. Nesse processo, o próprio termo “genérico” vai deixar de ser usado. Marx vai passar a investigar justamente o caráter concreto, material, da sociedade civil, da família e do Estado. O importante nesse momento é notar como a liberdade sofre um deslocamento na teoria marxiana, do Estado para a sociedade civil. No seu momento renano, Marx, influenciado pela perspectiva hegeliana, ainda conceberia o Estado como uma instituição capaz de efetivar a liberdade do ser humano. No momento de Kreuznach, essa noção já foi totalmente abandonada e, em seu lugar, uma noção de essência da sociedade civil de autodeterminar-se tomará seu lugar. Agora, a possibilidade e capacidade da sociedade civil em ser livre não se encontra mais na figura do Estado, mas em si mesma.

Em 1843-1844, a questão da liberdade estava fortemente relacionada à questão da emancipação humana da sua autoalienação. Voltando à abordagem de Mészáros, o filósofo aponta¹⁵⁸ que nos artigos *Sobre a questão judaica* e *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, Marx interfere nos debates acerca da emancipação alemã: emancipação política – para os judeus - e religiosa – para o Estado - sob o ponto de vista universal, a emancipação humana das circunstâncias da autoalienação. Marx critica os posicionamentos que defendem que os direitos políticos para os judeus ou a superação teórica da religião significariam a libertação do alemão da alienação política e religiosa. Para o autor, as raízes dessas alienações estariam na sociedade civil, e não no Estado ou na religião. Superando o ponto de vista nacional, Marx vai além ao não apontar a emancipação dos complexos alienantes da sociedade civil como um problema exclusivamente alemão, mas uma questão que envolveria todas as sociedades modernas. Marx, assim, universaliza a questão da emancipação alemã para uma questão de emancipação humana: a libertação das raízes sociais da autoalienação.

Continuando o discurso que identifica uma relação contraditória entre Estado e sociedade civil, Marx vai identificar¹⁵⁹ no Estado um desvio dos seres humanos de sua capacidade essencial de serem livres. Em vez de fundarem no seio da sociedade civil uma prática social que possibilite a autodeterminação dos seus membros, a sociedade civil aliena essa possibilidade de ser livre, possibilidade essencial à prática social, ao Estado, que passa então a ser mediador da sociedade civil com sua essência livre. Com a religião ocorreria a mesma dinâmica. Seguindo o modelo de alienação religiosa proposto por Feuerbach, a religião também será um desvio, um mediador do ser humano com sua própria essência livre. No caso do cristianismo, essa união do ser humano com sua essência se dará apenas num pós-vida, o que substancialmente configurará como uma negação de uma liberdade plena ao ser humano em vida.

Já então Marx terá a noção de que a liberdade humana, assim como o caráter total da sociedade, dependerá da *práxis* no interior dessa sociedade. Um exemplo da dinâmica da *práxis* nesse momento é a exposição que o autor faz, na segunda parte do *Sobre a questão judaica*, da situação do judeu na sociedade alemã. Marx explica¹⁶⁰ a situação do judeu e como ela foi reproduzida historicamente a partir de sua prática social. Seu argumento é que a *práxis* do judeu na sociedade civil é o comércio, uma necessidade social que serviu como condição material para o judeu reproduzir a sua existência. Essa atividade do judeu atenderia às demandas

¹⁵⁸MÉSZÁROS, 2006, p.74-75.

¹⁵⁹MARX, 2010, p.39.

¹⁶⁰Idem, p.54-60.

financeiras sociais que girariam em volta do dinheiro e de “negócios”. Assim, o judeu, para sobreviver, moldaria suas atividades de acordo com as necessidades sociais enquanto a sociedade seria influenciada por essas atividades do judeu. É a relação de mútuo condicionamento que fundamentaria a dinâmica da *práxis*.

O judaísmo não foi capaz de criar um mundo novo; ele conseguiu tão somente atrair as novas criações e novas relações que surgiram no mundo para o âmbito da laboriosidade, porque a necessidade prática, cuja inteligência é o interesse próprio, comporta-se passivamente e não se expande a bel-prazer, mas se *encontra* já expandido com o desenvolvimento continuado das condições sociais. (Idem, p.59, grifo do autor)

A partir do momento parisiense, com o uso cada vez maior da abordagem econômica, Marx investigará cada vez mais a fundo a *práxis* social, deixando de lado a abordagem de grupos étnicos e religiosos, como os judeus, e passando para a análise de classes sociais com suas práticas econômicas específicas. Essa *práxis* social produziria a alienação humana, reproduzida, por sua vez, na esfera religiosa e política. Em 1844, nos seus manuscritos de Paris, Marx irá pôr a categoria do trabalho no centro de sua teoria, como a atividade humana essencial. Essa importância dada ao trabalho a fará atividade chave para a liberdade humana a partir da sua *práxis* social. A categoria de “trabalho alienado” fundaria uma nova forma de ver a atividade produtiva humana, distorcida em sua essencialidade social, que por sua vez condicionará o caráter das demais esferas da *práxis*.

No decorrer do desenvolvimento de sua teoria e de suas investigações, Marx vai identificar as raízes modernas da autoalienação nas raízes econômicas do capitalismo. Para Marx, as relações sociais capitalistas fundadas na propriedade privada burguesa não contribuiriam para tornar o ser humano mais livre, muito pelo contrário. Na concepção histórica de Marx, onde há uma atenção especial para a forma como a existência humana é produzida, uma sociedade com determinado modo de produção irá, inevitavelmente, interferir não só nas capacidades humanas de ser livre, mas até na concepção de liberdade que o ser humano terá sob esse modo de produção. Assim, no caso da sociedade capitalista, o modo pelo qual ela é produzida – com a propriedade privada e o trabalho alienado como base - deve ser levado em conta quando tratamos do problema da liberdade humana. Segundo István Mészáros, o problema da liberdade deve ser discutido na seguinte relação tríplice:

1) O grau de *liberdade com relação à necessidade natural* alcançado por uma determinada fase da evolução humana. As relações de propriedade devem ser avaliadas, no caso, em função de sua contribuição para esse fim.

- 2) As formas de propriedade são expressões de relações humanas determinadas. [...] A liberdade, nesse sentido essencialmente negativo, contrastada com o caráter positivo do sentido (1), não se refere diretamente à relação entre homem e natureza, mas entre *homem e homem*. [...]
- 3) [...] “liberdade para exercer os poderes essenciais do homem.” Ela possui um caráter *positivo*, e portanto necessita de algo mais do que sanções legais para sua realização. (MÉSZÁROS, 2006, p.141, grifos do autor)

Assim, nessa relação tríplice, é levado em conta, no interior do modo de produção, as relações ser humano e natureza, ser humano e ser humano, e ser humano e possibilidades de liberdade. Em (1), a liberdade se dá em relação à natureza, as limitações que um quadro de necessidades naturais pode causar. Uma produção bem desenvolvida produzirá com o fim de superar as carências humanas e controlar a natureza para esse fim. O ponto (2) se refere às relações humanas amparadas por meios institucionais, se realizando em forma de leis de direito. E por fim, (3) se refere a uma liberdade que não depende de um legalismo conjuntural, mas de uma capacidade social de transformação de sua realidade. Toda a potencialidade da *práxis* social só seria possível quando o modo de produção da realidade não fosse alienado do desenvolvimento humano – na sociedade capitalista, em contraposição, a produção estaria em vista do desenvolvimento da propriedade privada, do lucro e do alimento da relação alienada entre os indivíduos.

Quando Mézáros cita acima uma “liberdade para exercer os poderes essenciais do homem”, ele não está comprometendo Marx com uma visão essencialista, no sentido de que haveria alguma essência inerente ao ser humano, perdida com a alienação, a qual se reconectaria com essa liberdade. Na perspectiva marxiana, não haveria nada intrínseco ao ser humano – além de sua própria existência material -, muito menos alguma essência a ser reconquistada, digamos, com o fim da alienação humana. Um posicionamento desses seria muito contraditório com o materialismo histórico e dialético, cujo movimento é de desenvolvimento das condições materiais dadas, não a volta de uma condição material histórica preexistente, muito menos o acesso a algum postulado metafísico que iria contra toda a base ontológica material da gênese social.

Nesses momentos que Marx se refere a alguma “essência humana”, ele se refere à atividade social, ou *práxis*, e às potencialidades humanas possíveis com o desenvolvimento dessa atividade. O autor associa uma essência à atividade do trabalho,¹⁶¹ mas é importante compreender que Marx usa o conceito de “essência” no sentido de uma **característica humana**

¹⁶¹Por exemplo: “A economia nacional vela (verbirgt) a alienação na essência do trabalho por não considerar a relação imediata entre o trabalhador, (o trabalho) e a produção. (MARX, 2015, p.307, grifos do autor).

historicamente fundamental. Ou seja, não é um conceito a-histórico, usado de forma estática com o fim de determinar abstratamente alguma condição ou característica inerente ao ser humano. Muito pelo contrário. Quando Marx afirma que o trabalho é a atividade essencial do ser humano, quer dizer que, **historicamente**, o trabalho foi a **atividade fundamental para o ser humano existir e desenvolver suas potencialidades**. Assim como em (3), esse conceito está associado ao conceito da *práxis*, que é a maneira pela qual essencialmente, ou fundamentalmente, através da história, o ser humano construiu e reproduziu sua existência como sociedade. É *nesse sentido* que Marx afirma em 1844:

[...] o caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento; *tal como* a própria sociedade produz o *homem* como *homem*, assim ela é *produzida* por ele. A atividade e a fruição, bem como o seu conteúdo, são também *modos de existência* segundo a atividade *social* e a fruição *social*. A essência *humana* da natureza é apenas para o homem *social*; pois só aqui ela existe para ele como *vínculo* com o *homem*, como sua existência para o outro e do outro para ele, só aqui ela existe como elemento de vida da realidade humana, só aqui como *base* da sua existência *humana* própria. Só aqui a sua existência *natural* é para ele a sua existência *humana*, e a natureza se tornou homem para ele. Portanto, a *sociedade* é a unidade de essência consumada do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado (*durchgeführte*) do homem e o humanismo realizado da natureza. (Idem, p.345-347, grifos do autor)

Nesse trecho, Marx expõe a relação entre ser humano e natureza para a gênese do social. O social é a *práxis* humana, cujos componentes em sua totalidade estão sempre em movimento pela história. Assim, o homem individualizado, inserido numa sociedade, contribui – da forma que for - para a reprodução social de acordo com as possibilidades dadas pela própria sociedade. Com sua *práxis* social - conforme uma atividade dentro dessa sociedade e conforme a fruição dessa mesma sociedade - é fundada uma relação dialética onde o ser humano, ser social, forma a sociedade ao mesmo tempo que humaniza a natureza, tomando-a como seu objeto, e naturalizando-se nessa relação, ou seja, encontrando sua forma de organização natural – por ser numa atividade de intercâmbio com a natureza – nessa atividade. Dessa forma, vemos que o lugar da “essência” dentro dessa dinâmica da *práxis* é menos uma reprodução de uma característica intrínseca humana e mais um processo de fruição da atividade social. Essência humana é não ter uma essência humana fixa, é fruir sua existência num movimento de intercâmbio com a natureza.

Ainda sobre o conceito de essência em Marx, Agnes Heller aponta:

[...] as componentes da essência humana são, para Marx, o trabalho (a objetivação), a socialidade, a universalidade, a consciência e a liberdade. A essência humana, portanto, não é o que “esteve sempre presente na humanidade” (para não falar mesmo de cada indivíduo), mas a realização gradual e contínua das *possibilidades* iminentes à humanidade, ao gênero humano. (HELLER, 2000, p.4)

José Paulo Netto concorda com Heller e conclui:

Está claro: a essência humana, assim tomada e assim posta em 1844 pela concepção filosófico-antropológica de Marx, nada tem em comum com concepções essencialistas, supra ou a-históricas, que a pensam como algo dado, fixo e eterno. Trata-se de uma estrutura antropológica dinâmica, que dispõe de possibilidades *produzidas* pelos homens no processo de constituição do ser social deflagrado pelo *trabalho*, possibilidades portanto mutáveis – possibilidades que se constituem, se explicitam e se transformam no curso da história. (NETTO, 2015, p.67)

De fato, essa fase da produção de Marx, os manuscritos de 1844, ainda contém diversos conceitos que são, não apenas influência da filosofia de Feuerbach, mas influência de sua formação filosófica. Apenas em 1845 que Marx abandonaria o uso de conceitos eminentemente filosóficos, como é o caso do conceito de “essência”, no sentido feuerbachiano. Uma leitura síncrona desses momentos pode suscitar algum engano acerca do caráter do trabalho e da *práxis*. A tendência foi que, nos anos seguintes, com o desenvolvimento de sua ciência social, Marx foi abandonando o uso de conceitos eminentemente filosóficos em seu sentido abstrato, dando lugar para formulações históricas mais concretas.

Nesse sentido, n’*A ideologia alemã*, vemos uma evolução significativa na exposição do materialismo histórico e dialético. Os argumentos envolvendo alguma noção de essencialidade dão lugar à concretude da *práxis* no interior da dinâmica social, por meio da divisão do trabalho no interior de formas de propriedade. Um bom exemplo é o momento¹⁶² onde é exposto o desenvolvimento da divisão do trabalho na sociedade civil, desde a identificação dos artesãos com seu trabalho, que formaram as corporações, passando pela separação entre produção e comércio, o intercâmbio entre diferentes localidades, com a exportação das forças produtivas alcançadas como garantia de sua existência, até o nascimento da manufatura, com o surgimento da relação entre trabalhador e capitalista. Marx, assim, com sua exposição, vai tecendo a dinâmica do movimento dialético social, onde cada mudança de força produtiva alteraria as relações de produção.

¹⁶²MARX, ENGELS, 2007, p.52-61.

Em um momento anterior d'*A ideologia alemã*, Marx deixa bem clara sua distinção de Feuerbach em relação ao conceito de essência. Para Feuerbach, a essência seria igual à existência, o objeto material do ser. Marx, por sua vez, conceberá o ser como algo distinto da essência. O ser, para Marx, se dará conforme sua atividade material inserida num desenvolvimento histórico. A essência, concebida por Marx não como coisa fixa, mas como um elemento em movimento, não apenas não se confundiria com a existência, mas poderia até contradizê-la.

[...] lembremos a passagem¹⁶³ da *Filosofia do futuro* onde ele [Feuerbach] afirma que o ser de uma coisa ou do homem é, ao mesmo tempo, sua essência, que as determinadas condições de existência, o modo de vida e a atividade de um indivíduo animal ou humano são aquilo em que sua “essência” se sente satisfeita. Toda exceção é, aqui, expressamente concebida como um infeliz acaso, como uma anormalidade que não se pode mudar. Quando, portanto, milhões de proletários não se sentem de forma alguma satisfeitos em suas condições de vida, quando seu “ser” não corresponde em nada a sua “essência”, então, de [acordo] com a passagem citada, trata-se de um infortúnio inevitável que deve ser suportado tranquilamente. [...] Feuerbach, em tais casos, nunca fala do mundo humano, mas sempre se refugia na natureza externa e, mais ainda, *na* natureza ainda não dominada pelos homens. Mas cada nova invenção, cada avanço feito pela indústria, arranca um novo pedaço desse terreno, de modo que o solo que produz os exemplos de tais proposições feuerbachianas restringe-se progressivamente. (MARX, ENGELS, 2007, p.46, nota a)

Ou seja, identificar universalmente as condições de existência com a satisfação de uma essência, seria normalizar uma existência alienada, como a dos proletários. Sua existência alienada não seria um “infeliz acaso”, mas uma construção histórica que fundamenta todo o modo de produção alienado. Não compreender essa condição específica e sempre se remeter a uma natureza intocada pela indústria, contribuiria para a crítica de Marx ao materialismo sensualista feuerbachiano, que não conceberia as especificidades da atividade humana dentro de um processo histórico. Essa distinção feita por Marx entre essência e existência é útil para compreendermos o processo de surgimento da alienação. A atividade do trabalho, como vimos, é, para Marx, a atividade *essencial* do ser humano, por ser a atividade fundamental para sua existência. Porém, o trabalho, mesmo sendo uma atividade de produção social, não seria realizada, no capitalismo, em vista do desenvolvimento social, mas da propriedade privada. Ou seja, a realidade do trabalho, e com ela, a *existência* dos seres humanos no capitalismo, não corresponderia à essência dessa atividade. Essa distinção entre essência e existência também

¹⁶³Ver: Cf. supra, p.47.

dará o imperativo para a transformação da realidade, a supressão da alienação, visto que os trabalhadores teriam alternativas à sua realidade alienada. Ela não seria sua essência, definitiva e inalterável.

O sistema capitalista produz uma essência humana alienada, porém o fato desse sistema determinar a existência humana seria apenas um fator conjuntural, que poderia ser supressão com as condições materiais devidas. A essência não seria um conceito estático na teoria marxiana, mas estaria sempre em movimento, com os seres humanos transformando os fundamentos de sua existência a partir das contradições contidas nela mesma. Uma dinâmica histórica processual como a descrita por Marx, com o movimento determinado pela supressão dos elementos contraditórios da realidade, permite que entendamos esse movimento de contradição justamente em relação a uma contradição entre *essência*, fundamento da *práxis* de alguma atividade social, e suas condições de existência.

Nesse raciocínio, podemos entender essa interação dialética como o essencial representando uma particularidade e o existencial como a totalidade social. Em todas as suas passagens em que expõe os movimentos de supressão e passagem histórica, Marx nunca expõe esse movimento como a substituição de uma totalidade social por outra sem antes apontar uma contradição entre uma particularidade com seu todo. A questão na análise do materialismo histórico e dialético é compreender o fundamento essencial, histórico-social, de determinada particularidade que está em contradição com a totalidade social. Entender as categorias do Estado moderno, do trabalho, do dinheiro, das classes sociais, na sua constituição histórica e material, dentro da totalidade da sociedade, também constituída histórica e materialmente. Por isso é importante também, na perspectiva marxiana, compreender a totalidade. O grande avanço de Marx a partir de 1844 e que vai se consolidar a partir de 1845 e se desenvolver no restante de sua teoria, será sua concepção de que as colisões históricas teriam origem na contradição particular entre forças produtivas e as formas de intercâmbio na totalidade social:

Essa contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio, que, como vimos, ocorreu várias vezes na história anterior sem, no entanto, ameaçar o seu fundamento, teve de irromper numa revolução em que a contradição assumiu ao mesmo tempo diversas formas acessórias, tais como totalidade de colisões, colisões entre classes distintas, contradição da consciência, luta de ideias, luta política, etc. De um ponto de vista limitado, pode-se isolar, então, uma dessas formas acessórias e considerá-la como a base dessas revoluções [...]

