



JOSÉ MONSERRAT NETO

**TEORIA DA ALIENAÇÃO DOS *MANUSCRITOS* DE MARX:
UMA ANÁLISE DO PROCESSO DE ALIENAÇÃO E SUA SUPERAÇÃO**

**LAVRAS – MG
2022**

JOSÉ MONSERRAT NETO

**TEORIA DA ALIENAÇÃO DOS MANUSCRITOS DE MARX:
UMA ANÁLISE DO PROCESSO DE ALIENAÇÃO E SUA SUPERAÇÃO**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em Filosofia Contemporânea, para a obtenção do título de Mestre.

Prof. DSc. Amaro Fleck
Orientador

Prof. DSc. Federico Orsini
Coorientador

**LAVRAS – MG
2022**

**Ficha Catalográfica preparada pelo Sistema de Geração de Ficha Catalográfica da
Biblioteca Universitária da UFLA, com dados informados pelo próprio autor.**

Monserrat N., J.

Teoria da Alienação nos Manuscritos de Marx: uma análise do
processo de alienação e sua superação / José Monserrat Neto. –
Lavras : UFLA, 2022.

210 p. : il.

Dissertação – Universidade Federal de Lavras, 2022.

Orientador: Amaro Fleck

Coorientador: Federico Orsini

Bibliografia.

1. Alienação. 2. Marx. 3. Revolução. 4. Emancipação. I.
Universidade Federal de Lavras. II. Título.

JOSÉ MONSERRAT NETO

**TEORIA DA ALIENAÇÃO NOS MANUSCRITOS DE MARX: UMA ANÁLISE DO
PROCESSO DE ALIENAÇÃO E SUA SUPERAÇÃO**

**THEORY OF ALIENATION IN MARX'S MANUSCRIPTS: AN ANALYSIS OF THE
ALIENATION AND ITS SURMOUNTING**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em Filosofia Contemporânea, para a obtenção do título de Mestre.

APROVADA em 30 de março de 2022

DSc. Agemir Bavaresco PUCRS

DSc. Vinícius dos Santos UFBA

DSc. Emanuele Tredanaro UFLA

Prof. DSc. Amaro Fleck

Orientador

Prof. DSc. Federico Orsini

Coorientador

**LAVRAS – MG
2022**

Dedico a meus pais, José Monserrat Filho e Ruth Maria Fonini Monserrat

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Federal de Lavras – UFLA, ao Departamento de Ciência da Computação – DCC, e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFLA – PPGF/UFLA, pela infraestrutura disponibilizada e pela oportunidade de realização do Mestrado.

RESUMO

Investiga-se a teoria da alienação dos *Manuscritos* (Marx, 2015a) com foco nas duas transições, o processo de alienação e sua superação. Contextualiza-se o termo alienação (Leopold, 2018) e os *Manuscritos* (Musto, 2014, 2019). Analisam-se os quatro passos da alienação no trabalho e problematiza-se a sua justificação. Na primeira transição, examina-se o processo de abstração da troca, propriedade privada, trabalho e capital, como processo de alienação na constituição do capitalismo. Analisa-se a homologia de Marx entre o processo de abstração da dialética de Hegel e o processo de abstração da alienação do homem. Avaliam-se as polêmicas sobre a homologia, e identifica-se a sua origem na crítica de Marx à dialética de Hegel. Identifica-se sua principal crítica: o caráter abstrato e alienado da superação dialética de Hegel, que reafirma a alienação do homem. Avaliam-se algumas críticas à crítica de Marx e analisa-se a sua “confusão” entre os pensamentos puro e objetivo, ao mesmo tempo, a sua perspectiva transformadora da sociedade. Examinam-se três homologias nos *Manuscritos*, de Klein (2015), Iber (2018) e Bavaresco et al (2019), que contribuem para explicar os problemas da primeira transição, e que são relacionadas com a antropologia negativa do homem pressuposto de Marx, que não é sujeito da história (Fausto, 2015). Na segunda transição, investigam-se os cinco passos do comunismo descritos nos *Manuscritos*. Os dois primeiros expõem a dimensão objetiva da reapropriação do objeto pelos trabalhadores, e os três últimos a dimensão subjetiva desta reapropriação. Examina-se o problema da justificação da essência humana (Brudney, 1998). Os trabalhadores desconhecem sua essência humana e são incapazes de assumi-la na prática. Se isso não representa problema para Marx, pois a solução teórica realiza-se na prática, identifica-se um obstáculo: a percepção autocertificadora de Feuerbach não pode ser usada, pois os trabalhadores estão objetivamente alienados no capitalismo. A organização e prática revolucionárias dos trabalhadores como antecipadores da situação futura são insuficientes para mudar a sua postura. Não é possível o trabalhador assumir a visão comunista – a dimensão subjetiva da reapropriação do objeto – sem que se concretize a dimensão objetiva da reapropriação. As dimensões objetiva e subjetiva devem ocorrer juntas. Examina-se um exemplo de revolução nos *Manuscritos*, e conclui-se que a revolução desempenha papel indispensável em Marx: ela rompe o bloqueio da dimensão objetiva da alienação e permite a união das dimensões objetiva e subjetiva da reapropriação do objeto, em que os trabalhadores se tornam enfim conscientes; ganha papel crucial porque, no capitalismo, o homem não é sujeito, é pressuposto; propicia o nascimento do homem como sujeito da história. Analisam-se dois problemas da segunda transição: a dependência da solução de Marx na revolução, e a aparente impossibilidade da teorização da superação da alienação, a não ser realizando-a. Conclui-se que a teoria de Marx não explica como a alienação surge ou se reproduz no capitalismo, nem como é possível superá-la para se construir uma sociedade emancipada. As fontes de dificuldades são a sua apropriação inadequada do conceito de essência humana, bem como da lógica dialética hegeliana, que conduz o processo de alienação e sua superação.

Palavras-chave: Alienação, Marx, Revolução, Emancipação.

ABSTRACT

The theory of alienation of the *Economic-Philosophical Manuscripts* (Marx, 2015a) is investigated focusing on the two transitions, the alienation process and its overcoming. The term alienation (Leopold, 2018) and the *Manuscripts* (Musto, 2014, 2019) are contextualized. The four steps of alienation are analyzed. In the first transition, the process of abstraction from exchange, private property, labor and capital is examined as process of alienation in the constitution of capitalism. Marx's homology between the process of abstraction of Hegel's dialectic and the process of abstraction of the alienation of man is analyzed. The controversies about homology are evaluated, and their origin is identified in Marx's critique of Hegel's dialectic. His main criticism: the abstract and alienated character of Hegel's dialectical overcoming, which reaffirms the alienation of man. Some criticisms of Marx's critique are evaluated and his "confusion" between pure and objective thoughts is analyzed, and his transforming perspective of society is highlighted. Three homologies are examined in the *Manuscripts*, by Klein (2015), Iber (2018) and Bavaresco et al (2019), which help to explain the problems of the first transition, and which are related to the negative anthropology of Marx's presupposed man, who is not subject of history (Fausto, 2015). In the second transition, the five steps of communism described in the *Manuscripts* are investigated. The first two expose the objective dimension of the reappropriation of the object by the workers, and the last three the subjective dimension of that reappropriation. The problem of the justification of the human essence is examined (Brudney, 1998). Workers are unaware of their human essence and are unable to assume it in practice. This does not represent a problem for Marx. His theoretical solution is carried out in practice. However, Feuerbach's self-certifying perception cannot be used as workers are objectively alienated. The revolutionary organization and practice of workers are insufficient to change their posture. It is not possible for workers to assume the communist vision – the subjective dimension of the reappropriation of the object – without realizing the objective dimension of the reappropriation. The objective and subjective dimensions must occur together. An example of revolution is examined in the *Manuscripts*, and it is concluded that revolution plays an indispensable role: it breaks the blockage of the objective dimension of alienation and allows the union of the objective and subjective dimensions of the reappropriation of the object, in which workers at last become conscious; it takes on a crucial role because, in capitalism, man is not a subject, he is a presupposition; propitiates the birth of man as subject of history. Two problems of the second transition are analyzed: the dependence of Marx's solution on the revolution, and the apparent impossibility of theorizing the overcoming of alienation, unless realizing it. Marx's theory does not convincingly explain how alienation is reproduced in capitalism, or it is overcome to build an emancipated society. This arises from his inadequate appropriation of the concept of human essence and of the Hegelian dialectical logic, which steers the process of alienation and its overcoming.

Keywords: Alienation, Marx, Revolution, Emancipation

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Perdas e seus processos nos 4 passos da alienação	51
Tabela 2 – Sequência de perdas e consequências nos 5 passos da alienação.....	135
Tabela 3 – Sequência da ação e efeito e da reapropriação nos 5 passos da superação da alienação	137

SUMÁRIO

Introdução.....	10
1. Teoria da Alienação em <i>Trabalho Alienado e Propriedade Privada</i>.....	31
1.1 Os termos alienação, essência e ser genérico.....	31
1.2 Quatro passos da determinação da alienação.....	35
1.3 Exame preliminar da teoria da alienação.....	52
1.4 Considerações parciais.....	63
2. Primeira Transição: o Processo de Alienação.....	66
2.1 Alienação como processo histórico de abstração.....	68
2.2 Crítica de Marx à filosofia de Hegel.....	75
2.3 Críticas à crítica de Marx a Hegel.....	89
2.4 Homologias entre dialética de Hegel e alienação de Marx.....	103
2.5 Considerações parciais.....	119
2.6 Problemas da primeira transição.....	124
3. Segunda Transição: a Superação da Alienação.....	137
3.1 Cinco passos da superação da alienação.....	138
3.2 Problema da justificação.....	146
3.3 Exemplo de superação da alienação?.....	174
3.4 Considerações parciais.....	179
3.5 Problemas da segunda transição.....	183
Conclusão.....	191
REFERÊNCIAS.....	207

Introdução

Presenciamos no século XXI uma situação paradoxal: a civilização humana atingiu um nível científico e tecnológico extraordinário, porém, ao mesmo tempo, encontra-se em crise permanente – social, econômica, ecológica, política e ética –, incapaz de resolver problemas elementares, como a fome, pobreza e miséria, que ainda abatem parte da população mundial. E mesmo para aqueles que consegue viver, ou sobreviver, ela se mostra incapaz de satisfazer plenamente as necessidades, atendendo-a de forma excludente e insuficiente (Wright, 2010, p33-85). Para Marx e os marxistas¹ o capitalismo é o principal responsável pela situação presente, na medida em que as suas estruturas e dinâmicas impedem o livre desenvolvimento e a plena satisfação da maioria das pessoas; por isso, os marxistas assumem que a economia capitalista será substituída por uma economia socialista ou comunista, inteiramente diversa da capitalista. Inúmeras questões pertinentes podem ser levantadas e debatidas relacionando a teoria marxista com a presente situação contraditória. Nesta introdução, exploro três questões que julgo relevantes e que me permitem justificar o tema desta dissertação – a alienação –, bem como a análise do texto em que foi teorizada por Marx – os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 (Marx, 2015a).