De acordo com nossa concepção, portanto, todas as colisões na história têm sua origem na contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio. (Idem, 2007, p.61)

Marx está falando nesse trecho de uma mudança revolucionária na sociedade, mais especificamente, a sociedade capitalista. É interessante notar que essa mudança na totalidade do sistema tem seu epicentro, sua base, na produção humana, que carregaria a contradição entre forças produtivas e formas de intercâmbio. O importante agora é notar que existe essa relação entre uma contradição particular com uma totalidade e a ligação entre essa relação e a distinção entre essência e existência, já que a existência para Marx seria o resultado das particularidades na totalidade social, e não existiria uma essência humana estática, somente o desenvolvimento humano a partir de uma *práxis* social no interior de um movimento histórico. A contradição, assim, se daria entre a base de uma *práxis* social particular e a totalidade social. No caso do capitalismo, entre o trabalho, com base na propriedade privada, e o seu produto social, a sociedade capitalista formada com esse trabalho alienado.

Outro conceito que não é estático na teoria marxiana, e que teria sua origem na bagagem filosófica do autor, é o conceito de “natureza humana”. Assim como o conceito de “essência”, o ser humano não teria uma natureza inerente que o faria ser o mesmo através da história. Assim como todos os seus conceitos, o conceito de natureza humana também estaria em movimento, sendo um discurso da representação das condições de vida do ser humano. Mézáros afirma que, com suas discussões econômicas, Marx “questiona radicalmente a explicação da *natureza humana* dada pelos economistas políticos” (MÉZÁROS, 2006, p.135). Ao contrário dos economistas políticos, que abstrairiam o ser humano das outras esferas da vida e o submeteria ao desenvolvimento da propriedade privada, Marx considera o ser humano inserido em sua totalidade, com suas esferas ética, jurídica, política, religiosa, econômica, etc., se relacionando para formar essa totalidade, que não seria inerente, mas uma construção social.

Um dos postulados morais mais importantes dos economistas políticos liberais para justificar a concorrência capitalista e a subjugação dos trabalhadores ao desenvolvimento da propriedade privada é um suposto “egoísmo humano” como fator decisivo nas interações humanas. Marx rejeita essa noção de ser humano como essencialmente egoísta porque rejeita a noção de uma natureza humana fixa. Para o filósofo, não há natureza humana, nem egoísta nem altruísta. O ser humano se constituiria a partir de sua própria atividade social, e com ela se transformaria. Para compreender adequadamente isso, não podemos esquecer que a concepção marxiana é uma concepção onde o ser humano se constituiria pela sua *práxis* social, com suas atividades em constante movimento através da história.

[Marx] nega que o homem seja um ser essencialmente *egoísta*, porque não aceita algo como uma natureza humana *fixa* (e, na realidade, não aceita nada

fixo). Na visão de Marx, o homem não é, por natureza, nem egoísta nem altruísta. Ele *se torna*, por sua própria atividade, aquilo que é num determinado momento. E assim, se essa atividade for transformada, a natureza humana hoje egoísta se modificará, de maneira correspondente. (Idem, p.137, grifos do autor)

Essa atividade humana, material e social, é a reprodução da vida humana pela *práxis*. Através da história, a *práxis* é a referência última para a dinâmica de significação e transformação do ser humano. Ou seja, não haveria uma condição humana anterior ao seu processo histórico, inerente e que serviria como fundamento do próprio processo, nem como atividade nem como constituição interna. O fato do ser humano ter se constituído pela atividade produtiva é ela mesma uma construção histórica que pode mudar, dependendo das transformações que a sociedade humana tome. Ou seja, a *práxis* só muda através da própria *práxis*. E como historicamente o ser humano teria se constituído através de sua sociabilidade, é nessa perspectiva que a natureza humana – se quisermos ainda usar esse termo com as ressalvas já feitas – se modificará. É no âmbito do conjunto de suas relações sociais – relações essas que já constituem uma *práxis* - que seu ser se constitui e é apenas em relação a esse âmbito que Marx pensa numa “natureza humana”, um desenvolvimento humano historicamente construído.

As *Teses sobre Feuerbach* de 1845 são um atestado da superação feita por Marx das categorias feuerbachianas, como “gênero”, que compreendida como a essência humana, seria uma “generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos *de modo natural*” (MARX, ENGELS, 2007, p.534, grifos do autor). Em distinção a Feuerbach, Marx vai apontar como a essência humana o *conjunto das relações sociais*¹⁶⁴. As *Teses sobre Feuerbach* é um atestado de superação da perspectiva do materialismo sensualista em prol da perspectiva do materialismo histórico e dialético, com sua noção de união entre teoria e prática na *práxis* revolucionária. A essência da vida social seria a *práxis* produtiva. Dela derivaria a alienação humana, que não seria supracumida apenas com a teoria, por meio da consciência, mas na união com a prática social, que munida com a consciência histórica de sua condição social, poderia libertar a humanidade de sua alienação com uma *práxis* revolucionária.

[8]Toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática.

[9]O máximo a que chega o materialismo contemplativo, isto é, o materialismo que não concebe o sensível como atividade prática, é a contemplação dos indivíduos singulares e da sociedade burguesa.

¹⁶⁴“Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais.” (Idem)

[10]O ponto de vista do velho materialismo é a sociedade burguesa; o ponto de vista do novo é a sociedade humana, ou a humanidade socializada.

[11]Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo. (Idem, p.534-535, grifos do autor)

A tese 11 resume muito bem esse movimento que a teoria marxiana faz em relação não só ao materialismo feuerbachiano, mas também em relação ao idealismo hegeliano. Aqui não haveria uma defesa de uma nova atitude filosófica, mas a *superação* do ponto de vista *meramente* filosófico em prol de um ponto de vista histórico-social, que abarque a totalidade dessa realidade no interior da própria *práxis* social, e não numa abstração teórica alienada dessa *práxis*. Já então a relação entre teoria e prática seria estreita para Marx. Uma abstração alienante como a religião revelaria uma alienação material. Da mesma forma, uma *práxis* que se mostrasse comprometida a intervir na realidade com o fim de libertar o ser humano das suas condições de alienação, deveria vir acompanhada de uma teoria libertária correspondente.¹⁶⁵ Assim, o movimento operário seria a realização material de toda supressão da alienação realizável pela filosofia, assim como a ciência do proletariado, fundada por Marx e Engels, seria a representação dessa *práxis* revolucionária dos trabalhadores.

Dessa forma, a teoria revolucionária marxiana se revela como o ápice do seu sistema, já que reúne em si as categorias de essência, liberdade e *práxis*. A revolução dos trabalhadores seria uma libertação não só dessa classe, mas de toda a sociedade, do domínio da propriedade privada, da causa da alienação humana. Consequentemente, a classe burguesa, detentora dos meios de produção, seria dissolvida e com ela o sistema capitalista deixaria de existir. Em seu lugar, uma sociedade onde sua produção se daria como uma atividade produtiva universal, de acordo com a potencialidade que a atividade produtiva se destinaria em sua essência social historicamente construída. Percebe-se aqui o movimento de parcialidade em direção à totalidade e de identidade entre essência e existência. A revolução comunista, tal como exposta por Marx, libertaria a humanidade dos seus complexos alienantes e instituiria sua autodeterminação como *práxis* social.

A teoria da alienação mostra-se, assim, como a base da teoria marxiana do período, e a teoria da revolução, o seu cume. É na teoria da alienação que os aspectos fundamentais da problemática da liberdade humana, da relação entre essência e existência, assim como a relação entre teoria e prática vão aparecer. Afirmar isso não é afirmar, é claro, que a teoria marxiana pode ser separada entre teoria da alienação e teoria da revolução como se fossem duas coisas

¹⁶⁵Como bem resumiria Lênin: “Sem teoria revolucionária não pode haver também movimento revolucionário” (LÊNIN, 1997, p.17).

distintas. Elas se complementam, pois, ambas têm o mesmo objeto: a sociedade de classes do sistema capitalista. Ambas repousam sobre os fundamentos da gênese social humana, formada pelo tríptico ser humano, natureza e indústria, que se condicionariam dialeticamente. Essa é a condição de reprodução social tal como construído pelo ser humano na sua história através das suas possibilidades materiais. A alienação humana e a necessidade de supressão dessa alienação via revolucionária seria uma conjuntura histórica que faria parte do desenvolvimento histórico da humanidade.

Meu objetivo até aqui não foi expor detalhadamente os conceitos de essência, liberdade e *práxis* na obra de Marx. Tal tarefa renderia outro trabalho, de muito mais fôlego que esse. Meu objetivo até aqui foi expor esses três conceitos dentro da produção do “jovem Marx”, me atendo exclusivamente no que eles contribuem para compreender a teoria da alienação e as discussões que ela envolve. Na exposição feita nesta seção, muitos dos pontos expostos no decorrer deste trabalho retornaram. Isso porque o objeto deste trabalho é uma produção teórica que muitas vezes não se preocupou em expor seus pontos em tópicos bem distintos, consistindo outras vezes de manuscritos que não foram redigidos para publicação. Tanto a concepção de mundo quanto a filosofia de Marx são holísticas. Por isso, falar de alienação também é falar de essência, de existência, de teoria, de *práxis*, de liberdade, e, conseqüentemente, de revolução.

4. A SUPRASSUNÇÃO DA ALIENAÇÃO

Vimos, até agora, a contribuição hegeliana e feuerbachiana para o tema da alienação humana e a apropriação de Marx desse conceito no contexto religioso e político. Vimos também a inflexão no pensamento de Marx em 1844 e como a sua apropriação crítica dos conceitos da economia política o ajudaram com sua dinâmica entre trabalho alienado e propriedade privada para a produção de uma realidade alienada. Para logo depois vemos como o conceito de alienação se situa no contexto de rompimento com a filosofia feuerbachiana e fundamentação do materialismo histórico e dialético no período de 1845-1847, por meio da sua noção de desenvolvimento histórico, ideologia e da tríade essência, liberdade e *práxis*. Agora veremos mais de perto outro conceito importante para a teoria da alienação de Marx: o conceito de suprassunção [*Aufhebung*]. Exporei esse conceito na sua relação com a noção de negação revolucionária das condições materiais alienantes e através da perspectiva da luta de classes.

4.1 REVOLUÇÃO PELA NEGAÇÃO DA NEGAÇÃO

A propriedade privada *material*, imediatamente *sensível*, é a expressão material sensível da vida *humana alienada*. O seu movimento – a produção e o consumo – é a revelação *sensível* do movimento de toda a produção até aqui, i. é., realização ou realidade do homem. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte, etc. são apenas modos *particulares* da produção e caem sob a sua lei universal. A superação positiva [*Aufhebung*]¹⁶⁶ da *propriedade privada* como apropriação da vida *humana* é, por isso, a superação positiva de toda a alienação, portanto o regresso do homem, a partir da religião, família, Estado, etc., à sua existência *humana*, i. é., *social*. (MARX, 2015, p.345, grifos do autor)

No trecho acima, de 1844, já se encontra a noção geral de suprassunção (*Aufhebung*) da alienação humana na teoria marxiana. A propriedade privada seria a apropriação da vida humana, da totalidade da vida social, ou seja, as demais esferas humanas cairiam na lei universal do seu movimento de produção e consumo. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte e as demais esferas da vida humana seriam produzidas de acordo com o movimento de produção e consumo da propriedade privada. Por isso que o desenvolvimento da propriedade através da história teria sido acompanhado pelo desenvolvimento dessas outras esferas. Isso não seria um acaso, mas uma relação recíproca entre o modo de produção da sociedade e suas

¹⁶⁶De acordo com o original, disponível em: https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1844/oek-phil/3-2_prkm.htm.

esferas. Essa relação estaria na razão de uma universalidade com suas particularidades. O modo de produção da propriedade privada seria o movimento da totalidade da produção social, e religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte, etc., seriam suas formas de produção particulares.

O modo como uma obra de arte é produzida, por exemplo, não somente emularia o modo de produção e consumo da propriedade privada, mas o confirmaria. Nesse caso, assim como nos outros, a obra de arte não seria uma necessidade básica do ser humano, mas secundária. Porém, não é por isso que ela não estaria inserida dentro da lógica de produção social da propriedade privada. Ela faria parte dela enquanto uma existência particular inserida na totalidade do modo de produção. Cada esfera particular se movimentaria de uma forma distinta na universalidade da produção alienada. O Estado como mediador institucional de segunda ordem, mediaría a relação alienada entre os indivíduos, assim como a religião, que também mediaría a relação alienada entre os indivíduos, porém no campo ideológico.¹⁶⁷ Cada um seria um modo particular da produção que cairia sob a lógica da produção da existência humana. Dessa maneira, a alienação não poderia ser suprassumida nas suas formas particulares isoladas, mas na sua universalidade:

A superação [suprassunção]¹⁶⁸ (*Aufhebung*) da autoalienação faz o mesmo caminho que a autoalienação. Considera-se primeiro a *propriedade privada* apenas no seu lado objetivo -, mas, contudo, o trabalho como sua essência. A sua forma de existência é por isso o *capital*, que é de suprimir “como tal”. [...] o *modo particular* do trabalho – enquanto trabalho nivelado, parcelado e por isso não livre – é apreendido como a fonte da *nocividade* da propriedade privada e da sua existência alienada do homem [...] O *comunismo* é, por fim, a expressão positiva da propriedade privada superada (*aufgehoben*); antes de tudo, a propriedade privada *universal*. (Idem, p.341, grifos do autor)

Dessa forma, a suprassunção da autoalienação – ou seja, da alienação autoimposta pelo ser humano com sua produção – só poderia ser feita a partir da origem dessa autoalienação. O trabalho seria a atividade essencial pela qual o ser humano produz sua existência. A existência que o trabalho produz sob a propriedade privada é o capitalismo. Assim, o que deve ser suprassumido, dentro dessa perspectiva, é o capitalismo “como tal”, a produção humana não em seu caráter essencial, mas em sua existência historicamente determinada como capitalismo. Como o trabalho alienado é sua atividade essencial – tanto por ser produto quanto por produzir

¹⁶⁷“A alienação religiosa como tal processa-se apenas na região da *consciência*, do interior humano” [...] (Idem, p.345).

¹⁶⁸Na tradução adotada neste trabalho.

a propriedade privada – é o seu modo particular no capitalismo que deveria ser suprassumido. O comunismo, conclui Marx, seria a expressão da suprassunção da propriedade privada, portanto, o modo de existência da essência do trabalho não alienado.

Por isso, a alienação humana não acabaria suprassumindo apenas suas expressões particulares. As instituições, teorias e crenças religiosas alienantes seriam reflexos de uma estrutura social alienada. Na teoria marxiana, teoria e prática viriam juntas, por isso não haveria uma teoria que não refletisse, de alguma forma, a conjuntura histórica e material na qual foi concebida. Dessa maneira, para suprassumir a parcialidade das teorias alienadas, não bastaria simplesmente se trancar num escritório e tentar criar aprioristicamente uma teoria que abrangesse a totalidade social. Essa atitude seria uma atitude alienada dentro de uma sociedade alienada. A única forma de conceber e exercer uma teoria não alienada seria numa sociedade não alienada. Como afirma Mészáros, “em qualquer modelo que possamos ter em mente como nosso ideal de atividade filosófica, sua aplicabilidade dependerá da totalidade da prática social” (MÉSZÁROS, 2006, p.107).

Da mesma forma, não seria possível acabar com o caráter alienante de qualquer instituição social se esta tem como base uma estrutura social alienada. Eliminando um complexo alienante particular, outro surgirá para atender as demandas dessa sociedade alienada. No caso do Estado moderno, mesmo não passando de “um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX, ENGELS, 2010, p.42), acabar com ele não acabaria com esse complexo alienante, pois a burguesia criaria outros meios para gerir seus negócios, que continuariam existindo. Da mesma forma, não resolveria tentar transformar o caráter do Estado sem transformar as relações sociais que o determinam. A política continuaria como um mediador alienante em contradição com a sociedade civil. Contudo, como a sociedade alienada não daria ferramentas para a suprassunção imediata da alienação, a política ainda seria um meio viável para a transformação social, contando que tal medida não se limitasse à esfera política, como aponta Mészáros:

A destruição do Estado capitalista e a eliminação das restrições jurídicas impostas por ele resolveriam o problema [da alienação]? É claro que não, pois de acordo com Marx mesmo a *anulação do Estado* (de qualquer Estado) ainda deixará partes da tarefa [de suprassunção da alienação] sem solução.

Conceber a tarefa de transcendência simplesmente em termos políticos poderia resultar em “fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo”, contra o que Marx deu sua advertência. E isso restabeleceria a alienação sob uma forma diferente.

A grande dificuldade consiste nisso, que a transcendência positiva deve começar com medidas políticas, porque numa sociedade alienada não existem

agentes sociais que possam efetivamente restringir, e muito menos superar, a alienação. (MÉSZÁROS, 2006, p.147, grifo do autor)

Dessa forma, seria muito importante, para a suprassunção da alienação, que as medidas políticas não se limitassem à esfera estritamente política, mas visassem suprassumir as origens reais da alienação, nas relações de produção da vida cuja raiz é o trabalho alienado e a propriedade privada. Além disso, os próprios agentes políticos deveriam ter consciência das limitações da política e compreender que a esfera política em si mesma é uma esfera alienada que deve ser suprassumida no processo, caso contrário o poder político se reafirmará mais uma vez como um complexo alienante.¹⁶⁹ A forma como a política e o Estado burguês se apresentam no regime capitalista seria como mediações historicamente determinadas que positivamente contribuiriam para o desenvolvimento do modo de produção capitalista, mas que, cumprido seu papel, exerceriam seu aspecto negativo, como complexos alienantes, de forma cada vez mais acentuada.

Dessa maneira, para a suprassunção da alienação humana, é importante estarem claros os seguintes pontos:

1. Que a alienação é um fenômeno que abarca a totalidade da produção da vida humana, espiritual e material;
2. Que a suprassunção da alienação não se daria a partir de *qualquer* particularidade social que representaria um complexo alienante;
3. Que a suprassunção da alienação só seria possível com a suprassunção da particularidade social *que lhe dá origem*;
4. Que a alienação tem sua origem prática na produção da existência humana, o trabalho em sua forma alienada sob a propriedade privada;
5. Que a suprassunção da alienação só se daria com a suprassunção prática da propriedade privada;
6. A luta política seria um meio para a suprassunção da propriedade privada; e
7. Com a suprassunção via política da particularidade social que dá origem à alienação, a totalidade dos complexos alienantes, inclusive a política, seria suprassumida.

Esses sete pontos resumem a teoria da alienação de Marx em relação à abrangência da alienação humana, sua origem e método para suprassumi-la. A política, assim como toda a mediação entre indivíduos alienados, parte de uma realidade alienada. Essa realidade está inserida num processo histórico e tudo que concebemos como política é uma mediação oriunda

¹⁶⁹Idem.

desse desenvolvimento de uma realidade alienada. Por isso, ao afirmar que a política seria suprasumida junto com a suprasunção da alienação, isso não quer dizer que a *práxis* social, enquanto organização e manifestação dos indivíduos para transformar a realidade, deixará de existir, pelo contrário. É na sociedade alienada que a *práxis* social em todo seu potencial transformador não existe. No seu lugar, o que existiria seria uma separação antagônica dos indivíduos entre classes e uma luta para que a classe oprimida seja representada no grande jogo político dos proprietários. Seria essa forma da *práxis* alienada, a política, que seria suprasumida.