Após mais de 150 anos da teoria de Marx, pelo menos como expressa em sua obra maior, *O Capital* (Marx, 2013), bem como depois de várias experiências revolucionárias fracassadas, nela inspiradas, é possível se questionar sobre a validade da teoria marxista, ou de parte dela. Assim, a primeira questão é: não haveria lacunas e erros na teoria de Marx que poderiam explicar, ou ao menos auxiliar na identificação das atuais dificuldades para enfrentar a presente situação e, por aí, ajudar a sair do aparente impasse em que nos encontramos hoje na busca da superação do capitalismo? A segunda questão deriva da primeira: não haveria atualmente um divórcio entre a teorização dos pensadores marxistas e a prática revolucionária dos trabalhadores em suas lutas para libertar-se do capitalismo? É o que sugere Perry Anderson em sua clássica análise da história do marxismo, *Considerações sobre o Marxismo Ocidental* (Anderson, 2018). Por fim, a terceira questão versa sobre a alienação. Na obra *O Capital* de Marx, o termo ‘alienação’ praticamente não aparece na obra. Pode-se interrogar então: seria mesmo a alienação uma característica central e definidora da sociedade capitalista?

¹ Os pensadores que acompanharam Marx e Engels, buscando desenvolver a sua teoria, são aqui denominados de ‘marxistas’, sem juízo de valor sobre suas linhas teóricas e práticas específicas, as correntes que eles por ventura criaram ou a que pertenceram, nem sobre seus embates entre si.

Começando pela última, para tentar respondê-la adequadamente é preciso saber o que é ‘alienação’. Definir com precisão o conceito deste termo, em geral, é difícil porque ele sempre está envolvido em complexidades da formulação, da interpretação específica de cada autor particular, de cada tradição intelectual específica, como explica David Leopold (2018). Mas há uma ideia básica que captura, segundo Leopold, o que a maioria dos autores e tradições designa como ‘alienação’. A “ideia básica da alienação destaca uma série de males sociais e psicológicos envolvendo um eu e um outro ... entende a alienação como consistindo na separação problemática de um sujeito e um objeto que pertencem propriamente um ao outro” (Leopold, 2018, p3). A ideia básica para o autor, portanto, envolve três elementos constitutivos: um sujeito, um objeto e uma relação transtornada ou desequilibrada entre eles.

O sujeito da alienação é um eu (*self*) que pode ser uma pessoa, um agente individual, mas também pode ser um grupo ou uma coletividade de pessoas de dado tipo. “Por exemplo, assim como a Ana pode estar alienada de seu governo, pode ser que as mulheres ou os cidadãos encontrem-se alienados de seu governo” (idem). Já o objeto da alienação pode assumir diferentes formas que incluem: a) entidades que não são um sujeito; b) outro sujeito ou sujeitos; e c) o próprio sujeito, na posição de objeto de si mesmo, isto é, pode haver variantes reflexivas da relação, “por exemplo, em que a Beatriz está alienada de si mesma” (idem, p4).

Por fim, a relação da alienação é a que se caracteriza como “separação problemática entre um sujeito e um objeto que pertencem propriamente um ao outro” (idem). Na alienação, portanto, deve haver uma separação que deve ser problemática pelo fato desta separação acontecer ou surgir entre um sujeito e um objeto que se pertencem adequadamente juntos. Se a separação na alienação é importante para sua caracterização, nem toda separação envolve alienação; ela precisa ser *problemática*. “Alienação é tipicamente uma separação problemática de alguma coisa” (idem, p4). A separação problemática pode ser denotada de várias maneiras com grande diversidade no vocabulário empregado, conforme os autores ou tradições em questão. Existe o sentido de quebra (cisão, ruptura, divisão, bifurcação, etc), de isolamento (indiferença, falta de sentido, impotência, desconexão, etc), e de hostilidade (conflito, antagonismo, dominação, etc). Cada autor e cada tradição mantém sua preferência.

Se a separação tem de ser problemática, por outro lado, uma separação particular não precisa aparecer necessariamente como problemática. A relação de indiferença, por exemplo, pode ser ou não problemática. “Considere a Daniela, uma ilustre arquiteta espanhola, que – quando lhe chamam à atenção – descobre que está despreocupada e apática diante da relação

constitucional complexa entre as Ilhas do Pacífico de Niue e a Nova Zelândia” (idem, p5). Neste caso, a sua indiferença não aparenta ser problemática. Mas quando o seria? A separação problemática que caracteriza a alienação se dá quando ela emerge a partir de uma relação própria entre um sujeito e um objeto que se pertencem adequadamente juntos. “Mais precisamente, as separações candidatas devem frustrar ou conflitar com a harmonia ou conexão próprias entre certo sujeito e seu objeto” (idem). Assim, a separação que é problemática – caracterizando a alienação – é aquela que “viola alguma condição básica de harmonia ou conexão entre sujeito e objeto” (idem, p6). Este pertencimento mútuo entre sujeito e objeto significa que “a harmonia ou relação conectada entre sujeito e objeto é racional, natural ou boa” (idem), e que, portanto, quando a separação frustra a condição básica de harmonia, ela é irracional, não natural e ruim. Tal separação problemática, porém, não se confunde com o critério usado para estabelecer a condição básica de harmonia, uma vez que a separação é problemática, ou assim se torna, de acordo com a definição particular de harmonia ou conexão adequadas, que então determina a relação racional, natural ou boa. Logo, nem toda violação, conflito ou indiferença com a harmonia básica será sempre ruim, sendo portanto incorreto afirmar “que a alienação nunca possa ser um passo justificado ou positivo” (idem).

Leopold oferece e examina, entre outros, o próprio exemplo de Marx em sua teoria da alienação, dos *Manuscritos*, em que caracteriza a “alienação em termos de separações que frustram a autorrealização, especialmente a autorrealização no trabalho” (Leopold, 2018, p32). Outro exemplo poderia ser, talvez, a questão de Perry Anderson, acima mencionada, do divórcio entre a teorização marxista e a prática política revolucionária (Anderson, 2018, p65). Será que esta separação também seria problemática nos termos de Leopold e, desse modo, poderia ser caracterizada como ‘alienação’? Haveria, neste caso, um sujeito, um objeto, e uma relação de separação problemática, que violaria alguma condição básica de harmonia entre sujeito e objeto, e que, ao fim e ao cabo, impediria a conexão adequada entre teoria e prática revolucionárias? Buscando elucidar tal questão, examino a seguir, resumidamente, a tese do divórcio entre teoria e prática, em Anderson, para chegar aos *Manuscritos* de Marx, bem como à contextualização histórica das correntes de interpretação dos *Manuscritos*.

Divórcio entre teoria marxista e prática revolucionária

Redigido em 1974, o ensaio *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*, de Perry Anderson (2018), foi planejado inicialmente como uma introdução a uma coletânea de ensaios

de vários autores sobre os teóricos do marxismo europeu, cuja publicação foi cancelada. Assim, o propósito do texto passou então a ser o de apresentar “as coordenadas gerais do marxismo ocidental como uma tradição intelectual comum” (Anderson, 2018, p17), evitando o autor o exame particular ou avaliação comparativa entre os sistemas teóricos específicos que existem em seu interior. Anderson justifica seu texto, afirmando que “é característico do marxismo ocidental ... o fato de nunca ter produzido uma cartografia adequada ou precisa de sua própria paisagem intelectual” (idem, p91).

Anderson classifica os teóricos do marxismo em gerações, começando pelo século XIX com os fundadores do materialismo histórico, Marx e Engels, e terminando com os marxistas da quarta geração, das décadas de 50 e 60 do século XX. As quatro gerações examinadas por Anderson abordam os seguintes pensadores:

- 1) Marx e Engels, os fundadores;
- 2) Labriola, Mehring, Kautsky e Plekhánov;
- 3) Lenin, Rosa Luxemburgo, Hilferding, Trotsky, Bauer, Preobrajiénski e Bukhárin;
- 4) Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Horkheimer, Della Volpe, Marcuse, Lefebvre, Adorno, Sartre, Lucien Goldman, Althusser e Colletti.

O que Anderson analisa nesses pensadores? Suas contribuições teóricas e suas práticas políticas nas lutas dos trabalhadores. Ele examina também suas origens sociais, geográficas e intelectuais. Para cada um deles, Anderson expõe em linhas gerais não só suas principais obras teóricas, mas também seu percurso peculiar de vida, o que inclui sua participação nas lutas políticas de sua época, que embasam e substancializam a sua trajetória intelectual. A título de exemplo, começando com os fundadores Marx e Engels, veja-se como Anderson os descreve:

Nasceram na primeira década após as Guerras Napoleônicas. Marx (1818-1883) era filho de um advogado de Trier; Engels (1820-1895), de um industrial de Barmen: ambos vinham da Renânia, oriundos de prósperas famílias burguesas das regiões mais avançadas e ocidentais da Alemanha. [...] Sob a atração gravitacional dos primeiros levantes proletários após a Revolução Industrial, Marx, em seus vinte e poucos anos de idade, pouco a pouco fez seu ajuste de contas com a herança filosófica de Hegel e Feuerbach e com a teoria política de Proudhon, enquanto Engels descobria as realidades da condição da classe trabalhadora na Inglaterra e denunciava as doutrinas econômicas que a legitimavam ... [Anos depois,] os dois escreveram o Manifesto Comunista às vésperas do grande levante continental de 1848 e lutaram nas fileiras da extrema esquerda durante as revoltas internacionais daquele ano, pela causa do socialismo revolucionário (Anderson, 2018, p23-24).

Com o exame dos principais pensadores marxistas e de suas práticas políticas, Anderson narra a própria história da Europa e do movimento dos trabalhadores no período, que vai de meados do século XIX, até o final dos anos 60, no século XX. A cada geração, Anderson se interroga: “quais eram as novidades que seus escritos representavam” (idem, p30). Por exemplo, a característica comum, marcante da terceira geração (Lenin, Luxemburgo, Trótsky, etc), “era a extraordinária precocidade de sua trajetória: cada uma das figuras mencionadas havia escrito uma obra teórica de base antes dos trinta anos” (idem), bem como sua intensa participação na organização política dos trabalhadores e na ação de seus partidos.

Em suma, nessa análise histórica da vida, obra e atuação política de cada pensador, Anderson narra e reconta a história da Europa sob o ângulo das ações dos trabalhadores em seu movimento de luta contra o capitalismo, resumindo os principais acontecimentos e seus desdobramentos: a Revolução de 1848, a Comuna de Paris de 1870, as duas guerras mundiais e a crise do capitalismo no período entreguerras, a Revolução Soviética de 1917, a ascensão do fascismo na Itália e do nazismo na Alemanha, o fim da Segunda Guerra Mundial, com a formação do bloco soviético de países socialistas, e o *boom* do desenvolvimento capitalista no ocidente, entre 1945 e 1970.

O foco central da análise histórica de Anderson em seu ensaio é o desenvolvimento da teoria marxista na Europa ocidental. Anderson resume parte de sua análise sobre o destino do marxismo, que havia desempenhado antes da Primeira Guerra Mundial papel importante no desenvolvimento do materialismo histórico:

Como vimos, assim que começou a se difundir fora da Rússia, o pensamento leninista foi rapidamente esterilizado pela stalinização da Terceira Internacional ... os partidos social-democratas e centristas fora do Comintern também não ofereceram espaço para a aplicação ou a ampliação do leninismo. ... a teoria marxista mais significativa do período entreguerras foi em grande parte confinada à análise econômica, numa linha que descendia diretamente dos grandes debates anteriores à Primeira Guerra (idem, p43)².

Para onde foi então a produção e o debate dos teóricos marxistas durante este período? Anderson acompanha a formação do Instituto de Pesquisa Social, ligado à Universidade de Frankfurt, em 1923, com Grünberg como seu primeiro presidente, e que viria a ser presidido por Horkheimer em 1930. O instituto mantinha ligação regular, inicialmente, com o Instituto

² Comintern foi a Internacional Comunista fundada por Lenin e pelo PCUS (bolchevique), em março de 1919, para reunir os partidos comunistas de diferentes países, também conhecida como a Terceira Internacional.

Marx-Engels de Moscou, “despachando a Riazánov material de arquivo para a primeira edição científica das obras de Marx e Engels”. Segundo Anderson, “o volume inaugural da Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA) [Obras completas de Marx e Engels] foi de fato, publicado em Frankfurt em 1927, sob os auspícios conjuntos das duas instituições” (idem, p44). Posteriormente, ao narrar a vida e obra de Lenin, Anderson expõe o destino da teoria marxista:

No começo de 1924, Lenin morreu. ... O aparato político de Stalin sufocou ativamente as práticas revolucionárias de massas dentro da Rússia ... Nessas condições, foi inelutavelmente destruída a unidade revolucionária de teoria e prática que tornara possível o bolchevismo clássico. ... Todo o trabalho teórico cessou na União Soviética ... O marxismo na Rússia foi reduzido em grande parte a uma recordação, à medida que o governo de Stalin alcançava o apogeu (idem, p42).

Continuando sua análise histórica dos vários pensadores marxistas, da terceira e quarta gerações, Anderson apresenta sua tese sobre as características do marxismo ocidental que “o definem substancialmente e o demarcam como tradição integrada” (idem, p52).

A primeira e mais fundamental característica foi o divórcio estrutural entre esse marxismo e a prática política. A unidade orgânica de teoria e prática realizada na geração clássica dos marxistas anteriores à Primeira Guerra Mundial ... sofreria uma cisão cada vez maior na Europa Ocidental ao longo do meio século que vai de 1918 a 1968. A ruptura entre os dois aspectos não foi imediata nem espontânea no novo contexto geracional e geográfico do marxismo após a Primeira Guerra Mundial. Foi provocada lenta e progressivamente por pressões históricas enormes, que só levaram à quebra final do elo entre e prática durante a década de 1930. Após a Segunda Guerra Mundial, entretanto, a distância entre as duas era tão grande que parecia consubstancial com a própria tradição (Anderson, 2018, p52).

Enfim, ao final do período, o desenvolvimento do marxismo foi se afastando cada vez mais das práticas e lutas dos trabalhadores. Nem as exceções de Lukács, Korsch e Gramsci conseguiram evitar seus respectivos distanciamentos das massas, que Anderson analisa em detalhes e conclui:

As duas grandes tragédias que, de maneiras tão diferentes, tomaram de assalto o movimento da classe trabalhadora europeia no período entreguerras, o fascismo e o stalinismo, combinaram-se assim para dispersar e destruir os potenciais porta-vozes de uma teoria marxista nativa unida à prática de massas do proletariado ocidental. A solidão e morte de Gramsci na Itália e o isolamento e exílio de Korsch e Lukács nos Estados Unidos e na União Soviética marcaram o fim da fase em que o marxismo ocidental ainda se sentia à vontade entre as massas. Dali por diante, ele falaria sua própria linguagem cifrada, cada vez mais distante da classe cuja sorte ele formalmente buscava servir ou articular (idem, p54).

Anderson descreve detidamente cada pensador da quarta e última geração de teóricos marxistas, até 1968, que pouco a pouco solidificam a separação entre teoria e prática, e também analisa a gradual metamorfose da teorização marxista. “O abandono progressivo de estruturas econômicas ou políticas como preocupações centrais da teoria foi acompanhado por uma mudança básica de todo o centro de gravidade do marxismo europeu em direção à filosofia”. Anderson chama a atenção para o fato mais marcante então, “a predominância esmagadora de filósofos profissionais” (idem, p73). Os intelectuais marxistas das gerações anteriores não estavam integrados aos sistemas universitários europeus. “A forma de unidade política entre teoria e prática que eles representavam era incompatível com qualquer posição acadêmica” (idem). Eles costumavam lecionar nos partidos marxistas ou em escolas para trabalhadores. Após a Segunda Guerra Mundial, porém, a “teoria marxista havia migrado praticamente em sua totalidade para as universidades – redutos de refúgio e exílio das lutas políticas do mundo exterior” (idem, p74).

Os determinantes externos que agiram para deslocar o foco principal da teoria marxista da economia e da política para a filosofia, e também para transferir seu local formal de assembleias de partido para departamentos na universidade, estavam inscritos na história sombria do período. Mas esta mudança nunca poderia ter ocorrido de modo tão geral e drástico se não tivesse havido também a ação de um poderoso determinante interno à própria cultura marxista. O evento decisivo no caso foi a revelação tardia da obra mais importante do jovem Marx: os manuscritos de Paris de 1844 (idem, p74).

Surpreendentemente, os textos perdidos de Marx sobre a teoria da alienação, reunidos e publicados sob o título de *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, desempenhariam, conforme Anderson, um papel importante – embora involuntário – no aprofundamento do divórcio entre a teoria marxista e a prática dos movimentos de luta dos trabalhadores. A obra foi publicada pela primeira vez em Moscou em 1932, e rapidamente os seus textos provocaram um meteórico e duradouro impacto em todos os pensadores da época, marcando intensamente a teorização marxista subsequente, dos pensadores da quarta geração. Apreciaremos, a seguir, a análise de Musto (2014, 2019) das correntes de interpretação dos *Manuscritos*, para retornarmos posteriormente à questão da definição do termo alienação como relação de separação problemática entre sujeito e objeto.

Principais correntes de interpretação dos *Manuscritos*

A partir da publicação dos *Manuscritos* em 1932, emerge uma multiplicidade de controvérsias de caráter tanto interpretativo quanto político (Musto, 2014, 2019). De acordo com Marcello Musto, inicialmente, surgem duas correntes principais: a primeira, entendia os *Manuscritos* como “a expressão de uma fase juvenil, ainda negativamente condicionada pela impositação filosófica”, já a segunda, via nos *Manuscritos* “a essência de toda a sua teoria crítica e a expressão mais elevada de seu humanismo” (Musto, 2014, p405). Essas duas correntes estão na origem do debate posterior sobre a questão da continuidade ou não de suas obras: haveria “dois Marx diferentes entre si – um jovem e outro maduro –, ou existiu um único Marx que, não obstante o passar dos anos, tinha substancialmente conservado suas convicções?” (idem). À controvérsia inaugural, juntou-se o confronto político: os partidários da primeira corrente reuniam a ortodoxia stalinista e demais marxistas que minimizavam ou rejeitavam os escritos do jovem Marx; por outro lado, a segunda corrente reunia um conjunto mais heterogêneo de pensadores cujo denominador comum era a rejeição ao dogmatismo do “comunismo oficial” da União Soviética (idem, p405). Segundo Musto, ambas as correntes tinham interpretações distorcidas dos *Manuscritos*, a primeira lhe negando qualquer importância, e a segunda exagerando o seu valor, colocando-o como “superior ao da obra que fora publicada após 20 anos de estudos e pesquisas: *O Capital*” (idem, p406). O equívoco comum às duas correntes era que “consideraram os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* como um texto completo, orgânico e coerente, como uma verdadeira obra” (idem).

Assim, os autores que consideravam pouco importantes os *Manuscritos* favoreciam a interpretação de que haveria alguma espécie de mudança abrupta entre o jovem e o velho Marx; já os que prezavam os *Manuscritos* tendiam a defender a tese da continuidade das obras de Marx. Se no início as duas correntes correspondiam à polarização entre marxistas que defendiam e se opunham à União Soviética, nos anos posteriores à 2ª Guerra Mundial, a divisão inicial pouco a pouco se fragmentou com o aparecimento de marxistas críticos dos países socialistas – que também depreciavam os *Manuscritos* e sustentavam a tese de ruptura no pensamento de Marx, como Louis Althusser – e paralelamente de marxistas apoiadores do “comunismo oficial”, que enalteciam os *Manuscritos*, como Palmiro Togliatti (idem, p406). Com a descoberta do jovem Marx e de outras obras inéditas, aos poucos ocorreu também uma valorização da influência de Hegel na obra de Marx, em particular de sua dialética e seu papel na obra de Marx, abrindo-se a partir daí outras inúmeras controvérsias. No início, entre os marxistas que transitavam entre Hegel e Marx estavam Lenin, Lukács, Korsch e Kojève.

Nos anos 50 e 60 do pós guerra, de acordo com Musto, ocorre um verdadeiro *boom* de estudos sobre a alienação, produzidos por autores tanto marxistas como não-marxistas, oriundos de outras tradições acadêmicas, que terminaram por desenvolver o conceito de alienação em direções as mais diversas, não obstante todas serem inspiradas pelo “fascínio irresistível da teoria da alienação” de Marx.