Em seu lugar, seria instaurada uma *práxis* social que não parte da condição alienada dos indivíduos - como mediadora de sujeitos de classes sociais antagônicas entre si. A propriedade privada seria a negação da essência humana, ou seja, negação da “realização gradual e contínua das *possibilidades* imanentes à humanidade” (HELLER, 2000, p.4). Com a suprasunção da propriedade privada, o ser humano negaria a negação de sua essência, ou seja, se emanciparia das mediações de segunda ordem, que somente visariam o desenvolvimento da propriedade privada em detrimento da realização das possibilidades humanas. Suprasumir a propriedade privada seria a realização da liberdade humana. Ela tiraria do centro da produção da existência humana o desenvolvimento da propriedade privada e poria o desenvolvimento das potencialidades humanas. O ser humano não seria mais o objeto de sua produção, mas seu sujeito; não mais determinado pelo desenvolvimento da propriedade privada, mas o determinante de sua produção social. Nesse sentido, a suprasunção da propriedade privada e, conseqüentemente, da alienação, seria o humanismo levado às últimas conseqüências. Essa sociedade humanista seria o comunismo.

O comunismo como superação positiva da propriedade privada, enquanto autoalienação humana e por isso como apropriação real da essência humana pelo e para o homem; por isso como regresso completo, consciente e advindo dentro de toda a riqueza do desenvolvimento até agora, do homem a si próprio como um homem social, i. é., humano. Esse comunismo é, como naturalismo consumado = humanismo, como humanismo consumado = naturalismo, ele é a verdadeira resolução do conflito do homem com a natureza e com o homem, a verdadeira resolução da luta entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. Ele é o enigma da história resolvido e sabe-se como essa solução. (MARX, 2015, p.344-345, grifos do autor)

Assim, o comunismo seria uma forma social e política de suprasunção da propriedade privada como a negação da negação humana que ela representaria. A autoalienação humana, como um processo histórico de perda do ser humano de suas potencialidades, acabaria. Essa

retomada do humano de suas potencialidades se daria enquanto ser social inserido numa totalidade livre das mediações que antes tinham como fim o desenvolvimento da propriedade privada. As relações alienadas entre o ser humano e a natureza e entre os próprios seres humanos desapareceriam, já que a natureza não estaria submissa ao processo desenfreado da indústria nem os seres humanos estariam divididos em classes. Nesse sentido, o comunismo não seria apenas um movimento político específico, mas uma prática social abrangente. Como aponta Mészáros:

Quando o comunismo se transforma num “humanismo positivo que parte de si mesmo”, deixa necessariamente de ser política. A distinção marxiana crucial está entre o comunismo como *movimento político* – o qual se encontra limitado a uma determinada fase histórica do desenvolvimento humano – e o comunismo como uma *prática social* abrangente. Esse segundo sentido é o que Marx tem em vista, quando escreve que “este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo”. (MÉSZÁROS, 2006, p.148, grifos do autor)

No trecho acima, Mészáros aponta para a distinção entre comunismo como um movimento político e comunismo como uma prática social abrangente. Essa distinção é importante para compreendermos o comunismo como uma luta histórica contra a propriedade privada em dois aspectos: em sua expressão política historicamente específica e em sua expressão historicamente abrangente. A expressão específica se refere aos movimentos nacionais ou internacionais limitados por um período de tempo específico que tem características próprias conforme a sua conjuntura. Já a expressão historicamente abrangente do comunismo se refere a uma luta histórica contra a propriedade privada que abrangeria todos os momentos do desenvolvimento humano desde o surgimento do modo de produção sob a propriedade privada.

Esse movimento histórico contra a propriedade privada teria assumido diversas formas históricas específicas. Toda a luta histórica contra a propriedade privada se daria conforme os modos de produção e relações sociais conjunturais, estando limitada a esses fatores. O comunismo, assim como todo conceito da teoria marxiana, está inserido no movimento histórico da humanidade, se desenvolveu conforme o desenvolvimento humano, e sua expressão dentro da própria teoria marxiana é resultado desse processo histórico. O modo como Marx encara o comunismo se deve à forma como o comunismo se expressava na sua época, assim como as possibilidades de sua efetivação dependiam do campo de possibilidades dessa época, diferente das demais.

Oswaldo Coggiola¹⁷⁰ aponta para o caráter histórico mais abrangente do comunismo ao abordar sua ocorrência dentro da tradição europeia que a teoria marxiana faz parte. Essa tradição teria começado nos grandes levantes contra a aristocracia. Teriam sido designadas paulatinamente de “comunistas” as tendências radicais das revoluções democráticas que reivindicavam condições sociais mais igualitárias. Junto a movimentos específicos contra a propriedade privada, surgiram concepções teóricas derivadas, fundamentando suas lutas como lutas pela democracia e pela liberdade.

Karl Marx viu nessa tendência “o partido comunista verdadeiramente atuante”. Nos seus *Princípios de Comunismo*, anteriores ao *Manifesto*, Engels respondeu assim à pergunta “o que é comunismo?”: “É um sistema segundo o qual a terra deve ser um bem comum dos homens. Cada um deve trabalhar e produzir de acordo com as suas capacidades, e gozar e consumir de acordo com as suas forças”. Diferenciando-o claramente do socialismo, “que deve seu nome à palavra latina *socialis*. Ocupa-se da organização da sociedade e das relações entre os homens. Mas não estabelece nenhum sistema novo: sua ocupação principal é consertar o velho edifício, esconder as suas fissuras, obra do tempo. No máximo, como os fourieristas, pretendem construir um sistema novo acima dos velhos e podres alicerces do chamado capitalismo”. (Idem, p.17-18)

Assim, a teoria marxiana reconheceu a historicidade do comunismo em suas expressões anteriores e reconheceu-se como sua expressão no capitalismo, em distinção a uma noção de “socialismo”, tal como conhecida na época. O socialismo se referia a uma tradição teórica cujo fim seria reorganizar a sociedade e as mediações entre os indivíduos. Ou seja, esse socialismo reformaria a sociedade, não estando interessado em suprasumir a ordem existente e fundar um novo sistema econômico-social. O comunismo, por sua vez, não apenas reformaria a sociedade, mas fundaria um novo sistema econômico-social ao suprasumir a propriedade privada, a base da produção vigente. Vimos que a propriedade da terra é a origem da propriedade privada, sua primeira forma, assim, a comunidade da terra seria sua primeira forma suprasumida.

Os momentos históricos da luta comunista contra a propriedade privada seriam momentos na luta histórica pela democracia e pela liberdade. O registro da passagem de Marx de um democrata radical, com o abandono de quaisquer ilusões liberais, para um comunista, se deu nos artigos dos *Anais Franco-alemães* de 1844.¹⁷¹ Anteriormente, no momento renano, ao polemizar com um jornal alemão que atacava o movimento comunista, Marx defende um exame crítico do comunismo no lugar de ataques superficiais, argumentando que, se o comunismo

¹⁷⁰COGGIOLA, 2010, p.17.

¹⁷¹Como apontam José Paulo Netto (NETTO, 2015, p.18, 24) e Oswaldo Coggiola (COGGIOLA, 2010, p.20).

assume a defesa dos oprimidos, não pode ser condenado sem mais.¹⁷² Nesse momento, Marx ainda não era comunista, mas defendia um exame crítico do movimento antes de condená-lo. Em carta a Arnold Ruge de 1843, Marx chama o comunismo de “abstração dogmática”, afirmando que não tem em mente nenhum comunismo “imaginário ou possível” (MARX, 2010, p.71). Já no ano seguinte, afirma:

[...] todo o movimento da história, quer como seu [do comunismo] ato de *geração real* – seu ato de nascimento da sua existência empírica -, quer também para a sua consciência pensante, é o movimento *sabido e concebido* do seu *dever* [...]. Que no movimento da *propriedade privada*, precisamente da economia, todo o movimento revolucionário encontra tanto a sua base empírica quanto teórica, disso é fácil de reconhecer a necessidade (*Notwendigkeit*). A propriedade privada *material*, imediatamente *sensível*, é a expressão material sensível da vida *humana alienada*. [...] A superação da propriedade privada é por isso a completa *emancipação* de todos os sentidos e qualidades humanas; mas ela é essa emancipação precisamente pelo fato de esses sentidos e qualidades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. (MARX, 2015, p.345, 350, grifos do autor)

Marx reconhece o comunismo, tanto no seu ato de geração real, ou seja, em sua existência empírica historicamente determinada, quanto em suas formas na consciência, o pensar e conceber dessa luta real, como um devir histórico. Esse devir se expressaria na oposição dos movimentos revolucionários à base material da vida humana alienada, a propriedade privada. Por isso, a luta desses movimentos seria uma luta de emancipação humana da alienação causada pela propriedade privada. Uma luta histórica pela negação da negação que a propriedade privada representaria para a humanidade. Sua suprassunção representaria, assim, um apoderar das qualidades e sentidos humanos submissos, feitos objetos do desenvolvimento da propriedade privada. Porém, apesar da luta comunista contra a propriedade privada ser uma luta histórica abrangente, ela não representaria uma finalidade para a história:

O comunismo é a posição como negação da negação, por isso o momento *real*, necessário para o próximo desenvolvimento histórico, da emancipação e recuperação humanas. O *comunismo* é a figura necessária e o princípio enérgico do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o final (*Ziel*) do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana. (Idem, p.359, grifos do autor)

Ou seja, o comunismo, como a negação da negação da propriedade privada, inauguraria um novo período histórico, onde a história humana não se limitaria mais por uma configuração

¹⁷²Idem, p.20, nota 9.

social a serviço do desenvolvimento da propriedade privada em detrimento ao desenvolvimento da humanidade. Nesse novo período histórico, as mediações de segunda ordem que alienariam os seres humanos entre si, da natureza, de sua atividade produtiva e de sua humanidade, não existiriam mais, pois não haveria mais o pressuposto material que lhes fundamentariam. Esse seria um novo período histórico para a humanidade, com a produção humana sem a propriedade privada, não o fim da história humana. Assim como a origem da propriedade privada não significou o fim da história humana, mas uma nova etapa dela.¹⁷³ Acreditar que não seria possível uma história sem a propriedade privada seria a expressão de um ponto de vista tão alienado que o critério para a história humana não seria mais o próprio ser humano, mas a propriedade privada.

Podemos retomar aqui o argumento do final da última seção do segundo capítulo deste trabalho. Nele, foi exposta uma necessidade ontológica do ser humano de suprasumir a propriedade privada, visto que seu aspecto negativo como produtor de complexos alienantes suplantaria o seu aspecto histórico positivo, possibilitar o desenvolvimento humano. Em seus diversos momentos históricos, a propriedade privada possibilitou mediações que desenvolveram a vida humana em seus aspectos materiais e espirituais. Os complexos alienantes das mediações de segunda ordem, apesar de significarem objetivações hostis ao ser humano, ainda possibilitavam o seu desenvolvimento. Porém, com o desenvolvimento da propriedade privada, essas objetivações hostis teriam se acentuado ao ponto de ameaçarem a própria existência da humanidade.

A forma histórica da propriedade privada que teria assumido essa feição tão antagônica ao ser humano seria o capitalismo. Nesse sistema econômico, a atividade produtiva sob a propriedade privada teria produzido tantos complexos alienantes, tantas objetivações hostis ao ser humano, que, para continuar existindo e se desenvolvendo, seria uma necessidade o ser humano suprasumir a propriedade privada e formar novas mediações para um outro modo de produção de sua existência. Por isso que a suprasunção da alienação não poderia se limitar apenas à esfera política da sociedade, pois essa esfera é apenas uma parcialidade da sociedade capitalista, e a alienação ocupa a universalidade social, todas as esferas de produção da vida espiritual e material. Seria praticamente ingênuo e teoricamente contraditório esperar que uma

¹⁷³Ou seja, na transição do comunismo primitivo na pré-história para o regime da propriedade privada na história escrita (MARX, ENGELS, 2010, p.40, nota 2). Engels expõe com mais detalhes esse momento na sua obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*.

parcialidade realizasse uma universalidade.¹⁷⁴ Por isso Marx pensa a supressão da alienação a partir de um ponto parcial, político, em direção ao universal.

O comunismo, dentro da teoria marxiana, não deve ser encarado como uma imposição política, parcial, frente à universalidade social, mas uma necessidade historicamente determinada oriunda da universalidade social, capaz de atender a essa demanda histórica pela supressão da propriedade privada e pela emancipação humana da alienação. Para compreender de que forma se daria essa emancipação humana da alienação, é necessário primeiro compreender como se daria essa supressão da propriedade privada pelo comunismo. O conceito de *Aufhebung* é mais um conceito, assim como *Entfremdung* e *Entäusserung*, oriundo da filosofia hegeliana e que Marx se apropriou criticamente. Em Hegel, *Aufhebung* ou *Aufheben*, seria um movimento triplo que carregaria em si igualmente três significados: negar, conservar e elevar. O autor usa *Aufhebung* tanto em relação a conceitos quanto a coisas. Assim, os conceitos de *ser* e *nada* seriam supressumidos em *ser determinado*, e estágios iniciais de um processo temporal de desenvolvimento seriam supressumidos em estágios superiores:

Os estágios iniciais de um processo temporal de DESENVOLVIMENTO são supressumidos nos estágios posteriores: por exemplo, as filosofias mais antigas são destruídas e preservadas na filosofia de Hegel. (As nossas primeiras crenças, poderíamos dizer, são supressumidas em nossas subsequentes e mais ponderadas crenças, ou os nossos primeiros rascunhos supressumidos no texto final.) A supressão de um conceito na Lógica é compatível com a sua disponibilidade para aplicação a tipos inferiores de entidades: por exemplo, o mecanismo é supressumido na TELEOLOGIA, mas permanece aplicável ao sistema solar. Mas as fases supressumidas de um processo temporal são usualmente recuperáveis de um modo análogo. (INWOOD, 1997, p.382)

Como afirma a citação acima, a supressão seria um movimento para o desenvolvimento processual de categorias, onde categorias ou entidades inferiores seriam supressumidas para superiores, resumindo, nesse movimento, a dinâmica processual do desenvolvimento da própria filosofia. Em seguida, é apontado como Hegel combinaria frequentemente a supressão lógica de um conceito com a supressão física de uma coisa.¹⁷⁵ Por isso, o conceito de supressão é muito importante para compreendermos a filosofia da história de Hegel. O processo histórico, para Hegel, envolveria um desenvolvimento processual de conceitos efetivadas na realidade, uma concepção idealista da história onde as

¹⁷⁴MÉSZÁROS, 2006, p.148.

¹⁷⁵Idem.

consciências dos indivíduos e sua realidade se desenvolveriam nesse processo de desenvolvimento conceitual.

Já vimos, nos capítulos anteriores, algumas diferenças entre a filosofia hegeliana e a marxiana. A preocupação de Marx vai ser com a supressão prática da alienação humana. Isso é o que lhe diferenciou, no início de sua abordagem teórica, da abordagem hegeliana e feuerbachiana. A supressão da alienação não poderia se dar na consciência, pois a consciência seria apenas uma representação da alienação real, material, e sua supressão só poderia se dar com a supressão das condições materiais que a sustenta. O pilar da alienação estrutural, a propriedade privada, teria que ser supressa, assim como o antagonismo entre proprietários e trabalhadores. Só assim uma sociedade livre de seus complexos alienantes e teorias alienadas poderia surgir. A teoria e luta revolucionária de Marx pelo comunismo pode ser vista, assim, como uma luta para supressar a alienação humana.

As proposições teóricas dos comunistas não se baseiam, de modo algum, em ideias ou princípios inventados ou descobertos por este ou aquele reformador do mundo.

São apenas a expressão geral das condições efetivas de uma luta de classes que existe, de um movimento histórico que se desenvolve diante dos olhos. A abolição das relações de propriedade que até hoje existiram não é uma característica peculiar e exclusiva do comunismo.

Todas as relações de propriedade têm passado por modificações constantes em consequência das contínuas transformações das condições históricas. [...] O que caracteriza o comunismo não é a abolição da propriedade em geral, mas a abolição da propriedade burguesa. (MARX, ENGELS, 2010, p.51-52)

O comunismo não seria uma proposição teórica inventada pela teoria marxiana. A supressão da propriedade privada pelo comunismo não seria a conclusão de um movimento lógico filosófico apriorístico, mas sim um movimento histórico expressado em diversos momentos da história contra a propriedade privada. A teoria marxiana apenas teria dado um sentido para esse movimento histórico já existente. Durante toda a história da humanidade, o caráter da propriedade seria mutável. Da propriedade comunal para a propriedade privada, da propriedade privada feudal para propriedade privada burguesa, por exemplo.¹⁷⁶ Já seria próprio da história o desenvolvimento humano estar acompanhado de transformações nas relações de propriedade. A abolição de propriedade que caracterizaria o comunismo seria especificamente a burguesa, a propriedade privada vigente, não a propriedade em geral, pois mesmo quando ela

¹⁷⁶A Revolução Francesa seria um exemplo de abolição da propriedade feudal em proveito da propriedade burguesa (Idem, p.52).

deixasse de ser privada e passasse a ser comum a toda a sociedade, não deixaria de ser uma propriedade.

Para a suprassunção da propriedade privada pelo comunismo carregar o sentido triplo que a suprassunção tem na filosofia hegeliana, ela precisaria carregar em si os três movimentos **conservação, negação e elevação**. Aqui me refiro não à ocorrência de suprassunção [*Aufhebung*] em apenas um desses sentidos, mas na ocorrência desses três sentidos num mesmo movimento. Mesmo que o método de suprassunção se diferencie de uma filosofia para outra – em Hegel como um processo gnosiológico e em Marx como um processo revolucionário das condições materiais – esse triplo movimento em relação ao objeto permaneceria. Assim, para esse triplo movimento da suprassunção acontecer, o ato revolucionário do comunismo de negação da negação da propriedade privada deveria ser uma conservação, uma negação e uma elevação dela. Há um trecho do *Manifesto Comunista* que poderá nos ajudar a entender melhor como se daria essa suprassunção da propriedade privada burguesa pelo comunismo:

[...] os comunistas podem resumir sua teoria numa única expressão: supressão [*Aufhebung*]¹⁷⁷ da propriedade privada.

[...] o trabalho do proletário, o trabalho assalariado, cria propriedade para o proletário? De modo algum. Cria o capital, isto é, a propriedade que explora o trabalho assalariado e que só pode aumentar sob a condição de gerar novo trabalho assalariado, para voltar a explorá-lo. [...]

Ser capitalista significa ocupar não somente uma posição pessoal, mas também uma posição social na produção. O capital é um produto coletivo e só pode ser posto em movimento pelos esforços combinados de muitos membros da sociedade, em última instância pelos esforços combinados de todos os membros da sociedade.