A partir dos anos Sessenta explodiu uma verdadeira moda da teoria da alienação e, no mundo inteiro, apareceram centenas de livros e artigos sobre o tema ... Foi o tempo da alienação *tout-court*, um período no qual autores, diferentes entre si por formação política e competência disciplinar, atribuíram as causas deste fenômeno à mercantilização, à excessiva especialização do trabalho, à anomia, à burocratização, ao conformismo, ao consumismo, à perda do sentido de si que se manifesta na relação com novas tecnologias; e até mesmo ao isolamento do indivíduo, à apatia, à marginalização social e étnica, e à poluição ambiental (Musto, 2014, p75).

A controvérsia inicial entre os marxistas evoluiu, portanto, para o debate sobre o papel da categoria ‘alienação’ na obra de Marx: era importante “estabelecer a relação que existia entre as teorias juvenis dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* e aquelas da “maturidade”, ou seja, do *O Capital*” (Musto, 2019, p408). Segundo Musto, os autores se dividiram em três correntes. A primeira defendia a continuidade entre os *Manuscritos* e *O Capital*; a segunda, a contraposição entre as duas obras, mas com “superioridade teórica da primeira sobre a segunda”; e a terceira, a importância limitada dos *Manuscritos*, interpretado como “uma etapa meramente transitória no processo de elaboração de Marx” (idem).

Como parece estar claro hoje, a segunda corrente, embora conte com a presença de alguns marxistas, como Landshut, Mayer, De Man, Popitz e Hommes, Thier e Axelos (idem, p409), foi a corrente por excelência dos pensadores não-marxistas. Entre os marxistas, a divisão principal se definiu entre os que valorizam e os que não valorizavam as obras da juventude de Marx – primeira e terceira correntes, conforme a classificação sugerida por Musto; ou seja, entre os que avaliavam os *Manuscritos* (e outros escritos juvenis de Marx) como importantes para a elaboração posterior d’*O Capital*, e os que viam nessas obras juvenis uma “mera etapa transitória no processo de elaboração de Marx”, em que, por exemplo, conceitos como de ‘alienação’ e ‘essência humana’ foram posteriormente abandonados em favor de outros conceitos, mais consistentes e sólidos.

Um dos pontos da discórdia gira em torno do ‘conceito de alienação’, o qual, segundo os partidários da terceira corrente, não apareceria nas obras da maturidade, n’*O Capital* em particular; e o outro ponto polêmico diz respeito ao papel da dialética de Hegel na obra de Marx. Momento crucial desta polêmica foi a posição de Althusser em *Por Marx* (Althusser,

2015), de 1965, que subdividiu o pensamento de Marx em dois períodos: o “ainda” filosófico ideológico, anterior a 1845, e o econômico científico, posterior a 1845. A ruptura, segundo Althusser, é a que teria ocorrido no pensamento de Marx na *Ideologia Alemã* e nas *Teses de Feuerbach* (Marx, 2007). Em resumo, um dos pontos de divergência foi o da relação entre Marx e Hegel. Segundo Musto, para Althusser, Hegel teria inspirado Marx apenas nos *Manuscritos*. Na verdade, o jovem Marx nunca teria sido hegeliano, mas inicialmente kantiano-fichtiano e, depois, feuerbachiano. Assim, para Althusser, o hegelianismo do jovem Marx seria um mito, se bem que, antes da ruptura com a consciência filosófica ideológica, em 1845, Marx tivesse recorrido pela primeira e única vez a Hegel nos *Manuscritos* de 1844, dessa maneira produzindo uma “aberração” teórica indispensável à eliminação da sua consciência “delirante” (Musto, 2014, p410). Assim, para Althusser, os *Manuscritos* seriam “o texto mais distante que existe, teoricamente falando, da aurora que estava para surgir” (Althusser, 1970: apud Musto, 2014, p410), quer dizer, distante das obras maduras de Marx. Como adverte Musto, o problema desse tipo de conclusão enfática e peremptória é que os *Manuscritos* “não podem ser considerados uma obra. Sem homogeneidade e longe de apresentarem uma estreita vinculação entre as partes, são muito mais uma evidente expressão de uma concepção teórica em fase de desenvolvimento” (idem, p414).

Em 1959, um novo conjunto de textos de Marx foi recuperado – os *Grundrisse* (Marx, 2006) – e publicados, primeira na Alemanha e, no final dos anos 60, também na Europa e nos EUA, deslocando o interesse dos *Manuscritos* para os *Grundrisse*. Esse novo interesse, em particular a partir dos anos 80, também estimulou novas interpretações sobre a relação entre Marx e Hegel, que salientavam a importância da dialética hegeliana nos *Grundrisse* e sobretudo n’*O Capital*. Portanto, além da controvérsia em torno do conceito da alienação e de sua continuidade (e sua fundamentação na essência humana), emergia outro ponto polêmico: o do papel de Hegel no pensamento de Marx, ou seja, de sua crítica e/ou apropriação crítica da dialética hegeliana, desde antes dos *Manuscritos* (por exemplo, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*) até *O Capital*. Entre os pensadores que inicialmente participaram nessa nova polêmica estão Giangiacomo Feltrinelli, Solange Maercier-Josa e Christopher Arthur (Musto, 2019, p413). Para Mandel e Naville, segundo Musto, os *Manuscritos* espelham a transição de Marx e, assim, apresentam elementos típicos de seu passado hegeliano e de temas futuros, em especial os relativos à economia política, circunstâncias que produziam diversas tensões no pensamento de Marx. Mesmo assim, destaca Musto, as notas dos *Manuscritos* e dos *Cadernos de Paris* (Marx, 2015b, p185-233) foram usadas nos *Grundrisse* e n’*O Capital*.

Apesar dos *Manuscritos* e outros textos do jovem Marx não serem obras acabadas, eles “constituem o início do estudo crítico da nova disciplina com a qual Marx se firmou: a economia política” (idem, p415), tendo sido aproveitados posteriormente no *Vorwärts!* (publicação bi-semanal dos emigrantes alemães em Paris) e, sobretudo, utilizados por Marx, “que tinha o hábito de reler suas anotações de tempos em tempos”, na redação dos *Grundrisse*, que, por sua vez, foi usado para compor o primeiro volume d’*O Capital* (idem, p414-15).

Percebe-se que aos poucos a controvérsia sobre os *Manuscritos* desloca-se do tema da alienação em si, ou de sua contraposição a’*O Capital*, para o da reconstrução do percurso de elaboração dos textos do jovem Marx, desde antes dos *Manuscritos*, até os escritos da maturidade, como os *Grundrisse* e *O Capital* (Musto, 2014, p81-82), aprofundando as antigas polêmicas e abrindo novas. Em outros termos, entre as posições antagônicas da primeira e da terceira correntes passou a existir, na verdade, uma miríade de posições intermediárias que valorizam em diferentes níveis e aspectos, a teoria da alienação de Marx, bem como o papel, nela e em sua obras maduras, de Hegel e de sua dialética.

Em relação às referências de Marx ao termo alienação, comprovou-se, a partir da publicação dos *Grundrisse* e dessa nova tendência interpretativa, que Marx não abandona de todo a ideia de alienação. De acordo com Musto, Marx voltou a escrever sobre economia nos *Grundrisse* em 1857 e “tornou a utilizar o conceito de alienação repetidamente”, no entanto, “graças aos estudos efetuados neste intervalo, a sua análise acabou sendo muito mais aprofundada” (idem, p84), como se pode ver no trecho abaixo dos *Grundrisse*.

A troca universal de atividades e produtos, que se tornou condição vital para todo indivíduo singular, sua conexão recíproca, aparece para eles mesmos como algo estranho, independente, como uma coisa. No valor de troca, a conexão social entre as pessoas é transformada em um comportamento social das coisas; o poder pessoal, em poder coisificado (Marx, 2011, p105).

Nesse novo contexto, as polêmicas evoluíram para a questão da continuidade, ou não, entre a teoria da alienação, do jovem Marx, e o fetichismo da mercadoria da teoria d’*O Capital*, do Marx maduro. Até que ponto existe continuidade entre elas? Até que ponto há mudança? Musto revela sua posição na forma com que avalia o fetichismo: “uma das melhores descrições de alienação feita por Marx é aquela contida no célebre parágrafo *O caráter fetichista da mercadoria e o seu mistério* em *O Capital*” (Musto, 2014, p87), em seu primeiro volume, em que Marx sustenta que, no capitalismo, os homens são dominados pelos produtos que criam e vivem num mundo em que as relações entre os homens aparecem “não

como relações imediatamente sociais entre pessoas [...] mas como, relações de coisas entre pessoas e relações sociais entre coisas.” (Marx, 1969, p105: apud Musto, 2014, p87).

Se Musto estiver correto em sua interpretação, a questão muda para a seguinte: por que Marx modifica a forma de apresentar o conceito de alienação? Concordando ou não, Musto chama a atenção para duas coisas. Primeira, tanto a alienação da teoria da alienação quanto o fetichismo da teoria do capital são muito distintos das interpretações do conceito de alienação dos *Manuscritos* assumidas pelos autores da primeira corrente, como classificada por Musto, ou seja, daquelas interpretações que valorizam apenas os *Manuscritos*, como a sociologia americana, acadêmicos europeus como Baudrillard, e até autores ligados à teoria crítica e à psicanálise, como Eric From e Axel Honneth. Conforme Musto, as duas formas do conceito de alienação são distintas de tais interpretações porque não foram concebidas por Marx como uma problemática individual, pelo contrário, sempre foram consideradas um fenômeno social. Ambas se manifestam numa “realidade histórica precisa de produção, aquela do trabalho assalariado, e não está vinculado à relação entre a coisa em geral e o homem, mas aquilo que se verifica entre este e um determinado tipo de objetividade: a mercadoria” (idem, p88). Musto caracteriza a evolução da teoria da alienação para o fetichismo da mercadoria como um avanço teórico de Marx. Para Musto, este avanço com relação à concepção de alienação dos *Manuscritos* até a de fetichismo d’*O Capital*

não consiste, porém, somente em uma descrição mais precisa, mas também em uma ***elaboração diferente e mais completa das medidas consideradas necessárias para sua superação***. Se em 1844, Marx havia considerado que os seres humanos eliminariam a alienação mediante a abolição da produção privada e da divisão do trabalho, em *O Capital*, e nos seus manuscritos preparatórios, o percurso indicado para construir uma sociedade livre da alienação torna-se muito mais complexo (Musto, 2014, p88, itálicos meus).