O capital não é, portanto, um poder pessoal: é um poder social. (Idem, p.52, grifo meu)

No primeiro trecho, os autores resumem o comunismo como uma *Aufhebung* da propriedade privada. O resto da citação é fundamental para compreendermos como se daria essa suprassunção da propriedade privada. A relação entre trabalho assalariado, propriedade privada e capital é bem próxima. Já vimos na segunda seção do segundo capítulo que o trabalho alienado produz a propriedade privada e vice-versa. O capital seria a forma dessa propriedade privada burguesa que reproduz essa relação de alienação e exploração do trabalho. O capital, a propriedade privada burguesa, não seria meramente uma propriedade pessoal do burguês, independente da produção social. Ela é a produção social, de forma que, para se desenvolver, ela necessita dos esforços combinados de toda a sociedade. O capital, a propriedade privada

¹⁷⁷Conforme o original, disponível em: <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/2-prolkomm.htm>.

burguesa, não seria um poder pessoal do burguês, mas um poder social, gerado pela sociedade e cuja reprodução depende inteiramente dela. Em seguida, os autores resumem como se daria esse movimento de suprassunção da propriedade privada burguesa pelo comunismo:

Assim, quando o capital é *transformado em propriedade comum*, pertencente a todos os membros da sociedade, não é uma propriedade pessoal que se transforma em propriedade social. O que se transformou foi o *caráter social da propriedade*. Esta *perde seu caráter de classe*. (Idem, p.53, grifos meus)

Os três trechos em negrito itálico destacam os momentos da suprassunção da propriedade privada pelo comunismo conforme os três significados hegelianos:

- 1. CONSERVAÇÃO: *Caráter social da propriedade;***
- 2. NEGAÇÃO: *Seu caráter de classe;***
- 3. ELEVAÇÃO: *Transformação em propriedade comum.***

Assim, nesse movimento triplo de suprassunção, o comunismo conservaria o caráter social da propriedade privada burguesa, negando seu caráter burguês e a elevando à propriedade comum. Por isso foi muito importante compreender anteriormente a propriedade privada burguesa, o capital, não como um poder pessoal do burguês, mas como um poder social. O caráter contraditório do capital seria ter esse caráter social, mas a serviço de uma particularidade, a acumulação burguesa pelo desenvolvimento da propriedade privada. O comunismo negaria esse caráter de classe da propriedade, transformando a propriedade privada em uma propriedade comum. A transformação aqui não seria retirar um poder pessoal de um indivíduo e transferi-la para toda a sociedade, mas de recuperar à sociedade um poder que é dela e que é apropriada pelo burguês.

As consequências dessa suprassunção da propriedade privada burguesa seria a negação da negação que ela representaria para o ser humano, a negação das qualidades humanas que permitem seu desenvolvimento. Negando essa negação da propriedade privada, o comunismo estaria negando todas as mediações de segunda ordem que sustentariam a alienação humana. E é numa relação de negação aos complexos alienantes do capitalismo que Marx pensa o comunismo. A apropriação pessoal dos produtos do trabalho seria mantida, por ser necessária à vida humana, mas sem gerar o lucro líquido que permitiria a exploração do trabalho, o trabalho alienado.¹⁷⁸ Nesse caso, seria o caráter alienado da apropriação pelo trabalho que seria suprassumida pelo comunismo, assim como a liberdade de comércio – única liberdade respeitada pelo capitalismo – e as demais relações capitalistas de produção.

¹⁷⁸Idem, p. 53.

Não pretendemos de modo algum abolir essa apropriação pessoal dos produtos do trabalho, indispensável à manutenção e à reprodução da vida humana – uma apropriação que não deixa nenhum lucro líquido que confira poder sobre o trabalho alheio [*fremde Arbeit*]¹⁷⁹. Queremos apenas suprimir [*aufheben*] o caráter miserável dessa apropriação [...]

É a supressão [*Aufhebung*] dessa situação que a burguesia chama de supressão [*Aufhebung*] da individualidade e da liberdade. E com razão. [...] Por liberdade, nas atuais relações burguesas de produção, compreende-se a liberdade de comércio, a liberdade de comprar e vender. Mas, se o tráfico desaparece, desaparecerá também a liberdade de traficar. [...]

O comunismo não priva ninguém do poder de se apropriar de sua parte dos produtos sociais; apenas suprime o poder de subjugar o trabalho de outros por meio dessa apropriação. (Idem, p.53-54)

Nos trechos acima fica claro o caráter do comunismo enquanto negação do modo de produção alienado sob a propriedade privada burguesa. Nem o trabalho nem a apropriação dos produtos do trabalho seriam abolidos no comunismo, mas a mediação que permite o trabalho alienado. A liberdade que o comunismo negaria seria a liberdade do comércio, pois no capitalismo, o comércio é uma mediação de segunda ordem tanto produto quanto reproduzidor da atividade produtiva alienada. Ao mesmo tempo que o intercâmbio entre mercadorias no capitalismo permite a compra de produtos adquiridos pelo trabalho alienado, permite que o próprio trabalhador vire uma mercadoria submetida às leis de mercado. O que aqui está em jogo é a relação alienada entre o ser humano e a economia capitalista, a inversão entre sujeito e objeto onde o trabalhador vira um objeto determinado pelo mercado. Ou seja, no capitalismo, a liberdade econômica significaria a liberdade do capital, não a liberdade humana. É esse complexo alienante que o comunismo nega ao negar a propriedade privada burguesa.

Suprassumida a propriedade privada burguesa, as atividades práticas e teóricas do ser humano continuariam existindo, porém com outras configurações. As noções de liberdade, cultura, direito, etc. do regime capitalista seriam, como toda ideologia, produtos das relações de produção e de propriedade burguesa.¹⁸⁰ Suprassumidas as relações de produção e de propriedade burguesa, as representações oriundas dessa sociedade também serão suprassumidas. Conseqüentemente, haveria a suprassunção da família burguesa¹⁸¹, a emancipação das mulheres¹⁸² e o fim da exploração entre as nações.¹⁸³ Essas relações seriam

¹⁷⁹Conforme o original, disponível em: <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/2-prolkomm.htm>.

¹⁸⁰Idem, p.54.

¹⁸¹Idem, p.55.

¹⁸²Idem, p.56.

¹⁸³Idem.

mediações de segunda ordem, expressões do aspecto da alienação onde os seres humanos se alienariam entre si.¹⁸⁴ Suprassumida a mediação originária da alienação, a do trabalho alienado, as demais mediações alienantes também serão suprassumidas.

Dessa forma, o comunismo seria um movimento político que historicamente teria lutado contra o regime da propriedade privada. Sua luta seria contra a negação que o regime de produção da propriedade privada representaria para o ser humano. Ela negaria a essência humana enquanto ser social que se constitui com sua *práxis* e a submeteria às determinações da produção sob a propriedade privada, causando a alienação da natureza, da sua atividade produtiva, da humanidade e entre os próprios seres humanos. Historicamente, o ser humano teria se desenvolvido apesar do aspecto alienante da propriedade privada, porém, no capitalismo, esse aspecto teria se sobressaído ao aspecto positivo, e a produção humana carregaria um caráter cada vez mais hostil ao ser humano. O comunismo seria essa necessidade ontológica do ser humano de negar essa negação que a produção sob a propriedade privada representaria. Uma produção hostil, antagônica aos fundamentos mais essenciais que constituem a existência humana.

É importante compreender o comunismo, em seu sentido mais fundamental, como essa negação da negação que a propriedade privada representaria. Todas as consequências dessa suprassunção para a sociedade comunista se daria como uma negação das mediações de segunda ordem que fundamentam a alienação. Durante sua produção de juventude, Marx não projetou nenhum fundamento novo para a sociedade comunista. Tudo o que essa sociedade comunista seria, o seria somente enquanto negação da propriedade privada e dos fundamentos que possibilitam a alienação humana. Marx não esboçou nenhuma diretriz de como a sociedade comunista deveria ser, mas somente a negação das origens da alienação sob o regime da propriedade privada. Mesmo no final do segundo capítulo do *Manifesto Comunista*, onde os autores esboçam medidas que poderiam ser aplicadas em países desenvolvidos em situação revolucionária, são medidas que visam uma conjuntura específica, não universal, não aplicáveis a todas as conjunturas revolucionárias de qualquer país em qualquer época. São medidas estritamente políticas, para aquela conjuntura, que visariam a permanência do Estado revolucionário como garantidor da negação das condições que originariam a alienação.¹⁸⁵ Por

¹⁸⁴Os autores relacionam explicitamente apenas a exploração entre as nações com a relação de exploração entre os seres humanos (Idem), porém podemos concluir que a família burguesa e a situação da mulher também caem no mesmo aspecto, pois ambas são retratadas como submetidas à lógica do capital e da exploração burguesa: a família como núcleo mediador para o ganho individual e a exploração, e a mulher como uma mercadoria e instrumento de produção (Idem, p.55-56).

¹⁸⁵Tais medidas são: 1. Expropriação da propriedade fundiária e emprego da renda da terra para despesas do Estado. 2. Imposto fortemente progressivo. 3. Abolição do direito de herança. 4. Confisco da propriedade de todos

isso, devem ser levadas em conta quando se pesquisam as propostas políticas de Marx e Engels para o movimento revolucionário de 1848, mas que não devem ser levadas em conta quando se quer compreender os fundamentos gerais da sua teoria.¹⁸⁶

O comunismo, como realidade social, não poderia ser determinado de forma *a priori*. Como movimento histórico, depende da análise histórica das condições sociais e dos atores que lhe deram forma. Como movimento político, depende da luta política, dos movimentos sociais, partidos, sindicatos e debates que formam a esfera pública de qualquer conjuntura. Em nenhum momento foi dado como pressuposto da teoria marxiana que as leis econômicas estão acima das decisões dos atores sociais, que os indivíduos são meras engrenagens determinadas por uma condição alienante e um movimento histórico. Assim como os seres humanos teriam criado as condições materiais para a sua autoalienação, eles também teriam capacidade de suprassumir ela. E isso não porque seriam forçados por uma necessidade histórica e econômica inevitável, mas porque seriam seres que construíram sua realidade e que podem modificar seu destino. Na teoria marxiana, a classe social com as possibilidades materiais para suprassumir a propriedade privada e emancipar a humanidade de sua alienação seria a classe trabalhadora. A perspectiva da luta de classes é o último elemento para compreendermos totalmente a teoria da alienação na produção do jovem Marx.

4.2 A PERSPECTIVA DA LUTA DE CLASSES

A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes.

Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, tem vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito. (Idem, p.40)

os emigrados e rebeldes. 5. Centralização do crédito nas mãos do Estado por meio de um banco nacional com capital do Estado e com monopólio exclusivo. 6. Centralização de todos os meios de comunicação e transporte nas mãos do Estado. 7. Multiplicação das fábricas nacionais e dos instrumentos de produção, arroteamento das terras incultas e melhoramento das terras cultivadas, segundo um plano geral. 8. Unificação do trabalho obrigatório para todos, organização de exércitos industriais, particularmente para a agricultura. 9. Unificação dos trabalhos agrícola e industrial; abolição gradual da distinção entre a cidade e o campo por meio de uma distribuição mais igualitária da população pelo país. 10. Educação pública e gratuita a todas as crianças; abolição do trabalho das crianças nas fábricas, tal como é praticado hoje. Associação da educação com a produção material etc. (Idem, p.58)

¹⁸⁶Como apontaram os autores no prefácio à edição alemã de 1872: “Segundo o próprio *Manifesto*, a aplicação prática dos princípios dependerá, em todos os lugares e em todas as épocas, das condições históricas vigentes e por isso não se deve atribuir importância demasiada às medidas revolucionárias propostas no final da seção II. Hoje em dia, esse trecho seria redigido de maneira diferente em muitos aspectos” (Idem, p.71-72).

A abertura do *Manifesto Comunista* (1848) acima demonstra o papel central do conceito de luta de classes para a teoria da história marxiana. Como aponta Engels na nota à edição inglesa de 1888¹⁸⁷, a história que os autores se referem seria a *história escrita*. Em 1848 ainda era desconhecida a Pré-história enquanto organização social anterior à história escrita. Foi somente no decorrer do século XIX que se verificou que a comunidade rural teria sido a forma primitiva de sociedade, “desde a Índia até a Irlanda” (Idem). Com a dissolução das comunidades primitivas, a sociedade teria passado a dividir-se em classes distintas. É a esse período histórico, pós comunidades primitivas, que os autores se referem. Com o fim da propriedade comunal e as mediações dela derivadas, a história teria iniciado seu processo como o conhecemos, e a luta de classes seria o motor desse processo.

Marx adota uma perspectiva de luta de classes pelo menos desde 1844, com o artigo *Crítica da filosofia do direito – Introdução*. O modo como essa perspectiva evoluiu na concepção do materialismo histórico e dialético foi de uma noção puramente política, como uma luta pela liberdade, até o de um papel histórico determinado por relações de produção, concomitante a um processo de desenvolvimento das forças políticas. As investigações de Marx acerca da luta de classes como suprassunção da alienação não se desenvolveram no sentido de tentar justificar moralmente essa luta social, mas de compreendê-la, a destituindo de axiomas morais e abstratos,¹⁸⁸ pondo, no lugar, fatores históricos e econômicos que fariam a classe trabalhadora estar, historicamente, numa posição antagônica à classe burguesa. Para a perspectiva do materialismo histórico e dialético, o importante não era investigar se era certo ou errado a luta da classe proletária, mas o que fazia, materialmente, ela se rebelar, e o lugar dessa luta dentro do movimento histórico.

A emancipação humana da autoalienação através da luta da classe proletária contra a classe burguesa, obedeceria a um padrão de luta de classes historicamente constituído. De duas classes em luta, uma delas se destacaria como a representante da emancipação para a sociedade, enquanto que a outra representaria um poder antagônico para a mesma. Essa dinâmica representaria uma relação entre os particulares e o universal da sociedade, presente tanto na luta proletária contra a burguesia quanto esteve presente na luta burguesa contra os senhores feudais. Vejamos o seguinte trecho do artigo *Crítica da filosofia do direito – Introdução* (1844):

¹⁸⁷Idem, nota 2.

¹⁸⁸Como aponta Mészáros: “a teoria de Marx traz uma ruptura radical com as visões de seus predecessores, que retratavam a ‘transcendência’ como um simples *postulado moral* (um ‘Sollen’) ou então como uma *exigência lógica* abstrata de um esquema especulativo desprovido de relevância prática” (MÉSZÁROS, 2006, p.107, grifos do autor). Essa última visão se refere à filosofia especulativa hegeliana.

[...] uma determinada classe, a partir da sua *situação particular*, realiza a emancipação universal da sociedade. [...] Nenhuma classe da sociedade civil pode desempenhar esse papel sem despertar, em si e nas massas, um momento de entusiasmo em que ela se confraternize e misture com a sociedade em geral, confunda-se com ela, seja sentida e reconhecida como sua *representante universal*. [...] Só em nome dos interesses universais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar o domínio universal. [...] Para que a *revolução de um povo* e a *emancipação de uma classe particular* da sociedade civil coincidam, para que *um* estamento [*Stand*] se afirme como um estamento de toda a sociedade, é necessário que, inversamente, todos os defeitos da sociedade sejam concentrados numa outra classe, que *um* determinado estamento seja o do escândalo universal, a incorporação das barreiras universais; é necessário que uma esfera social particular se afirme como o crime *notório* de toda a sociedade, de modo que a libertação dessa esfera apareça como uma autolibertação universal. (MARX, 2013, p.160, grifos do autor)

Vemos, nesse trecho, uma dinâmica necessária entre as particularidades sociais para que a emancipação de uma dessas particularidades represente também a emancipação da universalidade social. Uma determinada classe social deverá, na sua luta contra a outra classe, representar toda a sociedade, de forma que, se emancipando dessa classe, emancipará toda a sociedade. Para que isso ocorra, o corpo social deve tanto reconhecer uma classe como a causadora inequívoca da opressão social quanto reconhecer a outra como sua libertadora. Essa dinâmica é importante para demonstrar que, já nesse momento, há a noção de luta de classes como forma de emancipação social na história. Mais abaixo,¹⁸⁹ Marx cita como exemplo dessa dinâmica a luta entre a classe burguesa e as classes nobres e clericais no contexto da revolução francesa (1789). As emancipações históricas não se dariam prontamente de toda a sociedade em relação à classe opressora, mas de uma classe particular em relação a essa classe opressora. A universalização dessa luta de classes seria uma consequência.

A concepção de que a classe proletária, em sua luta contra a classe burguesa, representaria a emancipação de toda a sociedade de sua autoalienação, se consolidou a partir do seu contato com a classe operária francesa e o estudo econômico das relações de trabalho no capitalismo.¹⁹⁰ Ou seja, a noção do proletariado como protagonista da emancipação humana da alienação não seria consequência de postulados puramente teóricos, apriorísticos, mas sim uma conclusão a partir do seu contato empírico com a situação real dos trabalhadores e do estágio de sua luta naquele contexto histórico. Levando em conta a relação antagônica entre proletários e burgueses, bem como suas relações de produção, Marx concluiu que a luta proletária representaria uma instância de uma luta histórica pela emancipação humana da propriedade

¹⁸⁹Idem.

¹⁹⁰Como exposto no segundo capítulo.

privada - não qualquer instância, mas a instância definitiva que, em sua luta contra a propriedade privada burguesa, emanciparia a humanidade das classes sociais ao negar a sua base material.

[...] a emancipação da sociedade da propriedade privada etc., da servidão, se exprime na forma *política* da *emancipação dos trabalhadores* não como se se tratasse apenas da emancipação deles, mas antes porque na sua emancipação está contido todo o humano (*allgemein menschliche*) – este, todavia, está aí contido porque toda a servidão humana está envolvida na relação do trabalhador com a produção e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação. (MARX, 2015, p.319, grifos do autor)

No momento parisiense, porém, a concepção de antagonismo entre classes ainda era expressada por meio de conceitos feuerbachianos. Assim, a emancipação humana representada pela emancipação do proletariado era uma emancipação em direção à sua “essência como ser genérico”, um retorno à sua “essência natural”. A própria exposição desse processo como uma emancipação da “alienação” [*Entfremdung*], “autoalienação” [*Selbstentfremdung*] ou “exteriorização” [*Entäusserrung*] humana enquanto trabalho alienado ou exteriorizado, carregava todo o significado que esses conceitos tinham para a filosofia alemã da época. O fundamental para basear sua concepção de luta de classes, porém, já estava presente: a noção de que a luta dos trabalhadores era expressada como uma luta política e que o modo de produção da sociedade capitalista era um modo de produção nocivo não só para os trabalhadores, mas para toda a sociedade. Os avanços que a crítica econômica e o contato empírico com a classe proletária trouxeram para o entendimento de Marx da luta dessa classe, acabariam por suplantarem de vez tanto quaisquer tendências políticas liberais do autor quanto suas abordagens feuerbachianas.

O rompimento de Marx com a filosofia de Feuerbach em 1845 representaria um avanço na compreensão do autor do processo material da luta entre a classe proletária e a classe burguesa. Esse momento se caracteriza por uma exigência maior de conceitos histórico-sociais para caracterizar as classes sociais, evitando assim o uso de conceitos mais abstratos da filosofia feuerbachiana. Conceitos como “substância” e “essência do homem” seriam tratados como representações filosóficas de relações materiais de produção¹⁹¹. A constituição da divisão do trabalho, o advento do mercado mundial e a contradição entre forças produtivas e formas de intercâmbio tomarão lugar central para expor a dinâmica do trabalho alienado. Nessas

¹⁹¹MARX, ENGELS, 2007, p.43.

exposições, serão priorizados conceitos econômico-sociais para explicar as causas materiais do antagonismo entre as classes sociais e da revolução como uma importante ferramenta para a transformação social.