Sintetizando sua interpretação, Musto presume que o sistema capitalista deva ser substituído por “uma associação de homens livres que trabalhem com meios de produção comuns e gastem conscientemente as suas muitas forças de trabalho individuais como uma só força de trabalho social” (Marx, 1969, p110: apud Musto, 2014, p89). Essa referência à associação de homens livres, porém, não aparece apenas n’*O Capital*, mas também nos *Manuscritos*, como veremos no Capítulo 3 desta dissertação, o que torna a análise da continuidade e/ou mudança ainda mais complexa do que Musto sugere.

Conceitualmente, qual a relação entre a alienação e o fetichismo? Conforme Leopold, existe uma relação do conceito de alienação “com o que pode ser chamado de conceitos ‘adjacentes’ ” (Leopold, 2018, p10). O autor analisa dois deles, ‘fetichismo’ e ‘objetivação’,

mas aqui vamos nos ater apenas ao primeiro. “Fetichismo refere-se aqui à ideia de criações humanas que escaparam de algum modo (que se separaram inapropriadamente) do controle humano, que alcançaram a aparência de independência, que vieram para escravizar e oprimir os seus criadores” (Leopold, 2018, p10). Dentro das tradições hegeliana e marxista, uma gama ampla de fenômenos sociais – que incluem a religião, o Estado, a propriedade privada e o capital – são caracterizados como tendo um caráter de fetiche. Leopold examina o exemplo do fetichismo da consciência religiosa como retratado por Feuerbach. Na religião, os indivíduos cultivam uma adoração pelos predicados da natureza humana, liberada de suas limitações e projetada numa entidade divina ideal. Mas o que esse fetichismo religioso teria a ver com a alienação?

A consciência religiosa, na formulação feuerbachiana, parece ser um caso em que a alienação assume a forma de fetichismo. Ou seja, há aqui tanto uma separação problemática entre sujeito e objeto (os indivíduos e sua própria natureza humana), quando toma a forma de uma criação humana (a ideia da espécie humana encarnada em Deus) que foge ao nosso controle, alcançando a aparência de independência, e vindo a nos escravizar e oprimir (Leopold, 2018, p11).

Como adverte Leopold, nem sempre, porém, a alienação toma a forma de fetichismo, este “é melhor pensado como uma forma particular que a alienação pode assumir” (idem, p12), a exemplo da separação problemática que às vezes se diz ocorrer entre os cidadãos modernos e o mundo natural, quando estes vivem ou se comportam como se estivessem isolados, indiferentes, cindidos ou distantes da natureza.

A relação moderna inadequada entre a humanidade e a natureza aqui parece como um exemplo de alienação – há uma separação problemática do eu e do outro – mas certas características centrais do fetichismo parecem estar ausentes. Mais obviamente, o mundo natural não é uma criação humana que escapou ao nosso controle; porque, no mínimo, não é uma criação humana (Leopold, 2018, p12).

A propósito, caberia aqui nos perguntarmos sobre a separação problemática aventada no início entre a teoria marxista e a prática emancipatória dos trabalhadores. Não haveria aí alguma forma de fetichismo nesta suposta alienação? O *boom* da alienação como tema de estudos dos anos 50 e 60, especialmente nos autores da primeira corrente, como classificada por Musto, não seria um sintoma de uma espécie de *fetichismo* dos *Manuscritos* que fugiria ao controle dos teóricos e pensadores da academia, e que os alienaria da prática dos movimentos emancipatórios?

Novamente, para responder devidamente a esse tipo de questão, é preciso saber o que torna *problemática* uma determinada separação entre sujeito e objeto, bem como o que a torna *adorada*, que então deslumbra o sujeito, o domina e oprime.

Motivação, justificação do tema e estrutura da dissertação

Embora a exposição de Musto das correntes de interpretação dos Manuscritos de Marx não se preocupe com a separação entre a teoria e prática na teorização marxista após os anos 60 – período que encerra a análise de Anderson dos pensadores marxistas –, é possível constatar, desde então, uma progressiva consolidação da separação entre teoria e prática emancipatórias. Nesse ínterim ocorreu o fim do *boom* capitalista keynesiano/social-democrata do pós guerra, com a crise econômica dos anos 70 e a reação neoliberal subsequente; e a queda e o fim da União Soviética, bem como dos chamados ‘países do bloco socialista’, nos anos 90, período em que até o interesse filosófico pelo marxismo entrou em declínio – só revigorado a partir da crise econômica de 2008, dando novo ensejo ao interesse pelas obras de Marx e de pensadores marxistas, tanto por parte da academia como de movimentos sociais emancipatórios. Não obstante, o hiato entre a teoria e a prática marxistas parece manter-se firme em vigor. Mas o que, precisamente, torna problemática essa separação entre a teoria e a prática, aqui suposta como uma ‘alienação’ dos movimentos políticos emancipatórios?

Leopold, ao discorrer sobre o termo alienação, o considera sob 3 aspectos: a) o conceitual, b) o normativo, e c) o empírico. Vimos com Leopold, anteriormente, o aspecto conceitual do termo alienação que, em resumo, a define como uma separação problemática entre um sujeito e um objeto, cuja relação própria deveria ser a de um pertencimento mútuo entre eles, mas que foi violada e, assim, frustra a condição básica pressuposta de harmonia ou conexão entre eles. Nesta dissertação, examinaremos no Capítulo 1 como Marx define a alienação no contexto do trabalho assalariado da sociedade capitalista, em que ocorre uma separação problemática entre o sujeito trabalhador e o objeto de seu trabalho.

A definição da condição de harmonia nos conduz então ao aspecto normativo do termo alienação. É o que falta para se compreender o que torna uma separação ser problemática ou não. Por exemplo, por que o trabalhador e o produto de seu trabalho *deveriam* estar juntos? Ou ainda, por que a teoria e a prática emancipatórias *deveriam* estar unidas? Visando apreender o aspecto normativo do termo, Leopold classifica a alienação em dois tipos, a alienação *subjetiva* e a alienação *objetiva*. O autor esclarece que nem todos os pensadores dividem a alienação em variedades subjetiva e objetiva, mas que essa divisão é útil para se

entender o diagnóstico de autores e casos particulares (Leopold, 2018, p16). Na primeira variedade,

a alienação às vezes é caracterizada em termos de como os sujeitos aqui se sentem, pensam ou experimentam a separação problemática. Isso pode ser chamado de alienação *subjetiva*. Por exemplo, pode-se dizer que Ingrid é alienada porque se sente alienada do mundo, porque sente que sua vida não tem sentido, porque não se sente "em casa [*zu Hause*]" nele – para adotar a abreviação evocativa às vezes usada por Hegel – e assim por diante (Leopold, 2018, p16).

Já na segunda,

a alienação às vezes é caracterizada em termos que não fazem referência aos sentimentos, pensamentos ou experiências dos sujeitos. Isso pode ser chamado de alienação *objetiva*. Por exemplo, Julieta pode ser considerada alienada porque alguma separação a impede de desenvolver e promover as suas características humanas essenciais, a impede de se envolver em atividades de autorrealização, e assim por diante.

A distinção é proveitosa também, apesar das incontornáveis controvérsias que suscita, porque permite a análise dos quatro casos possíveis – as quatro combinações da ocorrência, ou não, da alienação subjetiva e da alienação objetiva – nos diversos autores ou tradições. Por exemplo, Marx é caracterizado por diagnosticar a sociedade capitalista contemporânea como correspondente à situação em que ocorrem os dois tipos de alienação, a subjetiva e a objetiva, ou seja,

como sendo um mundo social que contém alienação objetiva e subjetiva. No que poderíamos chamar de sua visão padrão, Marx admite que a alienação objetiva e a subjetiva são conceitualmente distintas, mas assume que nas sociedades capitalistas elas são tipicamente encontradas juntas sociologicamente (talvez com as formas subjetivas tendendo a seguir as objetivas) (idem, p18).

A divisão entre a alienação objetiva e a subjetiva, bem como a polêmica que a envolve, também é útil por revelar a questão latente à distinção: *quem* afirma, ou *o que* evidencia, a ocorrência da separação problemática da alienação? Mesmo quando considerada como objetiva, a alienação precisa ser apontada ou identificada por alguém, um sujeito, e isso nos leva à questão do ‘critério’ que define a condição básica de harmonia ou conexão adequada da relação entre sujeito e objeto, violada pela separação problemática. Leopold examina esse critério na seção ‘O que faz uma separação ser problemática’ (idem, p21), e o denomina de ‘critério de impropriedade’; por meio do qual as separações candidatas podem

ser avaliadas como problemáticas ou não, como uma espécie de aferidor formal da condição básica de referência da harmonia, ou da conexão apropriada.

Historicamente, como explica Leopold, o papel deste critério que afere as separações candidatas foi desempenhado por definições da essência da natureza humana – aquilo que nos caracteriza na essência como espécie humana –, as quais costumam variar de autor para autor. Desse modo, o critério da condição de referência – definida pela essência humana – depende inteiramente de sua definição particular, o que torna a utilização e a justificação da essência humana muito controversas. No Capítulo 3 da dissertação, veremos como Brudney (1998) questiona os aspectos objetivo e subjetivo da alienação, bem como a justificação de Marx, nos *Manuscritos*, para sua definição e utilização da essência humana.

Considere-se, por exemplo, que dois teóricos podem concordar sobre o modo de avaliar se a alienação está presente em certa sociedade, podem concordar também que a alienação é um conceito útil e que a natureza humana essencial fornece uma base de referência apropriada para se aferir as separações candidatas como problemáticas ou não. Conforme Leopold, “simplificando, as separações são problemáticas se frustrarem, e não problemáticas se facilitarem a "autorrealização", a autorrealização sendo entendida aqui como uma parte central da vida boa, e como consistindo no desenvolvimento e elevação das características humanas essenciais de um indivíduo” (Leopold, 2018, p22). Entretanto, se os dois teóricos divergirem sobre a definição da essência humana, ele poderão discordar na caracterização de determinada sociedade como alienada ou não. Digamos que um deles assuma que a ‘cooperação’ seja característica humana essencial, e o outro não. Caso uma dada sociedade seja reconhecida como majoritariamente individualista – por ambos os teóricos –, ainda assim eles poderão discordar sobre a presença de alienação em tal sociedade.

Devido às controvérsias em torno da condição de referência da essência humana e, por aí, à ampla suspeição contemporânea a respeito de suas definições, suspeita esta que se opõe ao que se denomina por ‘essencialismo’ da natureza humana, Leopold afirma que existem alternativas que buscam uma base de referência não essencialista (idem, p23). Como sugere o autor,

Rahel Jaeggi oferece uma formulação de alienação desse tipo, situando-a explicitamente na tradição da Teoria Crítica. ... Com ela, a ideia de alienação tem o potencial de nos ajudar a entender e mudar o mundo, mas apenas recebendo alguma reconstrução conceitual significativa. A alienação ainda está associada à frustração da liberdade, à ruptura de algo como “autorrealização”. Porém, essa formulação – ao contrário de seus precursores e associados – não está forçosamente comprometida por um compromisso com teorias “fortemente objetivistas” da vida boa ou concepções “essencialistas” do eu (idem, p23-24).

Concluindo o exame do aspecto normativo do termo alienação, Leopold também expõe a relação da alienação com a sua dimensão ética, ou seja, com as considerações de valor – negativo ou positivo –, isto é, de valoração da alienação, igualmente tema de fortes polêmicas. Leopold resume o assunto dizendo que se alienação sempre traz um aspecto negativo – “envolve uma perda ou falta de alguma coisa de valor; a saber, a perda ou falta de harmonia ou conexão ‘própria’ – racional, natural ou boa – entre o sujeito e o objeto relevantes” (idem, p26) –, isso não implica que a alienação seja sempre e necessariamente negativa. “Marx, por exemplo, reconhece que o momento da alienação, mesmo com todas as suas características negativas, também envolve a emergência de um bem (individualidade) que, no devido tempo (e liberto das limitações de suas origens históricas) será central para o florescimento humano na sociedade comunista” (idem, p29). Analisaremos este aspecto no final do Capítulo 2 desta dissertação.

Podemos aqui, novamente, nos interrogar sobre a separação problemática entre teoria marxista e prática revolucionária. Qual seria o lado ‘positivo’ desta (aqui suposta) alienação? Em sua descrição da metamorfose da teorização marxista, Anderson conclui, ao analisar cada um dos teóricos da quarta geração, que “esse longo divórcio moldou a forma teórica do marxismo ocidental” (Anderson, 2018, p79). Georg Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Horkheimer, Della Volpe, Marcuse, Lefebvre, Adorno, Sartre, Goldman, Althusser e Colletti basearam seus estudos em autores de fora da tradição marxista.

Essa afluência constante de sistemas de pensamento contemporâneo exteriores ao materialismo histórico, muitas vezes explicitamente antagônicos a ele, era algo desconhecido da teoria marxista de antes da Primeira Guerra Mundial. Tratava-se de uma novidade específica e definidora do marxismo ocidental como tal (Anderson, 2018, p82).

Em resumo, Anderson descreve os dois eixos da mudança. No horizontal, os teóricos marxistas baseiam-se em pensadores contemporâneos, das mais diversas tradições, marxistas e não marxistas. No vertical, os teóricos buscam construir uma ancestralidade para os escritos de Marx, procurando remontar o *antes* de Marx, como Hegel, mais obviamente, mas também inúmeros outros pensadores modernos. Apenas para exemplificar os dois eixos, brevemente: Sartre relaciona o marxismo com versões do existencialismo de Kierkegaard; Althusser com a psicanálise de Freud e o estruturalismo de Lacan; Lukács e Marcuse com a dialética de Hegel, Gramsci com a política de Maquiavel; Colletti com a epistemologia de Kant e também a obra de Rousseau, e assim por diante. Mas então, qual seria o lado ‘positivo’ da metamorfose da

teorização marxista em sua suposta alienação? Hipótese aventada aqui, apenas sugerida nesta Introdução, mas não examinada no presente trabalho, é a seguinte: não seria a combinação das teorizações marxistas com várias tradições não marxistas – modernas e contemporâneas – um fator *positivo* de enriquecimento da teoria marxista, que permitiria posteriormente, talvez, a (re)união de teoria e prática em um patamar mais elevado que o inicial?

Dos três aspectos descritos por Leopold, falta ainda abordar o aspecto empírico do termo ‘alienação’ (Leopold, 2018, p31). Resumidamente, segundo Leopold, a discussão sobre o termo alienação ainda deixa várias questões em aberto, as quais tem a ver com a dimensão empírica da alienação. Quando se afirma que a alienação existe em tal ou qual sociedade, ou em certa atividade social, é necessário avaliar também a plausibilidade de tal afirmação, a veracidade de sua ocorrência, bem como a extensão desta alienação – o quão alienada é tal sociedade ou atividade social (idem, p32). Leopold novamente se refere a Marx para explicar esta dimensão.

Uma série de questões empíricas e quase empíricas complexas também parecem estar entrelaçadas nas visões de Marx sobre a extensão da alienação. Considere as várias afirmações não sistemáticas sobre a localização histórica e a intensidade comparativa da alienação que podem ser encontradas em seus escritos ... Essas várias alegações incluem: primeiro, que certas formas sistemáticas de alienação – incluindo a alienação no trabalho – não são uma característica universal da sociedade humana (não menos importante, elas não serão uma característica de uma futura ordem comunista); segundo, que pelo menos algumas formas sistemáticas de alienação – presumivelmente incluindo a alienação religiosa – são difundidas nas sociedades pré-capitalistas; e terceiro, que as formas sistemáticas de alienação são maiores nas sociedades capitalistas contemporâneas do que nas sociedades pré-capitalistas (idem, p32-33).

Veremos algumas destas questões no Capítulo 2, quando abordarmos o processo de alienação das sociedades antigas até a capitalista, como descrito por Marx nos *Manuscritos*.

Neste ponto, é relevante nos interrogar sobre o aspecto empírico da separação entre a teorização marxista e a prática revolucionária dos trabalhadores, tal como defendida por Anderson. Pois bem, a sua análise histórica sobre o divórcio entre a teoria e a prática no marxismo ocidental apresenta justamente um exame da dimensão empírica desta separação problemática entre teoria e prática. Pode-se questionar a sua argumentação, é claro. Mas, independente de se concordar ou não com ela, a indagação particular desta suposta alienação, como se descortinará no decorrer da dissertação, encontra-se no cerne da problematização marxiana em sua teoria da alienação dos Manuscritos.

Após concluir as suas *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*, Anderson redigiu um posfácio (Anderson, 2018, p131-43), em que desenvolve uma autocrítica de alguns dos argumentos expostos em seu ensaio. Entre eles, Anderson critica o seu modo de estabelecer o padrão de comparação – o critério definidor da conexão adequada entre teoria e prática – da situação dos fundadores da teoria marxista, Marx e Engels, com as diferentes situações dos pensadores marxistas das gerações posteriores.

O emblema da unidade de teoria e prática é usado para desenvolver um contraste estrutural entre marxismo clássico e “ocidental”. Esse contraste certamente não é falso. Entretanto, o modo como é apresentado ... tende a isentar indevidamente o marxismo clássico de um escrutínio crítico. A unidade prática deste último com as lutas da classe trabalhadora de seu tempo – que o torna genuinamente muito superior à tradição que o sucedeu – aparece como um padrão de comparação absoluto no interior do materialismo histórico. [...] A possibilidade de que possa ter havido elementos na herança clássica que eram não incompletos, mas incorretos, não é tomada com seriedade suficiente (Anderson, 2018, p134).

Ou seja, de acordo com Anderson, o marxismo clássico deveria ser submetido a uma avaliação crítica com o mesmo rigor usado para a tradição pós-clássica dele derivada. Essa é justamente a motivação da presente dissertação, investigar as lacunas e os erros por ventura existente nas obras clássicas de Marx, no caso, em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844. Mas o que sustentaria uma afirmação tão forte de que poderia haver lacunas e equívocos na teoria da alienação de Marx?

Hoje, é necessário ... fazer um escrutínio das credenciais dos textos dos próprios marxistas clássicos sem qualquer apriorismo sobre sua necessária coerência ou correção. Na verdade, a responsabilidade mais importante para os socialistas contemporâneos pode ser a de isolar as principais fraquezas teóricas do marxismo clássico, explicar as razões históricas para tal e remediá-las. A presença de erros é uma das marcas de qualquer ciência: fingir sua ausência só fez desacreditar a afirmação do materialismo histórico como ciência. A costumeira comparação de Marx com Copérnico ou Galileu, se tiver de ser feita, deverá ser levada a sério: ninguém imagina hoje que os escritos destes últimos estejam livres de importantes erros e contradições. A própria posição deles como pioneiros da astronomia e da física moderna é a garantia da inevitabilidade de seus erros, na aurora do desenvolvimento de uma nova ciência (idem, p135).

Nesse sentido, Anderson aponta e analisa sucintamente “três áreas em que a obra de Marx parece fundamentalmente vaga, de uma perspectiva contemporânea” (idem, p135). Resumidamente: a) seu tratamento insuficiente do Estado capitalista; b) sua incompreensão do nacionalismo como força motora da expansão capitalista; e c) suas conclusões arriscadas de sua obra maior, *O Capital*, sobre as tendências implícitas em seu teorema geral da taxa

decrecente de lucro, e em seu princípio de polarização sempre crescente entre a burguesia e o proletariado. “Nenhuma delas”, segundo Anderson, “foi adequadamente substanciada” (idem, p137).

A primeira pressupunha um colapso econômico do capitalismo por meio de seus mecanismos internos; a segunda, um colapso social por meio – se não da pauperização do proletariado – da preponderância definitiva de uma vasta classe de trabalhadores industriais produtivos sobre uma burguesia minúscula, com poucos grupos intermediários ou nenhum. A ausência mesma de qualquer teoria do política propriamente dita no Marx tardio pode então ter relação lógica com um catastrofismo latente em sua teoria econômica, que tornava redundante o desenvolvimento da primeira (Anderson, 2018, p137).

A dissertação não tem como objetivo analisar as três áreas apontadas por Anderson, mas apenas esclarecer e justificar a minha motivação para investigar a teoria da alienação de Marx em seus *Manuscritos*. Creio que “uma atitude de grande respeito [aos clássicos], entretanto, não é incompatível com uma grande lucidez. O estudo do marxismo clássico hoje precisa de uma combinação de conhecimento acadêmico e honestidade cética que ainda não recebeu” (idem, p134). Não obstante, até em decorrência das próprias investigações realizadas nesta dissertação, retornarei, na Conclusão, a alguns dos problemas apontados por Anderson, especialmente o do divórcio entre teoria e prática das lutas emancipatórias.