Uma classe oprimida é a condição vital de toda sociedade fundada no antagonismo entre classes. A libertação da classe oprimida implica, pois, necessariamente, a criação de uma sociedade nova. Para que a classe oprimida possa libertar-se, é preciso que os poderes produtivos já adquiridos e as relações sociais existentes não possam mais existir uns ao lado de outras. De todos os instrumentos de produção, o maior poder produtivo é a classe revolucionária mesma. [...] A condição da libertação da classe laboriosa é a abolição de toda classe, assim como a condição da libertação do terceiro estado, da ordem burguesa, foi a abolição de todos os estados e de todas as ordens. (MARX, 2009, p.191)

Nesse outro trecho, Marx faz outro paralelo entre uma possível revolução proletária e a revolução burguesa que substituiu o modo de produção feudal pelo modo de produção capitalista. O autor faz isso para demonstrar que o processo revolucionário proletário não seria um processo inédito na história ou que necessitaria de uma junção de condições fantásticas para ocorrer. Seria um processo material e socialmente possível, tal como teria sido a revolução burguesa. A abordagem de Marx das classes sociais é resultado de seu método de análise histórico, inverso do de Hegel, como exposto nos capítulos anteriores. Para Marx, o fundamento do antagonismo entre as classes sociais não deveria ser analisado a partir de suas consciências de classe¹⁹², como elas compreendem a si mesmas e nem como essas consciências estariam inseridas num processo gnosiológico do Espírito. O antagonismo entre as classes deveria ser analisado a partir de suas relações sociais, relações materiais de produção. Isso fará Marx analisar o fenômeno do antagonismo entre a classe burguesa e a classe proletária como um fenômeno histórico oriundo da consolidação da produção burguesa, com os primeiros movimentos de trabalhadores até a configuração desses movimentos no momento que o autor entrou em contato com eles no decorrer da década de 1840.

O ano de 1848 foi muito importante, não só para Marx, mas para todo o contexto político europeu. Foi quando eclodiram diversas revoluções, iniciadas em Paris e logo espalhadas pela Europa Central e Oriental, na chamada Primavera dos Povos. Marx participa ativamente dos acontecimentos. Residindo com a família em Bruxelas desde 1845, ele é convidado pelo governo revolucionário francês a se mudar de volta para Paris, e de lá para Colônia, onde faz

¹⁹²Não que as consciências de classe não devam ser levadas em consideração, mas elas não serão o fundamento dessa relação antagônica.

críticas à burguesia, defendendo a luta revolucionária. O processo revolucionário que a Europa estava passando foi uma oportunidade para Marx analisar os desenrolares da luta de classes, que o filósofo já apontava em 1844, e para intervir junto ao movimento dos trabalhadores. Em Colônia funda, com Engels, o jornal *Nova Gazeta Renana*. Será nesse jornal que Marx publicará o artigo *A burguesia e a contra-revolução*.¹⁹³

Pouco citado, esse artigo é importante para compreendermos a visão de Marx acerca das mudanças históricas sob o critério de um processo de transição de modelos econômicos, resultante de classes antagônicas que entram em choque para disputar o desenvolvimento das forças produtivas. O fenômeno histórico ao qual Marx aponta como o maior responsável pela mudança, por uma classe, de um modo de produção para outro, é a revolução. No artigo, Marx disserta acerca das revoluções francesa (1789), inglesa (1648) e nos Países Baixos (1566 – 1609). Essa última teria servido de modelo para a revolução inglesa, e essa para a revolução francesa. Apesar de cada uma dessas revoluções terem suas particularidades, elas estariam inseridas num processo de transição de ordem social, onde a propriedade burguesa substituiu a propriedade feudal e seu modo de produção, fundando o capitalismo como o modo de produção dominante.

O *Manifesto Comunista* (1848), escrito como manifesto de uma organização política de trabalhadores, a Liga Comunista, é outra obra que destaca o papel da luta de classes para o desenvolvimento da história. Essa obra, dirigida principalmente para o proletariado alemão, aponta para o papel histórico da classe proletária frente as contradições do sistema capitalista e conclama essa mesma classe a uma alternativa revolucionária, comunista. Apesar de ter o leitor proletário alemão como alvo, Marx e Engels estendem a questão revolucionária a todos os trabalhadores do mundo.¹⁹⁴ O princípio de internacionalismo revolucionário é um fator importante da teoria revolucionária marxiana. Preocupada com a liberdade, a emancipação humana das suas condições de autoalienação – preocupação que, como vimos, acompanhou Marx por todo o seu desenvolvimento teórico –, a teoria marxiana vai oferecer uma perspectiva econômica e social favorável para uma possível revolução proletária na então conjuntura de industrialização burguesa.

É importante compreendermos o *Manifesto Comunista* como uma obra que visava atender aos anseios revolucionários de sua época. Como aponta Eric J. Hobsbawn,¹⁹⁵ o levante revolucionário de 1848 era esperado por todos no contexto europeu, só não se sabia quando

¹⁹³Sobre esse período, ver: Fedosseiev, 1983.

¹⁹⁴MARX, ENGELS, 2010, p.69.

¹⁹⁵Citado por: COGGIOLA, 2010, p.10.

nem em que caráter consistiria esse levante. A Europa passava por uma crise econômica e os antigos regimes erodiam visivelmente. Vários eventos seriam prenúncios do levante revolucionário que se aproximava, como um levante camponês na Galícia em 1846, a eleição de um “papa liberal” ainda em 1846, a vitória dos radicais na guerra civil entre radicais e católicos na Suíça em 1847 e uma insurreição autonomista siciliana em Palermo em 1848. Uma revolução na Europa era amplamente esperada, e assim como todos, Marx e Engels também participaram das agitações políticas, entrando em contato com os movimentos operários e escrevendo seu *Manifesto* para a Liga Comunista.

O caráter da revolução ainda era incerto, porém o movimento da classe trabalhadora estava em ascensão, e não era somente Marx e Engels que o associavam ao comunismo. Toda a Europa reconhecia o comunismo como uma força política,¹⁹⁶ e sua adesão estava cada vez maior entre os trabalhadores.¹⁹⁷ Desde a primeira sociedade operária inglesa em 1792, passando pelo movimento cartista com sua influência decisiva para o movimento operário, até os movimentos dos trabalhadores da segunda metade da década de 1840, a classe trabalhadora representou uma força social e política em ascensão em oposição tanto ao antigo regime quanto à classe burguesa.¹⁹⁸ O movimento dos trabalhadores assumia cada vez mais a sua luta contra as relações de produção da propriedade privada burguesa como um passo fundamental para a conquista por liberdade, igualdade e fraternidade, preconizados pela revolução francesa de 1789 - ao ponto que o comunismo passou a ser “identificado com o proletariado, como surgido dentro dessa classe, e como sua expressão teórico-doutrinária” (Idem, p.20)

Porém, o movimento operário não possuía ainda o arcabouço teórico que a teoria marxiana era capaz de lhe oferecer.¹⁹⁹ No prefácio à edição inglesa do *Manifesto Comunista* de 1888, Friedrich Engels explica²⁰⁰ que os autores não intitularam a obra de “manifesto socialista” porque o socialismo, em 1847, estava associado a teorias utópicas, como a owenista e a fourierista, e a reformadores sociais que propunham eliminar as “misérias sociais, sem tocar no capital e no lucro” (Idem). Por outro lado, o comunismo era reconhecido e reivindicado pelo movimento da classe trabalhadora que lutava por transformações radicais na sociedade. Ou seja, o termo “comunismo” foi escolhido não porque o movimento da classe trabalhadora cabia nas proposições da teoria comunista marxiana, mas porque o comunismo representava o

¹⁹⁶MARX, ENGELS, 2010, p.39.

¹⁹⁷COGGIOLA, 2010, p.29.

¹⁹⁸Esse caminho é brevemente exposto por Coggiola em: Idem, p.14-21.

¹⁹⁹Idem, p.30.

²⁰⁰MARX, ENGELS, 2010, p.77.

movimento real da classe trabalhadora de suprassunção da propriedade privada burguesa – o produto e a origem da alienação.

Considerando o que já foi visto até aqui em relação à alienação humana e sua origem na produção social, é importante destacar que Marx e Engels viam no movimento dos trabalhadores uma força não só capaz de suprassumir as relações de produção que originariam a alienação, mas um movimento que explicitamente reivindicava o fim dessas relações de produção. A conjuntura pré-revolucionária que os autores se encontravam os levaram a crer na possibilidade próxima dessa suprassunção pelo movimento proletário. Seu *Manifesto Comunista* surgia, assim, tanto como proposta política para a classe trabalhadora revolucionária quanto uma exposição da história do movimento comunista e proletário, sua oposição à classe burguesa e como essa luta representaria o ápice da luta histórica contra a propriedade privada.

Essa diferença de abordagem era um diferencial para o movimento proletário. No lugar das proposições utópicas dos socialistas e de abstrações filosóficas, a teoria marxiana surgiu com uma abordagem histórica e material da luta proletária contra a classe burguesa. Essa diferença de abordagem tem relação com o abandono de concepções idealistas que remeteriam à filosofia alemã. No terceiro capítulo do *Manifesto Comunista*, intitulado “Literatura socialista e comunista”, os autores diferenciam sua abordagem das demais teorias sociais que, na época, exerciam alguma influência no movimento dos trabalhadores. Entre as teorias, os autores se diferenciam do socialismo do tipo reacionário: o socialismo feudal, o socialismo pequeno-burguês e o socialismo alemão ou o “verdadeiro” socialismo. É em relação a esse último que os autores diferenciam sua teoria revolucionária por ser desprovida de abordagens abstratamente filosóficas referentes à *Entäusserung* e à *Aufhebung*:

A literatura socialista e comunista da França, nascida sob a pressão de uma burguesia dominante e expressão literária da revolta contra esse domínio, foi introduzida na Alemanha quando a burguesia começava a sua luta contra o absolutismo feudal. Filósofos, semilósofos e impostores alemães lançaram-se avidamente sobre essa literatura, mas se esqueceram de que, com a importação da literatura francesa na Alemanha, não eram importadas ao mesmo tempo as condições de vida da França. Nas condições alemãs, a literatura francesa perdeu toda a significação prática e imediata e tomou um caráter puramente literário. Aparecia apenas como especulação ociosa sobre a realização da essência humana [*menschlichen Wesen*].²⁰¹ [...] Introduziram suas insanidades filosóficas no original francês. Por exemplo, sob a crítica francesa das funções do dinheiro, escreveram “alienação da essência humana” [*Entäußerung des menschlichen Wesens*]; sob a crítica francesa do Estado burguês, escreveram “superação do domínio da universalidade abstrata”

²⁰¹Conforme o original, disponível em: <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/3-sozkomm.htm#k31c>.

[*Aufhebung der Herrschaft des abstrakten Allgemeinen*], e assim por diante. (MARX, ENGELS, 2010, p.62)

A expressão *menschlichen Wesen* pode muito bem ser traduzida também por “ser humano”. Os autores aqui se referem a uma pretensão desse socialismo alemão em realizar uma concepção abstrata do ser humano, que não levaria em conta sua condição material. Já vimos que, na sociedade capitalista, segundo a teoria marxiana, uma concepção generalista como “ser humano” ou “essência humana”, que não determinasse a *qual* ser humano, histórico e social, se refere, seria uma concepção que não levaria em conta a condição social do ser humano numa sociedade alienada: dividir-se antagonicamente entre trabalhadores sem propriedade e proprietários não trabalhadores. A crítica a uma *Aufhebung* de um “domínio da universalidade abstrata” revela que a crítica aqui é a uma concepção que toma uma abstração como objeto para a suprassunção.

Para compreendermos o lugar da alienação dentro desse momento da teoria marxiana, devemos ter em mente todo o progresso feito por Marx já exposto até aqui, que foi de um contínuo abandono de exposições abstratas, idealistas, em direção a exposições materialistas históricas e socialmente mais específicas. Desde o momento parisiense até o período revolucionário de 1848, a concepção de Marx a respeito do antagonismo de classes não mudou. A classe burguesa e a classe proletária ainda seriam classes antagônicas entre si, com o trabalhador produzindo com o seu trabalho uma realidade hostil para si mesmo e a sociedade. Essa definição do trabalho como produtor de uma realidade hostil é a mesma definição de trabalho alienado exposta no momento parisiense. Assim, a crítica do trecho acima não seria a esse conceito de alienação, mas ao seu uso idealista, como aponta Mészáros a respeito do mesmo trecho:

[...] a crítica não está dirigida ao conceito de alienação, mas ao seu *uso idealista*, porque esse uso o “emascula totalmente”, priva-o de seu conteúdo social concreto e do poder de crítica *prática*. Igualmente, o que é atacado aqui não é a noção do *homem* definida por Marx em 1844 como o indivíduo social, mas a abstração “ser humano” e “homem em geral”, tal como era usada pelos seus adversários, porque só existe no “céu brumoso da fantasia filosófica”. (MÉSZÁROS, 2006, p.200, grifos do autor)

A abordagem histórico-social marxiana - com o abandono da perspectiva idealista em prol da perspectiva materialista - além de oferecer uma melhor crítica teórica ao fenômeno da alienação, também levaria a uma melhor crítica prática a esse fenômeno. A noção marxiana da *práxis* social como a origem do fenômeno da alienação exigia uma solução para esse fenômeno

que também envolvesse uma *práxis*. A alienação, na teoria marxiana, não seria um fenômeno da consciência, cuja suprassunção exigisse algum autoconhecimento, mas um fenômeno material historicamente constituído, e sua expressão na consciência seria apenas uma representação dessa relação material. O movimento revolucionário da classe trabalhadora, oriundo de um movimento histórico contra a propriedade privada, representou a Marx e Engels a *práxis* necessária para suprassumir praticamente a alienação humana. Tanto a alienação quanto a liberdade seriam resultados da *práxis*, logo, foi nela que os autores foram encontrar os sujeitos reais, não ideais, capazes de suprassumir a alienação: a classe proletária.

Como contraponto à perspectiva marxiana de luta de classes, comparemos ela à dialética hegeliana do senhor e do escravo, exposta no primeiro capítulo. Nela, o escravo, ante o medo da morte, se aliena de si mesmo e passa a ter o seu trabalho explorado pelo senhor. Este sobrevive da exploração dos produtos do trabalho do escravo. Até o momento em que o escravo percebe que é o seu trabalho que sustenta o senhor, e então retorna a si mesmo e se humaniza, alcançando um patamar de dignidade humana acima do seu senhor. Essa relação dialética entre senhor e escravo carrega muitas semelhanças com a relação dialética marxiana entre classes, pois há um claro movimento de suprassunção entre dois antagonistas envolvendo a atividade do trabalho. Apesar de a forma ser a mesma, o conteúdo dessa dinâmica, porém, é diferente nas duas teorias.

Enquanto em Hegel a figura do senhor, dono da propriedade, e a figura do escravo, o trabalhador explorado, são figuras que expressam uma relação ideal, em Marx, os donos de propriedade e os trabalhadores são especificados historicamente conforme suas relações materiais de produção. Ou seja, enquanto a dialética hegeliana do senhor e do escravo expõe a forma lógica, ideal, da relação antagônica entre explorador e explorado, dentro de um processo gnosiológico do Espírito, a dialética marxiana do antagonismo entre classes vai apontar os diferentes momentos da luta entre exploradores e explorados dentro da história da produção material da vida humana. Para compreender como se dá, para cada autor, essa relação dialética entre explorador e explorado, é necessário compreender o caráter, em cada autor, da mediação entre explorador e explorado. Ou seja, essa diferença de conteúdo se daria porque os autores entenderiam de forma diversa o objeto mediador entre os sujeitos antagônicos, o trabalho. Carlos Astrada aponta:

[...] como princípio fundamental e gerador de estruturas históricas, Hegel entende definitivamente o trabalho, enquanto trabalho humano, como um momento do *trabalho* do espírito humano. Este é, como nos diz na *Fenomenologia*, o verdadeiro “mestre-de-obras” (*Werkmeister*) [...] Em

relação com o *verdadeiro* trabalho do espírito absoluto, o homem, para Hegel, é tão só um momento, isto é, o lugar em que o espírito chega ao saber de si mesmo. Quer dizer, o trabalho humano não é mais do que o lugar e o momento em que o espírito absoluto adquire consciência do seu trabalho como processo indefinido do seu autodesenvolvimento. Para Marx, entretanto, o trabalho é o *trabalho do homem*, e o seu resultado vai ser o próprio homem, cuja tarefa é instaurar, mediante uma *práxis* social, uma ordem pela qual é ele, o único responsável, e na qual se reencontre com sua própria humanidade. (ASTRADA, 1968, p.36-37, grifos do autor)

Dessa maneira, a diferença de abordagem entre os autores dependerá, em última instância, do modo como eles compreendem a mediação entre sujeito e objeto na dinâmica do processo histórico. Os mediadores desse processo, para cada autor, já foram expostos no decorrer deste trabalho, assim podemos nos focar no que importa para compreendermos, em cada um, essa relação entre explorador e explorado. Como em Hegel a mediação entre sujeito e objeto é uma atividade mental, o trabalho e a relação de exploração entre senhor e escravo terá como fim o desenvolvimento da consciência, e em última instância, do Espírito. Já para Marx, como a atividade produtiva é a mediadora entre sujeito e objeto, o trabalho assumirá um lugar central como *práxis* formadora dos sujeitos históricos. Por isso a importância, para Marx, em determinar quais classes sociais assumem a relação entre explorador e explorado, e em quais condições de produção, pois dependendo da conjuntura histórica, o modo de produção será de determinada forma e os sujeitos inseridos na sua *práxis*, conseqüentemente, também o serão.

Essa noção marxiana da *práxis* como produtora da realidade e determinante para a relação entre os sujeitos é muito importante para compreendermos a perspectiva da luta de classes. A *práxis* se caracterizará não somente como uma atividade produtiva, mas também como uma condição necessária para a transformação social. A luta de classes não é uma determinação unilateral dos modos de produção, mas uma condição ontológica entre as classes sociais que se dará conforme sua *práxis* em determinado modo de produção. A *práxis* de uma classe pode se dar de diferentes formas, conservando o modo de produção, revolucionando ela ou reagindo às suas transformações. Para expor como se daria essa *práxis* da luta de classes, vejamos o primeiro capítulo do *Manifesto Comunista* (1848). Esse será o último período abordado neste trabalho, mas também a culminação da produção da juventude de Marx, de forma que ela nos fornecerá uma exposição muito importante acerca da relação do modo de produção da vida humana e a dialética histórica da luta de classes no final da produção do “jovem Marx”.