Uma vez justificada a relevância do tema alienação e do texto em que ela se encontra teorizada por Marx, os *Manuscritos*, bem como: esclarecidos os aspectos centrais dos sentidos do termo alienação; contextualizadas histórica e politicamente as principais correntes de interpretação dos *Manuscritos*; e, enfim, explicitada a motivação que norteia o presente trabalho, apresento a seguir a estratégia de investigação da dissertação. No primeiro capítulo, examino a estrutura básica da teoria da alienação de Marx a partir de seu texto principal, *Propriedade Privada e Trabalho Alienado* (Marx, 2015, p189-210). Procuo, nesse capítulo inicial, escrutinar alguns dos problemas da teoria da alienação, para depois analisá-los à luz de seus demais escritos e com o auxílio de vários comentadores. No final do primeiro capítulo, identifico dois aspectos problemáticos na teoria de Marx, a primeira transição e a segunda transição. A primeira versa sobre o processo de alienação das sociedades antigas até a sociedade capitalista, o qual será analisado no segundo capítulo. A segunda transição, por sua vez, versa sobre o processo contrário, o de superação da alienação, o qual será investigado no terceiro capítulo. Como buscarei mostrar na dissertação, a teoria da alienação de Marx é alicerçada em sua crítica à dialética de Hegel – uma crítica bastante polêmica – a qual formula simultaneamente uma crítica e uma solução para esta crítica. Desse modo, alguns argumentos

terminam se repetindo nos capítulos 2 e 3. O foco de análise em cada capítulo, no entanto, é distinto: num, é sobre o ‘processo de alienação’ e no outro, sobre a ‘superação da alienação’. A estratégia visa tornar mais clara a análise das lacunas e equívocos da teoria da alienação de Marx.

Convido o leitor a se debruçar sobre este importante e fascinante tema, e a percorrer o trajeto de investigação aqui delineado. Apreciaria que isso lhe fosse gratificante e proveitoso.

1. Teoria da Alienação em *Trabalho Alienado e Propriedade Privada*

O esboço da teoria da alienação é examinado, inicialmente, a partir do texto *Trabalho Alienado e Propriedade Privada* (Marx, 2015a, p189-210) em quatro passos interligados, que correspondem às quatro determinações do trabalho alienado. Para entendermos a exposição e a análise de Marx é preciso, porém, atentar para os termos que ele utiliza – *Entäusserung*, *Entfremdung* e *Veräusserung* – que, em português, são geralmente traduzidos por *alienação* e/ou *estranhamento*, mas algumas vezes também pelos termos *objetivação*, *exteriorização* e *despossessão* (ou *desapossamento*), todos oriundos da dialética de Hegel, o que significa a necessidade de se verificar como eram usados por Hegel em sua filosofia, inicialmente, para depois averiguar como foram apropriados por Marx em sua teoria da alienação.

1.1 Os termos alienação, essência e ser genérico

Na introdução de *A “Alienação” em Hegel* (2015), Marcella D’Abbiero observa que a ideia de alienação em Hegel não está associada a uma teoria da alienação, como em Marx. Ou seja, “não existe em Hegel uma teoria específica da alienação como se encontra, por exemplo, em Marx, em Feuerbach, ou Sartre” (D’Abbiero, 2015, p24). Em Marx, e posteriormente em inúmeros outros autores, conforme D’Abbiero, os termos *Entäusserung* e *Entfremdung* são empregados como equivalentes. “Em Hegel, ao contrário, as duas noções se apresentam como diversas, por isso não seria possível falar unitariamente de uma “*Entäusserung-Entfremdung*”, como fazem muitos intérpretes” (idem, p25). Como explica D’Abbiero, o termo *Entäusserung* pode ter uma conotação positiva a partir da ideia de ‘renúncia’, ou de ‘abertura’ propiciada pela renúncia, que o termo *Entfremdung* não apresenta. Um problema para compreender o significado de ‘alienação’, de acordo com a autora, está no conceito pré-fixado que “assume ‘alienação’ como fato sem mais negativo” (idem, p25), o que é frequente na interpretação de marxistas. D’Abbiero conclui que, enquanto *Entäusserung*, e mais raramente *Veräusserung*, “o significado de “renúncia” pode adquirir sentido positivo ou negativo”, de acordo com o “contexto em que os vocábulos vêm inseridos”, já *Entfremdung* apresenta “sempre o significado negativo de “cisão”, “estranheza” [...] o estranhamento entre indivíduo e “substância” ... [ou ainda] o distanciamento de Deus, produto do mal e do pecado” (idem, p26). A autora ainda observa que a dificuldade na interpretação dos sentidos de alienação em Hegel se origina do fato de que o filósofo não emprega os termos de forma técnica, com sentido preciso para cada caso. Enfim, D’Abbiero assevera que *Entäusserung* e *Entfremdung*

não eram “noções tecnicizadas”, como seu uso adquiriu depois de Marx, porque “não eram sentidas como filosoficamente relevantes” na época. Ou seja, na verdade, “a sua “descoberta” na filosofia hegeliana é fruto de uma problemática precipuamente contemporânea” (idem, p29), especialmente após a publicação dos *Manuscritos* de Marx, a partir de 1932.

Para Emmanuel Renault, em seu dicionário *Vocabulário de Karl Marx* (2010), em Hegel, os vocábulos *Entäusserung* e *Entfremdung* são traduzidos, por *desapossamento* e *alienação*, respectivamente, “o devir outro que acompanha toda objetivação e o devir estranho a si numa alteridade irreduzível”. Já em Marx, os dois termos não conservam essas nuances e se tornam intercambiáveis, “contudo, o tema hegeliano do desapossamento como momento necessário da realização e da conquista de si é conservado” (Renault, 2010, p11).

Jesus Ranieri, por sua vez, em sua tradução dos *Manuscritos* (Marx, 2004), diferencia os sentidos “entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*), pois são termos que ocupam lugares distintos no sistema de Marx” (Ranieri, 2004, p15). De acordo com o tradutor, “*Entäusserung* significa *remeter para fora, extrusar, passar de um estado a outro qualitativamente distinto*. Significa igualmente *despojamento*, realização de uma ação de *transferência*, carregando consigo, portanto, o sentido de *exteriorização*”(idem, p16). Para Ranieri, em Marx, os termos preservariam os sentidos distintos de Hegel, e apenas enquanto resultado final seriam considerados como equivalentes, isto é, enquanto “estágio alienado ... aglutinador tanto de *Entäusserung* quanto de *Entfremdung*” (idem, p15).

Ingo Elbe, por fim, no prefácio à tradução de Luciano Martorano dos *Manuscritos* (Marx, 2015), utilizada nesta dissertação, chama a atenção para a *forma abstrata* do caráter negativo da alienação, quando Marx a associa à abstração separada, cindida, alienada da efetividade sensível na atividade produtiva humana. Para Elbe, o paralelo entre alienação e abstração ocorre quando Marx confronta o trabalho ‘alienado’ e o trabalho ‘abstrato’ – o processo de alienação do homem ocorre em paralelo ao processo de abstração da atividade produtiva. Em Marx, segundo Elbe: a) “atividade é abstrata no sentido de atividade monótona, que o degrada” (Elbe, 2015, p14), sendo associada à perda de si do trabalhador; b) “atividade torna-se abstrata também no sentido de que sua qualidade concreta se torna indiferente ao trabalhador porque ela não é atrativa, sendo apenas um meio com a finalidade de se obter remuneração” (idem, p17); e c) “a existência do trabalhador assalariado é abstrata porque ele está isolado das condições de realização de sua força de trabalho e, logo, vive precariamente, “pode precipitar diariamente de seu pleno nada no nada absoluto” ” (idem).

Outro termo pertinente a ser introduzido aqui é o de ‘essência humana’ ou ‘ser genérico’, avaliado como de origem apenas feuerbachiana por alguns marxistas (Löwy, 2012, p122-27). De acordo com Ronaldo Crispim (2006), a origem do conceito de ‘ser genérico’ (*Gattungswesen*) ou ‘essência humana’ (*Wesen des Menschen*) faz parte da problemática do ‘ser genérico’ enquanto pressuposto de Marx em sua crítica da política na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de 1843, e em sua crítica da economia política nos *Manuscritos*, de 1844. Crispim investiga as fontes feuerbachiana do conceito de *ser genérico* (Tese de doutorado e *Essência do Cristianismo*), analisando a ‘determinação natural’ do ser genérico; e as fontes hegelianas do conceito de *gênero* (2^a volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*), investigando a ‘determinação do processo’ do gênero. Para Crispim, ambas as fontes são determinantes na definição e na evolução do pensamento de Marx, em sua juventude e em sua maturidade (Crispim, 2006, p19).

Ser genérico é de origem feuerbachiana. É um termo cunhado e desenvolvido por Feuerbach (Crispim, 2006, p27-28, p36-56), que em sua tese de doutorado³ – *De Ratione, Una, Universali, Infinita*:

Elabora uma nova dimensão do conceito de hegeliano de *Gattung* (gênero), amalgamando-o ao termo alemão *Wesen* (ser) no intuito de designar ... o conceito de homem como ser genérico: “na medida em que eu penso, eu sou homem como *Gattungswesen*, e não como indivíduo, como é o caso na sensação, no sentimento, na ação e nas funções vitais” (Crispim, 2006, p28)

Gênero por sua vez é de origem hegeliana. Há ambivalência nos dois termos. O termo *Wesen* significa o ser existente em carne e osso, e também a essência e verdade deste ser. Já o termo *Gattung* “designa a espécie animal, a espécie humana e seus horizontes "específicos" ou "genéricos" ”, mas também uma categoria que denota a essência teórica e prática que, no caso do homem, “aparece, ao mesmo tempo, como o verdadeiro horizonte transcendental que permite a constituição de toda significação teórica, e como a ideia prática que dá seu sentido à história” (idem, p29). Em suma, para Crispim, o conceito de ser genérico em Marx tem dupla influência. Se seu conceito tem duas faces, o seu amanho é criação genuína de Marx.

Pela face de Feuerbach, o ser genérico pode ser assim resumido. O que distingue o homem dos animais é a religião, “os animais não têm religião” (Feuerbach, 1988, p43). A consciência no sentido rigoroso também os distingue; animais só tem consciência sensorial

³ É curioso observar que, apesar de tê-lo criado em sua tese de doutorado, Feuerbach não utiliza nenhuma vez o termo *Gattungswesen* (ser genérico) em *A Essência do Cristianismo*, nem nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, preferindo o termo *Wesen des Menschen* (essência do homem). Já Marx, nos *Manuscritos*, usa o termo *Gattungswesen* treze vezes, e o *Wesen des Menschen* quatro vezes.

e perceptiva individual, já o homem tem consciência em sentido estrito porque o seu próprio gênero é objeto de sua consciência. O animal é objeto para si mesmo apenas como indivíduo, mas não como gênero, “por isso falta-lhe consciência, cujo nome deriva de saber” (idem). É por esta razão que Feuerbach diz que “na medida em que eu penso [tenho consciência], eu sou homem como *Gattungswesen* [ser genérico], e não como indivíduo, como é o caso na sensação, no sentimento, na ação e nas funções vitais” dos animais.