As classes sociais teriam mudado de configuração nos diferentes momentos do processo histórico: “homem livre e escravo, patricio e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de

corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos” (MARX, ENGELS, 2010, p.40). Essas diferentes classes sociais seriam configurações sociais que teriam como fim mediar o papel de cada indivíduo social dentro de determinado modo de produção. Os pares de exemplos dados pelos autores representam relações de exploração. Com o fim da propriedade comunal, teria se estabelecido o regime da propriedade privada como a base de produção para o desenvolvimento humano. A relação antagônica entre essas classes é um dos aspectos da alienação humana oriunda do regime do trabalho alienado sob a propriedade privada. Essas lutas contra um regime de exploração de classe seriam instâncias de uma luta histórica contra a propriedade privada, cujas consequências teriam sido ou a transformação revolucionária da sociedade inteira ou a destruição das classes em conflito. Porém, nunca teriam suprimido a propriedade privada enquanto base de produção para o desenvolvimento humano.

Para compreendermos a possível supressão de uma realidade alienada, é necessário ter uma perspectiva histórica da reprodução social. Como visto no capítulo anterior, segundo Marx, a história seria um processo onde uma geração humana sucede a antecessora numa realidade material com concepções ideais preestabelecidas. Cada geração reproduz sua vida e a sua realidade social a partir do que ficou da geração anterior. A história assim se mostraria um processo de transformação contínua com cada geração transformando sua realidade como pode, já que os limites para a ação de cada geração são sua realidade material e o conhecimento que tem dela. Dentro de cada conjuntura geracional, haveria uma luta de classes que determinaria o resultante da reprodução social. Dessa forma, a história seria um processo com seus determinados limites, mas aberta às mudanças mais profundas, dependendo da conjuntura de luta de classes que determinada época se encontra. Como aponta Marx em 1847:

Na própria emergência da civilização, a produção começa a se fundar no antagonismo entre as ordens, os estamentos, as classes e, enfim, no antagonismo entre o trabalho acumulado e o trabalho imediato. Sem antagonismo não há progresso. Essa é a lei a que se submeteu, até hoje, a civilização. Até o presente, as forças produtivas se desenvolveram graças ao regime antagônico das classes. (MARX, 2009, p.75)

Nessa perspectiva, a civilização, tal como compreendida dentro da tradição da história escrita, teria passado a produzir sua própria existência a partir de relações sociais antagônicas entre si. Relações essas fundadas numa produção alienada sob a propriedade privada. Esses antagonismos não passam de uma expressão do aspecto da alienação humana dos seres humanos entre eles mesmos - como exposto no segundo capítulo. É importante compreender que esses antagonismos foram se transformando conforme o desenvolvimento humano e de sua

produção. Ordens, estamentos e classes seriam as formas historicamente determinadas com que as relações alienadas entre os indivíduos se dariam dentro das relações de produção de determinada sociedade. O antagonismo entre o trabalho acumulado, ou seja, o capital da burguesia, e o trabalho imediato, ou seja, o trabalho assalariado dos proletários, seria a última forma histórica dessa alienação.

Como **burguesia**, os autores compreendem a classe dos capitalistas modernos, ou seja, os “proprietários dos meios de produção social que empregam o trabalho assalariado” (MARX, ENGELS, 2010, p.40, nota 1). São os donos da propriedade privada no capitalismo, que acumulam essa propriedade em forma de trabalho acumulado e que, para isso, necessitam de trabalhadores que produzam em troca de um salário. A produção de sua propriedade se daria sob o regime da grande indústria. O trabalhador dessa grande indústria seria o **proletariado**, a classe do assalariado moderno que, “não tendo meios próprios de produção, são obrigados a vender sua força de trabalho para sobreviver” (Idem). A relação entre burguesia e proletariado seria uma relação alienada, da classe burguesa, proprietária, explorando a classe proletária, de trabalhadores alienados. A alienação humana na sociedade capitalista teria como base a relação de produção dessas duas classes alienadas entre si.

A sociedade burguesa moderna, que brotou das ruínas da sociedade feudal, não aboliu os antagonismos de classe. Não fez mais do que estabelecer novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta em lugar das que existiram no passado.

Entretanto, a nossa época, a época burguesa, caracteriza-se por ter simplificado os antagonismos de classe. A sociedade divide-se cada vez mais em dois campos opostos, em duas grandes classes em confronto direto: burguesia e proletariado. (Idem, p.40-41)

Já vimos, no segundo capítulo, a dinâmica entre a propriedade privada e o trabalho alienado, como se daria essa tendência no capitalismo de dividir-se cada vez mais em dois campos opostos, burguesia e proletariado. Essa seria uma consequência da concorrência capitalista que formaria cada vez mais monopólios e empurraria a pequena burguesia e os camponeses para as fileiras do proletariado. Esses dois campos opostos seriam a expressão da relação alienada entre proprietários e não proprietários, e o fato da sociedade dividir-se cada vez mais nesses dois campos opostos seria uma consequência do aspecto negativo da propriedade privada se acentuando cada vez mais como alienação entre os indivíduos. Essa relação antagônica seria uma produção da própria sociedade burguesa moderna, uma nova condição de opressão diferente das opressões das sociedades anteriores.

Segundo Marx e Engels,²⁰² a sociedade burguesa moderna seria o produto de um longo processo de desenvolvimento, que incluiu transformações nos modos de produção e de intercâmbio. Os primeiros elementos da burguesia teriam saído dos moradores dos primeiros burgos da Idade Média. Acontecimentos históricos abriram um campo de possibilidades para o desenvolvimento dessa burguesia. Entre eles, a invasão da América pelos europeus no século XVI, sua colonização, a circum-navegação da África, o mercado das índias Orientais e da China. A indústria feudal não teria satisfeito as necessidades oriundas das aberturas dos novos mercados e a manufatura a substituiu. A pequena indústria burguesa, com sua divisão do trabalho dentro das oficinas, teria suplantado os mestres de corporação e sua divisão do trabalho entre diferentes corporações.

Os mercados, porém, ampliaram-se cada vez mais, junto com o aumento de demanda por mercadorias. O vapor e a maquinaria substituíram então a manufatura, nesse momento incapaz de atender as demandas de produção. Essa revolução industrial teria sido acompanhada por mudanças na própria classe burguesa. A pequena e média burguesia teriam cedido lugar à burguesia industrial, caracterizando assim o advento da burguesia moderna. A grande indústria, por sua vez, teria criado o mercado mundial e, com ele, acelerado o desenvolvimento do comércio, dos meios de transporte e dos meios de comunicação. Consequentemente ao desenvolvimento da indústria, do comércio, dos meios de transporte e dos meios de comunicação, o capital se multiplicou e a burguesia cresceu, colocando em segundo plano as classes sociais oriundas da Idade Média. Segundo Marx e Engels, esse desenvolvimento da burguesia teria sido acompanhado por formas políticas correspondentes:

Cada etapa da evolução percorrida pela burguesia foi acompanhada de um progresso político correspondente. Classe oprimida pelo despotismo feudal, associação armada e autônoma na comuna, aqui república urbana independente, ali terceiro estado tributário da monarquia; depois, durante o período manufatureiro, contrapeso da nobreza na monarquia feudal ou absoluta, base principal das grandes monarquias, a burguesia, com o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou, finalmente, a soberania política exclusiva no Estado representativo moderno. O executivo no Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa. (Idem, p.42)

Em relação à produção feudal e à classe dos senhores feudais, a classe burguesa teria exercido um papel “iminentemente revolucionário” (Idem). Substituiu a mediação de segunda ordem da sociedade feudal, a atividade produtiva com suas mediações feudais, e instaurou a

²⁰²Idem, p.41.

atividade produtiva capitalista com suas correspondentes mediações. É importante compreender que essas mudanças na totalidade social vieram acompanhadas de mudanças políticas, não apenas econômicas. Foi por meio de suas intervenções políticas que a burguesia teria conseguido consolidar seu poder. A forma como a política seria exercida no regime capitalista seria diferente da forma como ela era exercida no regime feudal, pois obedeceria a necessidades oriundas de suas relações de produção. A soberania política da burguesia teria vindo com o Estado representativo moderno, que na prática, seria um comitê para gerir os negócios comuns da classe burguesa.

Uma característica fundamental da sociedade burguesa seria um processo ininterrupto de desenvolvimento das forças produtivas conjuntamente com o desenvolvimento das relações sociais. Esse ritmo de produção distinguiria a sociedade burguesa das anteriores. Seria um ritmo de produção que produziria relações sociais passíveis de serem substituídas antes de se consolidarem, onde “tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar” (Idem, p.43). Esse ritmo de produção do capitalismo atingiria todas as esferas da vida humana, da esfera intelectual à esfera material. Na necessidade de conquistar novos mercados para o seu ritmo de produção e consumo, o capitalismo estabeleceu um mercado mundial, perdendo seu caráter estritamente nacional. A produção capitalista e suas mediações alienadas adquiriram um caráter global e passaram a substituir os modos de produção dos países onde se estabeleciam.

Com o rápido aperfeiçoamento dos instrumentos de produção e o constante progresso dos meios de comunicação, a burguesia arrasta para a torrente da civilização todas as nações, até mesmo as mais bárbaras. Os baixos preços de seus produtos são a artilharia pesada que destrói todas as muralhas da China e obriga à capitulação os bárbaros mais tenazmente hostis aos estrangeiros. Sob pena de ruína total, ela obriga todas as nações a adotarem o modo burguês de produção, constringe-as a abraçar a chamada civilização, isto é, a se tornarem burguesas. Em uma palavra, cria um mundo à sua imagem e semelhança. (Idem, p.44)

Dessa maneira, a sociedade burguesa deixaria de ter um caráter nacional para adquirir um caráter internacional. Isso é muito importante para compreendermos tanto seu modo de produção quanto as possibilidades para a sua suprassunção. O modo de produção do capitalismo dependerá de materiais e de produções de determinadas regiões, originando nessas regiões as condições de produção do capitalismo. Assim, o trabalho alienado, com o antagonismo entre burgueses e proletários numa produção baseada na propriedade privada burguesa, será o modo de produção internacional. Os baixos preços – advindos da exploração do trabalho - dos produtos produzidos na sociedade burguesa, venceriam a concorrência com os produtos das

regiões do globo que não quiserem aderir ao modo de produção burguês. Assim como a sociedade burguesa vincula os conceitos de democracia e liberdade a si mesma, o significado do conceito de “civilização” também será vinculado ao modo de vida burguês.

Porém, assim como a sociedade feudal gerou as contradições para a supressão do seu modo de produção e suas relações sociais, a sociedade burguesa também teria gerado as contradições que possibilitariam sua supressão. O modo de produção capitalista que teria supressado o modo de produção feudal teria também originado crises de **superprodução**.²⁰³ Essas crises seriam periódicas e abalariam a sociedade capitalista e o domínio burguês. Elas destruiriam tanto a massa de produtos fabricados quanto parte das forças produtivas criadas. Nas sociedades antecessoras, não haveriam crises periódicas por se produzir demais. Seria o ritmo do modo de produção burguês a causa dessas crises econômicas. Elas reconduziriam a sociedade a um “estado de barbárie momentânea” (Idem), com o corte dos meios de subsistência e aparente aniquilação do comércio e da indústria.²⁰⁴

Apesar de ter gerado a crise econômica de superprodução, a classe burguesa seria incapaz de sair da crise sem sair da lógica de produção que teria dado origem à própria crise. Segundo os autores²⁰⁵, a classe burguesa só encontraria três alternativas para sair da crise: **1º)** destruindo violentamente grande quantidade das forças produtivas, **2º)** conquistando novos mercados, e **3º)** explorando de forma mais intensa os mercados antigos. Nenhuma dessas alternativas supera a dinâmica do modo de produção que originou a crise de superprodução, pelo contrário, apenas ganham tempo até a próxima crise. As forças produtivas burguesas não favoreceriam mais o desenvolvimento das relações burguesas de propriedade. Cada crise seria mais extensa e destruidora, com a diminuição dos meios de evitá-las e representando uma ameaça à existência da propriedade privada burguesa. Não seria a classe burguesa a classe capaz de sair das crises econômicas periódicas que criou, mas a classe proletária:

A burguesia, porém, não se limitou a forjar as armas que lhe trarão a morte; produziu também os homens que empunharão essas armas – os operários modernos, os *proletários*.

Com o desenvolvimento da burguesia, isto é, do capital, desenvolve-se também o proletariado, a classe dos operários modernos, os quais só vivem enquanto têm trabalho e só têm trabalho enquanto seu trabalho aumenta o capital. Esses operários, constrangidos a vender-se a retalho, são mercadoria, artigo de comércio como qualquer outro; em consequência, estão sujeitos a todas as vicissitudes da concorrência, a todas as flutuações do mercado. (Idem, p.46)

²⁰³Idem, p.45.

²⁰⁴Idem.

²⁰⁵Idem.

O proletariado não seria somente a classe capaz de superar a crise de superprodução, mas a classe capaz de acabar com o domínio da burguesia e suprir a propriedade privada burguesa, evitando assim o surgimento de novas crises de superprodução. A classe proletária moderna seria produto da sociedade burguesa, e na medida que se desenvolveriam as forças produtivas do capital, o proletário se desenvolveria junto, não como ser humano, mas como força produtiva, como mercadoria. E como tal, estaria sujeito às mesmas leis econômicas que qualquer mercadoria sofreria no capitalismo. Quanto a esse ponto, já foi exposto o suficiente no segundo capítulo, não sendo necessário se alongar demais na condição de mercadoria que o trabalhador cai no capitalismo. Basta que fique claro que os autores estão se referindo ao mesmo processo do trabalho alienado, a inversão entre determinado e determinante, onde o sujeito trabalhador viraria um objeto de sua produção, uma mercadoria.

A classe proletária também passaria por diferentes fases de desenvolvimento histórico.²⁰⁶ A luta existencial, ou seja, a luta pela própria existência na sociedade capitalista, seria a luta mais primordial do proletariado contra a burguesia. Em relação ao domínio político e sobre a produção da vida humana, o proletariado não teria tido historicamente condições de lutar pelos próprios interesses de classe contra a classe burguesa até que surgisse um maior desenvolvimento da indústria capitalista. Num primeiro momento, a luta proletária contra a burguesia teria se dado com operários isolados, depois com operários de uma mesma fábrica, e enfim com operários de um mesmo ramo de indústria em determinadas localidades. Essa luta se deu em forma de ataques aos instrumentos de produção, de destruição de mercadorias estrangeiras e da reivindicação de um retorno às condições de trabalho do período medieval. Esses primeiros levantes teriam favorecido mais a grande burguesia - por tirar da concorrência os pequenos e médios burgueses, incapazes de arcar com os prejuízos causados por esses ataques aos meios de produção - mas também teriam sido momentos de um processo de desenvolvimento da luta proletária contra o regime da propriedade privada burguesa:

De tempos em tempos os operários triunfam, mas é um triunfo efêmero. O verdadeiro resultado de suas lutas não é o êxito imediato, mas a união cada vez mais ampla dos trabalhadores. Essa união é facilitada pelo crescimento dos meios de comunicação criados pela grande indústria e que permitem o contato entre operários de diferentes localidades. Basta, porém, esse contato para concentrar as numerosas lutas locais, que têm o mesmo caráter em toda parte, em uma luta nacional, uma luta de classes. Mas toda luta de classes é uma luta política. E a união que os burgueses da Idade Média, com seus

²⁰⁶Idem, p.47.

caminhos vicinais, levaram séculos a realizar os proletários modernos realizam em poucos anos por meio das ferrovias. (Idem, p.48)

Ou seja, a luta proletária contra a classe burguesa seria uma luta intrínseca às próprias condições materiais das relações de produção, mas a forma como essa luta se daria seria um desenvolvimento histórico. Um triunfo em determinada conjuntura não significaria um triunfo definitivo, assim como um momento onde essa luta pareceria ter sido ganha pela burguesia não significaria uma derrota definitiva - pelo menos enquanto existirem as relações de produção capitalistas, com o trabalho alienado sob a propriedade privada burguesa. Importante também como os autores salientam o papel da comunicação para a luta de classes e como essa luta é uma luta política. O desenvolvimento dos meios de comunicação permitiria uma melhor organização entre os proletários e a luta política contra a burguesia seria uma expressão da luta de classes, assim como a luta burguesa contra os senhores feudais o foi. Dentro das dinâmicas dos complexos alienantes produzidos pela sociedade burguesa, a política seria um meio de disputa pelo poder para mudar a realidade através de uma revolução dos meios de produção.

Além da classe burguesa e da classe proletária, os autores reconhecem a existência de outras classes sociais dentro do capitalismo. Numa situação social mais precarizada que o proletariado, estaria a classe do **lumpemproletariado**, a “putrefação passiva das camadas mais baixas da velha sociedade” (Idem, p.49), e entre a classe proletária e a classe burguesa, estariam as **camadas médias** da sociedade. Essas camadas seriam formadas por pequenos comerciantes, pequenos fabricantes, artesãos e camponeses. Tanto o lumpemproletariado quanto as camadas médias seriam, ora ou outra, levadas para as fileiras do proletariado. Elas, por si mesmas, não assumiriam um papel revolucionário frente a sociedade burguesa. O lumpemproletariado, por suas condições de vida, estaria mais propenso a se vender à reação, enquanto que as camadas médias assumiriam um papel conservador ou reacionário, pois defenderiam sua posição social frente ao avanço do desenvolvimento burguês. De todas as classes, apenas o proletariado assumiria um papel revolucionário:

De todas as classes que hoje em dia se opõem à burguesia, só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária. As outras classes degeneram e perecem com o desenvolvimento da grande indústria; o proletariado, pelo contrário, é seu produto mais autêntico.

[...] a burguesia é incapaz de continuar desempenhando o papel de classe dominante e de impor à sociedade, como lei suprema, as condições de existência de sua classe. Não pode exercer o seu domínio porque não pode mais assegurar a existência de seu escravo, mesmo no quadro de sua escravidão, porque é obrigada a deixá-lo afundar numa situação em que deve nutri-lo em lugar de ser nutrido por ele. A sociedade não pode mais existir sob

sua dominação, o que quer dizer que a existência da burguesia não é mais compatível com a sociedade. (Idem, p.49-50)

A burguesia seria incapaz de assegurar a existência do seu “escravo”, ou seja, do proletariado, porque, com as crises recorrentes de superprodução que ela lançaria a sociedade, a burguesia submeteria a classe proletária numa situação de contínua e absoluta pauperização.²⁰⁷ Todo o progresso da indústria, dos meios de comunicação, de transporte, toda a riqueza que a sociedade produziria não retornaria para ela, mas seria dirigida totalmente para o desenvolvimento da propriedade privada e o enriquecimento da classe burguesa. A classe proletária, além de sofrer toda a pauperização que as outras classes sofrem, está no centro da produção social. É do seu trabalho alienado que a propriedade privada burguesa é produzida. Assim, graças ao seu lugar na produção do capital, a classe proletária é a que teria mais possibilidades materiais de revolucionar a sociedade. A sua luta seria o estágio mais avançado, dentro da indústria burguesa, da histórica luta contra a propriedade privada, e a primeira com possibilidades reais de supressão a propriedade privada e a produção da vida humana sob o trabalho alienado.

Dessa forma, temos um quadro onde a classe proletária, dentro de todas as condições de produção que lhe são próprias, seria o sujeito emancipador capaz de supressão a propriedade privada burguesa. O impulso para a revolução social **não** seria uma necessidade dos meios de produção para se desenvolverem, mas uma necessidade *dos seres humanos* de se emanciparem de uma realidade hostil, antagônica ao seu desenvolvimento. O sistema de produção capitalista levaria os seres humanos a produzirem uma realidade hostil à própria humanidade, que a alienaria da natureza, que transformaria o trabalhador em mercadoria, que agudizaria a relação antagônica entre as classes sociais. Esses complexos alienantes seriam produzidos pela *práxis* social fundamental para a existência dos seres humanos: sua atividade produtiva. Sem supressão a atividade produtiva alienada, esses complexos alienantes persistiriam, jogando a humanidade em constantes crises econômicas e num contínuo processo de *desumanização*. Os sujeitos que mais sofreriam com esse processo de desumanização e que ao mesmo tempo estariam inseridos dentro desse processo produtivo, os trabalhadores, seriam os sujeitos sociais com as possibilidades materiais de efetuar, via uma *práxis* revolucionária, a supressão a propriedade privada burguesa.

²⁰⁷A tese, de influência ricardiana, de que o proletariado estaria sujeito a um processo de contínua e absoluta pauperização, é típica da produção do “jovem” Marx. Como aponta José Paulo Netto (NETTO, 2015, p.138-139, nota 127), Marx superaria posteriormente essa concepção com sua teoria do salário, em *Salário, preço e lucro* e no livro I do *Capital*. Como se trata de uma produção posterior ao período abordado neste trabalho, não entrarei em detalhes, mas vale a menção.

Creio que já ficou clara a importância da perspectiva da luta de classes para a supressão da alienação. A proposta aqui foi fazer um levantamento dessa perspectiva na produção da juventude de Marx, apontar seu caráter materialista, histórico-social, diferenciando-a da concepção da filosofia especulativa hegeliana - expressada principalmente na dialética do senhor e do escravo - e mostrar como é a partir da *práxis* revolucionária, resultado do confronto de interesses de classe, que a realidade humana alienada poderia ser superada. Ou seja, que não seria alguma lei histórica, uma necessidade supramundana, que determinaria a revolução social, mas as necessidades e ações dos próprios indivíduos. O texto do *Manifesto Comunista* foi usado como fundamento para essa perspectiva marxiana.

4.3 O PROJETO CRÍTICO DE MARX

Ao reconhecer que a chave de toda alienação - religiosa, jurídica, moral, artística, política, etc. - é o "trabalho alienado", a forma alienada da atividade produtiva prática do homem, ele [Marx] foi capaz de apoiar toda a sua concepção em fundamentos sólidos. Isso foi o que lhe permitiu desenvolver suas ideias da maneira mais concreta, indicando os pontos estratégicos da atividade prática necessária. Como o conceito de "autoalienação do trabalho" indicava a causa última de todas as formas de alienação, a crítica da economia - isto é, uma compreensão adequada de suas leis e mecanismos - adquiriu uma importância crucial: tornou-se o elo vital no programa de alcançar o domínio sobre os vários fatores causais em questão, servindo ao propósito de superar praticamente a alienação em todas as esferas da vida. (MÉSZÁROS, 2006, p.215)

O desenvolvimento da teoria da alienação no "jovem" Marx nos permite perceber um movimento teórico que influenciará todo o seu projeto crítico nos anos seguintes. O deslocamento de uma noção de alienação conceitual para a de uma alienação prática, com fundamento na produção da existência humana, foi determinante para que o autor se concentrasse mais numa investigação crítica das condições concretas da alienação. Como aponta Mézáros acima, o conceito de "autoalienação do trabalho" é um conceito econômico, assim, para compreender os fundamentos mais importantes dos complexos alienantes da vida humana - alienação religiosa, política, etc. - o autor se lançou num projeto crítico acerca das leis e mecanismos da economia política. Isso, é claro, não quer dizer que a teoria de Marx, após esse período de juventude, virou uma teoria economicista unicamente ocupada com uma crítica teórica.

Antes da inflexão de 1844, o conceito de alienação aparece em seu sentido mais geral, como uma objetivação que se volta de forma hostil ao ser humano, invertendo o determinado e o determinante. A partir desse período de inflexão, o autor passa a abordar o fenômeno da

alienação em seus elementos mais sólidos. Mészáros aponta²⁰⁸ como, antes dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, Marx tratava da problemática da alienação em seus termos mais gerais e abstratos, como crítica teológica que deveria se transformar em crítica política, e a partir desse manuscrito, parte para a abordagem da alienação em sua prática econômica com o horizonte de uma supressão também prática, revolucionária. De fato, podemos voltar ao início deste trabalho e notar essa evolução da perspectiva marxiana a partir de sua inflexão de 1844. A fundamentação de sua teoria foi uma consequência desse movimento de adoção cada vez maior da crítica econômica com o fim de desvelar os elementos concretos mais fundamentais da alienação.

Porém, essa maior adoção da crítica econômica fez surgir polêmicas dentro da tradição marxista. Ela envolveria uma forte ruptura dentro do desenvolvimento da produção total de Marx, a distinguindo entre um Marx “jovem” e um Marx “maduro”. O primeiro período corresponderia a uma predominância da abordagem filosófica na produção do autor, enquanto que o segundo período corresponderia a uma predominância da abordagem econômica. Um dos teóricos marxistas que mais influenciaram nessa divisão foi Louis Althusser (1918-1990). Althusser propôs a divisão do desenvolvimento teórico de Marx em quatro períodos. O ponto central dessa divisão seria uma cisão no período de 1845 que marcaria a mudança de uma filosofia ideológica para uma ciência social. Depois desse período, a produção de Marx passaria ainda por um período de maturação até a maturidade teórica do autor em 1857-1883:

Uma “*cesura epistemológica*” intervém, sem nenhum equívoco, na obra de Marx [...] Foi ao fundar a teoria da história (materialismo histórico) que Marx, com um só e único movimento, rompeu com a sua consciência filosófica ideológica anterior e fundou uma nova filosofia (materialismo dialético). [...] Essa “*cesura epistemológica*” divide assim o pensamento de Marx em dois grandes períodos essenciais: o período ainda “ideológico”, anterior à cesura de 1845, e o período “científico”, posterior à cesura de 1845. Esse segundo período pode, ele próprio, ser dividido em dois momentos, o momento da maturação teórica e o momento da maturidade teórica de Marx. [...] Teremos assim a seguinte classificação: 1840-1844: Obras da Juventude. 1845: Obras da cesura. 1845-1857: Obras da maturação. 1857-1888: Obras da maturidade. (ALTHUSSER, 1979, p.24-25)

O autor ainda divide o período de juventude em 1840-1842, o momento nacional-liberal, e 1843-1845, nacionalista-comunitário.²⁰⁹ O conceito de “*cesura epistemológica*”, usado para apontar o momento de fundação da ciência marxiana, o autor tomou de G. Bachelard²¹⁰.

²⁰⁸Idem.

²⁰⁹Idem, p.25.

²¹⁰Idem, p.23.

Corresponderiam a esse período as *Teses sobre Feuerbach* e principalmente *A ideologia alemã*, onde se constituiria a crítica da antiga consciência filosófica ideológica de Marx.²¹¹ O materialismo histórico e dialético teria sido fundado nessa cisão. Da fundação dessa nova ciência, a filosofia ideológica anterior teria sido substituída por uma nova filosofia, que nesse momento, se confundiria com a nova ciência. Após esse período de cisão, a maturação consistiu num período de reflexão e elaboração positivas para a formação de uma terminologia e uma sistemática conceitual para a teoria revolucionária marxiana, que só terá sua forma madura a partir de 1857.

Nessa divisão, o conceito de alienação (*Entfremdung* ou *Entäusserung*), assim como de autoalienação (*Selbstentfremdung*), pertenceria ao período anterior da cisão de 1845, que assim como os demais conceitos oriundos da filosofia hegeliana ou feuerbachiana, como “ser genérico” e “essência humana”, teria sido superado pela ciência social fundada pelo autor nesse período de cisão. Ou seja, essa cisão representaria uma forte ruptura epistemológica na obra marxiana, onde o conceito de alienação teria sido abandonado em prol da progressiva maturação científica da teoria marxiana. O conceito de alienação estaria restrito ao período de juventude de Marx, de filosofia ideológica, e interpretar os períodos posteriores a partir do conceito de alienação, seria fazer uma leitura teleológica da obra da maturidade de Marx, ou seja, um retorno ao hegelianismo, e não compreender a ciência desenvolvida pelo autor nela mesma²¹².

A abordagem de Mészáros pode servir como um contraponto à abordagem althusseriana, por não compreender o período de 1845 como uma profunda cisão epistemológica na produção de Marx e reconhecer a importância do conceito de alienação no restante da produção do autor. Na leitura de Mészáros, o período da juventude não se resumiria a uma “filosofia ideológica”, pois na juventude Marx já fazia investigações econômicas, como mostra a inflexão do seu pensamento em 1844, onde o autor analisa criticamente os economistas políticos. O período de 1845 representaria um avanço no pensamento de Marx na consolidação dos fundamentos da sua ciência social, mas isso se daria no abandono do *sentido idealista* de conceitos adotados anteriormente, incluindo o conceito de alienação. No seu sentido materialista, o conceito de alienação ainda seria importante para compreender a produção posterior do autor.

Nos textos após 1848, ainda se poderia perceber a dinâmica da alienação sendo abordada sem o uso específico do termo “alienação” (*Entfremdung*, *Entäusserung* ou *Selbstentfremdung*).

²¹¹Idem, p.24.

²¹²Idem, p.51.

Isso aconteceria porque, aponta Mészáros²¹³, o conceito de alienação seria sintético, abrangente, sendo necessário o uso de termos mais específicos quando sua dinâmica é investigada de forma detalhada. Com a dinâmica geral da alienação desvelada, Marx partiu, na sua produção seguinte, para uma análise dos elementos concretos específicos que fundamentariam o modo de produção alienado. A problemática da alienação, porém, não teria sido esgotada pela produção teórica de Marx que, desde seu início, significou um processo contínuo em desenvolvimento. A investigação acerca da alienação humana representaria a investigação das condições materiais da alienação no desenvolvimento histórico, e enquanto essas condições existissem, a sua investigação também estaria em desenvolvimento.

Do desenvolvimento da “juventude” até a “maturidade” do autor, não haveriam rompimentos epistemológicos profundos. O uso mais recorrente de conceitos econômicos na produção posterior a 1848 atenderia mais a essa necessidade de investigar as relações sociais alienadas na sua especificidade concreta do que um rompimento com seu desenvolvimento filosófico anterior. Marx não teria abandonado uma perspectiva estritamente filosófica em prol de uma perspectiva estritamente econômica, pois a perspectiva do autor sempre foi a do ser humano e sua produção de mundo. A economia política foi incorporada aos avanços que sua filosofia já tinha feito, e assim como o autor se apropriou de conceitos hegelianos e feuerbachianos de forma crítica, a apropriação da economia política também se daria de forma crítica. A síntese entre filosofia e economia política teria sido necessária para uma investigação mais concreta do modo de produção capitalista.

Não é, portanto, verdade que o velho Marx não tenha tempo ou interesse para dedicar-se aos problemas da filosofia. Seu interesse pela filosofia *nunca* foi “filosófico”: foi sempre humano e prático. Assim como seu interesse pela economia política nunca foi meramente “científico-econômico”: foi também humano e prático. Para ele, tanto a filosofia como a economia política foram, desde o início, imersas em uma preocupação humana prática. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, Marx não estava menos interessado em “economia política” do que em seu *Rohentwurt* ou em *O capital*. Ou, para dizê-lo de outro modo, nesses últimos ele não estava fazendo menos “filosofia” – o *seu* tipo de filosofia, é claro, tal como nas obras de juventude – do que nos *Manuscritos de Paris* (Idem, p.214).

A referência para Marx não poderia ser estritamente o discurso filosófico ou o econômico político, pois ambas seriam teorias alienadas dentro da totalidade social, como vimos no segundo capítulo. A filosofia, com sua perspectiva abstraída da *práxis*, e a economia política, com sua perspectiva da propriedade privada, não poderiam, por si mesmas, bastarem

²¹³MÉSZÁROS, 2009, p.218.

para uma investigação crítica dos fundamentos materiais da alienação no sistema capitalista. O autor já estava ciente disso desde 1844, e fez de sua produção posterior uma apropriação tanto da filosofia quanto da economia política para a sua ciência social, o materialismo histórico e dialético. Nessa ciência social, tanto filosofia quanto economia política estariam a serviço da sua referência central: a *práxis* humana. É em relação ao desenvolvimento histórico humano que a filosofia e a economia política seriam compreendidas.

O objetivo aqui não é defender a leitura de Mészáros em detrimento à de Althusser, pois para isso seria preciso uma análise das obras de maturidade de Marx, e aqui só tratamos da produção de juventude do autor até 1848. O objetivo aqui é mostrar que o conceito de alienação é importante para compreendermos a totalidade da obra de Marx, ou, no mínimo, mostrar que é um conceito que foi importante o bastante para gerar diferentes leituras e polêmicas dentro da tradição marxista. De qualquer forma, a leitura de Mészáros, como demonstrada no decorrer deste trabalho, não submeteria a teoria marxiana à filosofia hegeliana, pois Mészáros aponta o abandono do sentido idealista dos conceitos da filosofia alemã, como vimos, em prol de uma análise materialista da alienação. Da mesma forma, em nenhum momento Mészáros submete, de forma teleológica, toda a produção posterior à juventude de Marx ao conceito de alienação. O que Mészáros faz é apontar a importância desse conceito e que ele não simplesmente desapareceu na produção de maturidade, mas deixou de ser abordado em sua problemática geral e passou a ser abordado em suas especificidades concretas.

Após 1848, Marx não parou de pesquisar acerca das condições de produção da existência humana sob o capitalismo e de intervir na realidade com suas análises históricas e conjunturais. Na obra *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (1852), Marx parte de uma análise concreta para desenvolver seu materialismo histórico e dialético; nos *Grundrisse* (1857-1858), Marx faz uma síntese de sua economia política até então, onde o termo “alienação” aparece em diversos contextos²¹⁴; já n’*O Capital* (1867), o ápice da produção de maturidade do autor, Marx faz uma análise econômica sistemática da concretude do sistema capitalista²¹⁵, retomando a lógica dialética hegeliana, mas ainda a destituindo do seu caráter idealista²¹⁶. Essas obras apontam para o caminho que o projeto crítico de Marx tomou após 1848, seu período de juventude: uma análise crítica da concretude do sistema capitalista, e seu constante

²¹⁴Como aponta Mészáros em: Idem, p.220.

²¹⁵Para uma exposição da importância d’*O Capital* para a teoria marxiana, ver: Fedosseiev, 1983, p.467-479.

²¹⁶“Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto” (MARX, 2013, p.78). Ou seja, Marx não virou hegeliano em sua maturidade, mas permaneceu usando dos conceitos hegelianos de forma crítica, assim como na juventude, destituindo a lógica dialética do seu sentido idealista e a submetendo à dialética do materialismo histórico.

envolvimento com o movimento operário – como a fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores em 1864 - atesta que o autor nunca deixou de ver a supressão da alienação como uma necessidade prática, uma tarefa revolucionária.

O conceito de alienação é muito importante para a produção da juventude de Marx. Despido do seu sentido idealista, serviu como ferramenta conceitual útil para identificar as objetivações que se voltam de forma hostil ao ser humano e para explicar a produção material da vida, muito importante para uma problematização geral do sistema capitalista em suas categorias principais, trabalho e propriedade privada. Essa problematização foi muito importante para as descobertas posteriores do autor, em seu período de maturidade, onde se passa para as especificações da dinâmica de produção do capital. Desde o início da produção teórica de Marx, o conceito de alienação esteve em relação a uma noção de desenvolvimento humano, com o ser humano no centro da produção de sua existência. Talvez por isso o conceito de alienação ainda seja útil para a leitura da produção madura do autor, para conferir à crítica ao sistema capitalista um conteúdo humanista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, procurei fazer uma exposição do conceito de alienação no período de “juventude” de Karl Marx, 1841-1848. Procurei explicitar a importância das concepções hegeliana e feuerbachiana, apontando as influências e as distinções delas para a concepção marxiana. As noções de alienação religiosa e alienação política são muito importantes, e derivam diretamente das discussões do contexto filosófico alemão da época. A teoria da alienação de Marx, propriamente dita, só tomará sua forma a partir da inflexão do pensamento do autor em 1844, com a centralidade da relação entre trabalho alienado e propriedade privada para produção de uma totalidade social alienada. Também foi um esforço neste trabalho situar a teoria da alienação de Marx num diálogo com a totalidade de sua ciência social, o materialismo histórico e dialético, com sua noção de história, ideologia, essência, *práxis* e liberdade. Assim como com sua teoria revolucionária, que não pode ser desvinculada de sua teoria da alienação.

Foi um esforço fazer não só uma exposição teórica do desenvolvimento do conceito de alienação na produção do “jovem” Marx, mas também pontuar o contexto histórico que influenciou esse desenvolvimento. Assim, no primeiro capítulo, procurei expor a teoria hegeliana nos seus elementos que tanto influenciaram Marx quanto que suscitaram polêmicas nos círculos hegelianos. De um ponto de vista estritamente histórico, minha exposição não abarcou a totalidade das complexidades daquele período, assim como do ponto de vista estritamente filosófico, minha exposição não teve o objetivo de se aprofundar na teoria hegeliana. Minha exposição visou atender estritamente os objetivos deste trabalho, e enquanto influências para Marx, tanto a filosofia hegeliana quanto os debates envolvendo os círculos dos “jovens” e “velhos” hegelianos, deveriam ser abordados conjuntamente, já que muito do entendimento de Marx da teoria hegeliana nesse período se deve ao seu contato com esses círculos.

A obra de Ludwig Feuerbach está inserida dentro desse contexto, por isso me ative a uma exposição teórica do autor na segunda seção, já que a contextualização histórica já havia sido feita na primeira. É inquestionável a influência que Feuerbach exerceu sobre o pensamento de Marx nesse período. A definição da alienação como uma objetivação que se voltaria de forma antagônica ao sujeito, com o determinado virando o determinante, foi adotado por Marx, assim como seus aspectos: alienação da natureza, de sua atividade essencial, do ser genérico e entre os indivíduos. Seu materialismo sensualista, com as relações materiais como determinantes para se compreender o abstrato, também será incorporado por Marx em oposição ao idealismo

especulativo hegeliano. O rompimento com Feuerbach só viria em 1845. Até lá, várias das definições adotadas pelo pensamento de Marx se deverão à filosofia feuerbachiana.

Associei a dinâmica da alienação religiosa feuerbachiana às abordagens feitas por Marx da alienação política. Com isso, não quis fazer entender que Marx simplesmente se apropriou da dinâmica feuerbachiana e a aplicou à política. Citei trechos onde Marx relaciona a alienação religiosa à alienação política para demonstrar que o próprio autor via relação entre esses fenômenos. Não só ele: no contexto alemão da época, religião e Estado estavam intimamente relacionados. Não são apontados todos os aspectos da alienação religiosa na alienação política, mas a dinâmica fundamental está presente. Ambas são desvios para o ser humano unir-se com sua essência. Ambas representariam a perda da autodeterminação humana e a consequente formação de forças hostis, antagônicas ao ser humano – a religião na forma de uma contradição conceitual, a política na forma institucional do Estado, representante de apenas uma parcela da sociedade. O campo oposto, determinante para a religião, é a vida mundana. Já no interior da vida mundana, por sua vez, o campo oposto ao Estado, seu determinante, é a sociedade civil. Assim, é nela que Marx investigou as causas materiais tanto para a alienação política quanto para a alienação religiosa, afinal, elas seriam formas do mesmo fenômeno social da alienação humana.

A decisão de expor os fundamentos da teoria marxiana da alienação só no segundo capítulo veio da proposta de expor a teoria da alienação não como um produto pronto, mas como um processo em desenvolvimento na produção da juventude do autor. Não se pode compreender sua produção de 1841 da mesma forma como se compreende a de 1844, assim como os períodos de 1845-46 e 1848 são períodos distintos na sua produção. Não há profundas rupturas entre esses momentos, mas rupturas pontuais – com a filosofia de Feuerbach em 1845, por exemplo – que devem ser levadas em conta para uma compreensão adequada. Uma leitura síncrona desses momentos deixaria de fora suas particularidades e poderia confundir a exposição. Há mudanças de perspectiva, de conceitos, de contexto histórico, enfim, elementos que influenciam esses momentos e que são importantes para se compreender a teoria marxiana do período. Entre esses elementos, a inflexão no pensamento de Marx em 1844 é fundamental para compreendermos como sua teoria da alienação foi influenciada por sua crítica econômica.

Foi com essa inflexão que o autor pôde fazer uma crítica mais embasada da propriedade privada e tirar as determinações do trabalho alienado. A relação entre propriedade privada e trabalho alienado é a raiz da teoria marxiana da alienação. A contradição geral onde essa relação repousa, a contradição entre trabalho e capital, é a maior contradição do capitalismo. Como vimos, os aspectos que surgem dessa alienação do ser humano da sua atividade produtiva são:

1) alienação da natureza, 2) alienação da atividade produtiva, 3) alienação do ser genérico e 4) alienação de uns em relação aos outros. Esses aspectos não se dariam de forma sequencial, mas simultaneamente ao ato da produção alienada. Feuerbach já havia apontado aspectos semelhantes na alienação religiosa. Marx os identifica dentro do modo de produção capitalista usando das ferramentas conceituais da economia política.

Os diagramas de Mészáros, expostos no final do segundo capítulo, são muito úteis para se compreender a teoria marxiana, por isso não pude deixar de usá-los. A própria obra do autor, *Teoria da alienação em Marx*, é uma referência no tema e foi a maior referência teórica para este trabalho. O objetivo aqui não foi expor a dinâmica de todos os complexos alienantes do capitalismo, mas deixar claro o papel do trabalho como mediador primeiro entre ser humano e natureza e como surgem as mediações de segunda ordem a partir do trabalho alienado. As expressões teóricas da alienação são muito importantes também para se ter esse quadro geral. A atividade produtiva é a origem da alienação humana, e suas expressões teóricas representam a configuração social dessa alienação e suas contradições. Todas as esferas da vida social seriam atingidas pela alienação, pois todas as esferas revelariam uma *práxis*, criações humanas inseridas nessa lógica de produção.

Este trabalho defendeu a leitura de que haveria um momento de consolidação dos *fundamentos* da teoria marxiana, e todo o terceiro capítulo partiu dessa leitura. O momento crucial para essa fundamentação foi o rompimento com a filosofia de Feuerbach e o abandono de seus conceitos em prol de uma historização da *práxis* produtiva, o materialismo histórico e dialético. Há diferenças entre a abordagem de Marx da problemática da alienação em 1844 e a que o autor faz a partir de 1845. No primeiro momento, o autor ainda usava de conceitos abstratos oriundos da filosofia feuerbachiana, como “Homem” e “ser genérico” – os quatro aspectos da alienação devem muito a essa influência. No segundo momento, há o abandono desses conceitos, principalmente no que confere ao seu uso idealista, ou seja, não partindo do pressuposto ontológico materialista de produção. O conceito de alienação não será abandonado, pois a noção de uma objetivação hostil ao ser humano, oriunda da atividade produtiva, não será abandonada, mas historicizada.

Um conceito que aparece nesse momento e que é muito importante para a teoria marxiana é o conceito de ideologia, por isso também não pude deixar de mencioná-la neste trabalho. A abordagem que Marx faz desse conceito, pelo menos nesse momento de sua produção, é negativa, ou seja, se refere a expressões teóricas que representam a realidade de uma forma distorcida a partir do ponto de vista de uma classe dominante. Nesse sentido, não seria qualquer ideia, mesmo incorreta, que seria uma ideologia, mas há uma relação entre o

conteúdo dessa ideologia e a realidade social, representando suas contradições e os interesses da classe dominante. As bases para o conceito de ideologia já estavam nas abordagens que o autor faz das formas teóricas da alienação, como a religião. Por isso, minha exposição na segunda seção do terceiro capítulo não pretendeu esgotar o conceito de ideologia, mas relacioná-lo ao conceito de alienação nas suas expressões teóricas.

Os conceitos essência, liberdade e *práxis* são muito importantes nesse período também. Defendi que o conceito de essência em Marx não carregaria um sentido a-histórico, mas seria um conceito em movimento na história, como todos os conceitos da sua teoria, se referindo mais a uma realização gradual e contínua das possibilidades imanentes à humanidade. A sua distinção entre essência e existência o distingue da abordagem feuerbachiana, o que ecoará por toda a sua teoria. Defendi também que, desde o momento renano, o desenvolvimento teórico de Marx se deu, em parte, pela busca não apenas teórica, mas efetiva da liberdade. A liberdade, para o autor, seria a autodeterminação do desenvolvimento humano pela conquista das potencialidades sociais, alienadas pelo regime da propriedade privada. A liberdade humana da alienação só se daria por meio de uma *práxis* revolucionária, que suprassumiria de maneira prática uma alienação surgida de forma prática.

A forma histórica onde a alienação humana seria suprassumida seria o comunismo, que conservaria o caráter social da propriedade privada burguesa, negando seu caráter burguês e a elevando à propriedade comum. Procurei expor esse movimento de suprassunção como uma necessidade ontológica, não no sentido de uma necessidade determinista ao ser humano, mas como uma necessidade para a própria humanidade continuar existindo e se desenvolvendo. Não adotei uma leitura economicista da teoria marxiana, resumindo o movimento histórico a uma pura necessidade econômica. Desde o início, assumi uma leitura *humanista* da teoria marxiana, de forma que os movimentos na história seriam deflagrados pelos seres humanos de acordo com suas necessidades e escolhas. Da mesma maneira, não tenho uma leitura teleológica do movimento histórico em Marx. Haveria um campo de possibilidades no capitalismo onde o comunismo se mostraria como uma alternativa à alienação do capital, dependendo de um complexo de relações humanas a suprassunção ou não dessa alienação.

Usei da exposição do *Manifesto Comunista* para expor como os autores entendiam a perspectiva da luta de classes nesse período. Claro que os autores falam de um ponto de vista historicamente determinado, a primeira revolução industrial e o contexto pré-revolucionário que a Europa estava passando, tomando o operário fabril como referência de proletariado. Não defendi, em momento algum, que os elementos apontados pelos autores bastariam para explicar a totalidade da dinâmica da luta de classes na conjuntura do capitalismo atual, nem que a

predisposição revolucionária da classe trabalhadora seria a mesma. Cada conjuntura é uma conjuntura. O que fiz foi apenas expor a perspectiva da luta de classes marxiana conforme exposta pelos próprios autores nesse período.

A última seção foi destinada a esboçar a importância da teoria da alienação de Marx para seu projeto crítico geral e como ela poderia impactar na sua produção posterior. Diversos pontos tratados na juventude de Marx serão retomados ou terão ressonância na sua produção pós-1848. A sua relação com a filosofia hegeliana será retomada, revisitando sua lógica na maturidade - mas sempre se distinguindo do seu caráter idealista. Já sua inflexão de 1844 em direção à perspectiva econômica vai se aprofundar na década de 1850 até a publicação de *O Capital*, em 1867. Abordei a polêmica entre um “jovem” Marx e um Marx “maduro” através das perspectivas de Althusser e Mészáros, porém apenas no sentido de mostrar uma possível ressonância da teoria da alienação no restante da produção do autor. Apesar de pender mais para a abordagem de Mészáros, não tive a pretensão de concluir o assunto, mas apenas expô-lo de forma a ter um panorama suficiente para futuras investigações.

Compreendo a produção de Marx como uma produção fragmentária, formada por obras publicadas, incompletas, anotações e fragmentos. Isso pode, muitas vezes, dificultar uma reconstituição do desenvolvimento de sua teoria. O autor foi tão prolífico, que ainda há fragmentos, cartas, textos, etc. que não temos conhecimento e que poderiam influenciar na nossa interpretação da sua obra. Os *Manuscritos econômico-filosóficos*, por exemplo, só foram publicados em 1933. Ou seja, até esse ano, a tradição marxista não teve acesso aos primeiros estudos de economia política de Marx e à teoria da alienação em toda sua centralidade. Ainda não temos a obra completa de Marx. Eu trabalhei com os textos que estavam à minha disposição na minha atual conjuntura. A tentativa de expor o desenvolvimento de sua produção da juventude através do conceito de alienação contribuiu para uma melhor compreensão da teoria marxiana como uma teoria em constante movimento.

Entre os diferentes momentos de sua teoria, o que encontramos em comum é o projeto crítico de Marx de investigar os fundamentos da sociedade capitalista. De forma geral, as bases da alienação humana, de forma específica, os modos e relações de produção do capital. O conceito de alienação foi muito importante para compreendermos a teoria marxiana, mas tenho minhas dúvidas se ele deve ser visto como seu conceito central²¹⁷. O conceito de alienação foi importante para identificar um fenômeno geral da sociedade associado ao seu processo produtivo. Seria esse processo produtivo, em especial o conceito de trabalho, que poderia

²¹⁷Como o vê Mészáros em: 2006, p.215.

melhor ser encarado como o conceito central da teoria marxiana. Não apenas o conceito de alienação, mas de supressão, liberdade, essência e *práxis* giram em torno do conceito de trabalho. A importância ontológica dessa atividade para o ser humano foi muito bem identificada pela teoria marxiana, e tal importância se reflete na configuração da própria teoria.

De qualquer forma, é inegável o papel fundamental do conceito de alienação e sua utilidade para identificar objetivações antagônicas ao ser humano. Apesar do objetivo dessa pesquisa tenha sido analisar o conceito de alienação na obra marxiana, não compreendo a problemática da alienação como uma problemática puramente teórica, ou ainda, referente apenas à época que Marx escreveu. A filosofia marxiana ainda é muito útil para pensarmos acerca da produção da vida, da constituição do ser social, do caráter do trabalho, dos impactos da propriedade privada na sociedade, da relação entre os seres humanos e a natureza, do antagonismo entre classes sociais, da formação e da constituição das ideologias, do papel do Estado, da formação e diferentes aspectos da mercadoria e do valor, da totalidade social como uma construção histórica e, é claro, dos diferentes fenômenos que se voltam como um complexo alienante ao ser humano.

Mesmo depois de mais de um século, a ciência social marxiana se mostra ainda útil para compreendermos os fenômenos concretos da sociedade. O processo de aquecimento global que estamos passando demonstra que a relação entre ser humano e natureza tem se dado de uma maneira nem um pouco harmoniosa, e que o resultado desse processo se voltará de forma destruidora para a espécie humana. Tal problema não pode ser visto de forma individualista, como se cada ser humano tivesse igualmente sua parcela de culpa por essa relação antagônica com a natureza. A grande responsável pela emissão dos gases que vem aumentando a temperatura do planeta Terra é a *indústria capitalista*. Dessa maneira, é impossível discutir seriamente o problema do aquecimento global sem questionar o modo de produção capitalista, e para isso, a teoria marxiana se mostra uma ferramenta útil²¹⁸.

Outra problemática contemporânea onde a teoria marxiana se mostra como uma ferramenta de análise útil são as atuais relações de trabalho. Desde a primeira revolução industrial, época onde Marx produziu suas obras de juventude, a atividade do trabalho se transformou junto com o capitalismo. A automação tomou lugar do operário fabril nos grandes centros do capitalismo, mas longe disso significar o fim da atividade do trabalho, fez despontar novas formas de exploração, como as mediadas por aplicativos de celular. A internet e o desenvolvimento do setor terciário trouxeram novas relações de trabalho com novas formas de

²¹⁸Para uma introdução ao ecossocialismo: Michael Löwy, *O que é o ecossocialismo* (2014).

explorar o trabalhador. Se não se pode transpor todas as condições dos operários fabris europeus aos trabalhadores contemporâneos – em especial aos brasileiros – é necessário encontrar as similaridades entre os dois momentos e as singularidades que formariam a classe trabalhadora contemporânea²¹⁹.

O conceito de *mediação de segunda ordem* de Mészáros também pode se mostrar uma ferramenta conceitual útil para analisar criticamente a realidade contemporânea. Ele nos ajuda a perceber todos os níveis de mediações que ajudam a sustentar o regime da propriedade privada. As diferentes mediações entre os indivíduos que, num primeiro momento, não teriam relação direta com a reprodução do capital, são complexos alienantes que tem ligação direta com as relações de produção capitalistas. A relação entre o patriarcado, o racismo, a homofobia e a divisão do trabalho, pode nos dar uma visão mais abrangente desses complexos alienantes. Assim como com o Estado, uma mediação cuja relação dialética com a sociedade civil, se for entendida em sua concretude, pode nos oferecer um quadro mais realista do papel do Estado moderno no capitalismo contemporâneo.

São problemáticas esboçadas aqui apenas no intuito de mostrar que as questões levantadas durante este trabalho não devem ser encaradas como meras questões teóricas. Compreendo a pesquisa acadêmica como uma esfera que não deve se bastar em si mesma, mas cujo conhecimento deve se expandir para as outras esferas sociais. Assim como a filosofia. Não compreendo ela bastando em si mesma, como uma mera atividade teórica autossuficiente, mas como um campo do saber que tem muito a ganhar dialogando com outras áreas, como a sociologia e a história, áreas que tangenciei neste trabalho. Essa noção de interdisciplinaridade é importante para compreendermos tanto a teoria marxiana quanto a complexidade dos problemas contemporâneos. E assim como não vejo a filosofia como autossuficiente, também não vejo a teoria marxiana dessa forma. A riqueza de uma teoria está na sua capacidade de dialogar com o novo, e vejo a teoria marxiana dotada dessa riqueza.

Não apenas cada capítulo, mas cada seção deste trabalho poderia render uma nova dissertação. A relação de Marx com a filosofia hegeliana, os aspectos do trabalho alienado, a dinâmica do materialismo histórico e a luta de classes – para citar apenas alguns - são temas ricos que rendem muitas reflexões. Mas o objetivo aqui não foi esgotar esses temas. Enquanto uma exposição do conceito de alienação no desenvolvimento da teoria marxiana da juventude, creio que, pelo menos, arranhei a superfície. Tudo que não dei conta aqui, pretendo aprender no futuro. Se essa exposição me ajudar – ou a algum pesquisador que, por ventura, ler este

²¹⁹Na linha da sociologia do trabalho, vale mencionar as ótimas análises de Ricardo Antunes, em especial no relativamente recente *O privilégio da servidão* (2018).

trabalho - a dar mais um passo no entendimento da teoria marxiana, eu já poderei me sentir realizado.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- ANTUNES, Ricardo. *O privilégio da servidão*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- ASTRADA, Carlos. *Trabalho e alienação*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1968
- AZEVEDO, José Clovis de; GONZAGA, Jorge Luiz Ayres; REIS, Jonas Tarcísio. Introdução ao Paradigma Filosófico Marxista: Princípios do Materialismo Histórico Dialético. In: SILVA, Clemildo Anacleto da et al. (Org.) *Antigos e novos paradigmas: uma abordagem interdisciplinar na construção do conhecimento*. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista IPA, 2016.
- BARROS, José de Assunção. O Conceito de alienação no jovem Marx. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 23, n. 1, p.223-245, junho de 2011.
- BENSAÏD, Daniel. Apresentação. In: *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- BOTTOMORE, Tom et al. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- COGGIOLA, Osvaldo. 150 anos do Manifesto Comunista. In: *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- ENDERLE, Rubens. Apresentação. In: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Vitória, 1964. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1884/origem/index.htm>. Acesso em: 23/09/2020.
- FEDOSSEIEV, P. N. et al. *Karl Marx, Biografia*. Lisboa: Avante!, 1983
- FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- _____. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Covilha: LusofiaPress, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- _____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010.
- HEINRICH, Michael. *Karl Marx e o desenvolvimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra, volume 1*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Zahar, (E-book).

KONDER, Leandro. *Marxismo e alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o hegelianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. “Que fazer? Problemas candentes do nosso movimento”. In: *Obras escolhidas de V. I. Lênin*. Lisboa: Avante!, 1977. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1902/quefazer/fazer.pdf> Acesso em: 05/09/2020.

LESSA, Sergio. Alienação e estranhamento. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015

LÖWY, Michael. *O que é o ecosocialismo*. São Paulo: Cortez, 2014.

MARX, Karl. *A burguesia e a contra-revolução*. Moscovo: Avante!, 1982. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1848/12/11.htm#tn65> Acesso em: 10/03/2020.

_____. *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. *Miséria da filosofia: resposta à Filosofia da miséria, do Sr. Proudhon*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. *O Capital, Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Disponível em: <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1844/oek-phil/index.htm> Acesso em: 18/08/2020.

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. “Teses sobre Feuerbach”. In: *A ideologia alemã : crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Zur Judenfrage*. Disponível em: http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_347.htm Acesso em: 18/08/2020.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Die Deutsche ideologie: Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno*. Berlim: Internationale Marx-Engels-Stiftung, 2004.

_____. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Disponível em: <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/index.htm> Acesso em: 23/09/2020.

MENESES, Paulo. *Entfremdung e Entäusserung*. Belo Horizonte: Síntese, v.27, n°89, 2000.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo, Boitempo, 2011.

NETTO, José Paulo. Introdução. In: *Miséria da Filosofia: resposta à Filosofia da miséria, do Sr. Proudhon*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. Marx em Paris. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

RANIERI, Jesus. *Alienação e estranhamento em Marx: dos manuscritos econômico-filosóficos de 1844 à ideologia alemã*. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

RENAULT, Emmanuel. *Vocabulário de Karl Marx*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Barba Roxa, 20?. Disponível em: <https://colectivolibertarioevora.files.wordpress.com/2015/06/a-arte-de-viver-para-as-novas-geracoes-raoul-vaneigem-revisado.pdf> Acesso em: 20/02/2020.

SINNERBRINK, Robert. *Hegelianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SITA, Daniel. *Da necessidade à revolução: sobre a crítica de Hannah Arendt ao conceito de trabalho de Karl Marx e suas implicações*. Trabalho de conclusão de curso – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2017.