Mas, afinal, qual é a essência humana do ser genérico do homem? De acordo com Feuerbach, a essência humana é a *razão*, a *vontade* e o *coração*. A essência do homem são as suas forças essenciais:

A força do pensamento [razão] é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor [...] Razão, amor e vontade ... são a essência absoluta do homem enquanto homem e finalidade de sua existência. O homem existe para conhecer, para amar e para querer (Feuerbach, 1988, p44-45).

Por sua vez, pela face de Hegel, o termo gênero (*Gattung*) assim pode ser resumido. Gênero é um conceito que denota algo que se auto-encadeia, se automodifica e se autoproduz. No caso do homem, gênero diz respeito ao ente que se autoproduz enquanto um ser universal e livre, quer dizer, o “conceito do homem enquanto ser genérico, isto é, ser social” (Crispim, 2006, p20). De acordo com Hegel, “o gênero enquanto universal concreto resulta da relação prática e teórica do homem com a natureza” (idem, p59), e manifesta-se como um processo,

Um todo complexo, que galga vários estágios ou degraus, passando pela autoprodução do indivíduo e a promoção e manifestação do espírito na realidade efetiva. O primeiro [degrau], situa-se na relação prática do homem com a natureza; o segundo, na relação teórica; e o terceiro, na união de ambas que conclui o processo da universalidade concreta do gênero (idem, p60).

Enfim, a universalidade prática e teórica do homem enquanto gênero em sua relação com a natureza inorgânica encontra-se no âmago da dialética hegeliana, que Marx, malgrado suas vigorosas críticas, retém e é determinante em sua apropriação particular do conceito de essência humana ou ser genérico.

Com estes esclarecimentos iniciais, podemos seguir em frente. No presente capítulo, primeiro examinaremos as quatro determinações de Marx da alienação no trabalho, e em seguida faremos um exame preliminar de algumas lacunas identificadas e de questões abertas pelo texto principal de Marx.

1.2 Quatro passos da determinação da alienação

Marx faz, inicialmente, uma recapitulação dos manuscritos anteriores, criticando os economistas políticos da época por não explicarem a miséria do trabalhador e a propriedade privada, nem as suas interconexões de dependência recíproca e contraditória com os demais elementos da economia capitalista, como mercado, concorrência, monopólio, dinheiro, etc. Assim recapitula Marx a sua análise, realizada no Caderno I, nos textos *Salário, Ganho do Capital e Renda da Terra*: (Marx, 2015a, p117-188):

Partindo da própria economia nacional, e com suas próprias palavras, nós mostramos que o trabalhador cai na condição de mercadoria, e da mercadoria mais miserável; que a miséria do trabalhador encontra-se em relação inversa ao poder e à grandeza de sua produção; que o resultado necessário da concorrência é a acumulação do capital em poucas mãos, logo a mais terrível restauração do monopólio; que, finalmente, a diferença entre o capitalista e o arrendador fundiário desaparece, bem como aquela entre o agricultor e o trabalhador da manufatura, e que toda a sociedade deve cair na condição de duas classes: proprietários e trabalhadores sem propriedade (idem, p189-190).

Marx nos diz que a economia política de seu tempo examina o ‘fato’ da propriedade privada, não a sua ‘origem’ e, assim, não a explica.

Ela concebe o processo *material* da propriedade privada, que atravessa a realidade, em fórmulas gerais, abstratas, que logo passam a valer como leis para ela. Ela não *entende* essas leis, isto é, ela não mostra como elas surgem da essência da propriedade privada (idem, p190).

É importante frisar aqui que o conceito ‘essência da propriedade privada’ está relacionado com o conceito ‘monopólio da propriedade privada’, a propriedade privada e excludente que o proprietário pode “vender ao desbarato” (Marx, 2004, p74), isto é, enquanto “negociata da propriedade privada” (Marx, 2015a, p181), definida no texto anterior, *Renda da Terra* (idem, p167-188). Mais a frente, ficará claro por que tal relação é importante.

Como Marx enfatiza, a economia política não esclarece o fundamento da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra, a relação entre salário e lucro do capital, “o interesse dos capitalistas vale para ela como fundamento último ... ela supõe o que deve explicar”, desse modo, “as únicas rodas que o economista clássico coloca em movimento são a *ganância* e a *guerra entre os gananciosos, a concorrência*” (idem, p190).

Conseqüentemente, como a economia política não entende a conexão do movimento recíproco, ela termina opondo as doutrinas do monopólio e da concorrência, da liberdade

industrial e da corporação, da divisão da posse da terra e da grande propriedade fundiária, não vendo que são duas faces da mesma moeda; não compreende a conexão intrínseca entre elas, entre os movimentos contraditórios que se opõem e, ao mesmo tempo, se sustentam reciprocamente. Como salienta Marx, “concorrência, liberdade industrial, divisão da posse da terra foram entendidas e explicadas apenas como consequências ocasionais, intencionais, violentas, e não como necessárias, inevitáveis, naturais do monopólio, da corporação e da propriedade feudal” (idem, p191). Marx sustenta, portanto, que “devemos compreender o nexó essencial entre toda essa alienação – a propriedade privada, a ganância, a divisão entre trabalho, capital e propriedade da terra, troca e concorrência, valor e desvalorização do homem, monopólio e concorrência etc. – e o sistema do *dinheiro*” (idem). É nesse ponto do manuscrito que surge o tema principal, o estranhamento e a alienação.

Antes de examinar esse tema, Marx ainda refuta a ideia de um ‘estado primitivo imaginário’ que nada explica, uma vez que supõe na forma de “fato” ou “acontecimento” (que jamais pode ser provado) aquilo que deve explicar como, por exemplo, a relação necessária entre divisão do trabalho e troca. “O teólogo explica a origem do mal pelo pecado original, isto é, ele supõe como um fato, sob forma histórica, o que ele deve explicar” (idem, p191). Opondo-se a estes “economistas teólogos”, Marx afirma que ele parte do fato presente da economia política, ou seja, da situação efetiva do trabalhador na economia e sociedade capitalistas. Em suas palavras,

O trabalhador torna-se mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e volume. O trabalhador torna-se uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias ele cria. Com a *valorização* do mundo das coisas, aumenta, em proporção direta, a *desvalorização* do mundo dos homens (idem, p192).

Primeiro passo

Marx assim inicia o seu exame da alienação no trabalho (idem, p192-203): “O trabalho produz não apenas mercadorias; ele produz a si mesmo e o trabalhador como uma *mercadoria*, precisamente na proporção em que ele produz mercadorias em geral”. Parece ser um processo de geração recíproca. Mas qual seria a determinação inicial da alienação?

Como diz Marx, “o objeto que o trabalhador produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* frente aos produtores” (idem). Esta parece ser a primeira determinação ou passo do trabalho alienado, o estranhamento do produto do trabalho pelo trabalhador que o criou. Mas seria mesmo esse estranhamento o primeiro passo do trabalho alienado?

Vejam os o que diz Marx. “O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, que se tornou objetivo, ele é a objetivação do trabalho” (idem, p192). A objetivação não poderia ser a primeira etapa porque numa produção não capitalista o produto do trabalho continuaria sendo uma objetivação do trabalho. Então não é nesse estágio que se inicia a alienação. O fruto do trabalho humano é sempre a objetivação de alguma atividade produtiva. Marx explica que “a realização do trabalho é a sua objetivação”, porém ela “aparece na economia nacional como *desrealização* do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *alienação*, como *desposseção*” (idem). Ou seja, na economia capitalista, a objetivação do produto do trabalho aparece ao trabalhador como *desapropriação*, *privação* ou *perda* do objeto produzido, e como *sujeição servil* a ele. Marx conclui: “a realização do trabalho aparece a tal ponto como privação que o trabalhador chega até a morrer de fome” (idem). De acordo com a exposição inicial de Marx, a primeira determinação do trabalho alienado parece ser a do ‘estranhamento’ do trabalho por parte do trabalhador. Mas fica a dúvida: o que significa ‘estranhamento’? Será que trabalho alienado e trabalho estranhado significam a mesma coisa?

Conforme introduzido no início com D’Abbiere, em alemão há dois termos diferentes, *Entäusserung* e *Entfremdung*, ambos traduzidos como estranhamento e alienação. Se Marx os emprega sem diferenciá-lo ou não, de qualquer modo, o termo estranhamento parece carregar uma conotação ‘subjetiva’, a de alguém ‘estranhar’ alguma coisa. Explica-se: algo pode ser alienado de alguém sem que esse alguém estranhe a alienação, por exemplo, na venda ou compra de algum bem. Quem ‘estranharia’ um carro ou um livro ao vendê-lo a um terceiro? Vender é alienar-se dele, sem ‘sentir-se’ alheio a ele. O que Marx parece chamar a atenção é para aquela alienação que é ‘sentida’ como privação ou perda, a do trabalhador que, ao gerar bens, os ‘sente’ como perda, privação do que produziu. Assim, o termo estranhamento (*Entfremdung*) pode estar, talvez, enfatizando o caráter ‘subjetivo’ da perda do trabalhador ao se defrontar e se sentir alheio ao produto de seu trabalho, ou seja, dele estranhar o produto de seu trabalho, não mais o sentindo como seu. No entanto, na produção capitalista, o produto de seu trabalho não é seu efetivamente. Desse modo, o segundo termo, alienação (*Entäusserung*), parece enfatizar este aspecto ‘objetivo’ final da perda do produto de seu trabalho, ou seja, da alienação do produto de seu trabalho, que é de fato alienado do trabalhador, independente dele sentir, ou não, como privação ou perda.

O primeiro passo da alienação no trabalho se relaciona, portanto, com a posse do produto do trabalho, ou melhor, com a sua desposseção, já que é um objeto que é alienado do

trabalhador, que ele não pode se apossar. Tal fato, segundo Marx, tem consequências para o trabalhador: “a apropriação do objeto aparece a tal ponto como alienação que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos ele pode possuir, e tanto mais ele cai sob o domínio de seu produto, do capital” (idem, 192-93). Além disso, “quanto mais o trabalhador desgasta-se trabalhando, tanto mais poderoso torna-se o mundo estranho, objetivo, que ele cria diante de si; quanto mais pobre ele e seu mundo interior ficam, tanto menos ele possui de si mesmo” (idem, p193)⁴.

Marx faz então a primeira de várias comparações entre a situação do trabalhador alienado e a do homem religioso, afirmando que é do mesmo modo na religião: “quanto mais o homem coloca em Deus, tanto menos ele guarda em si mesmo. O trabalhador coloca a sua vida no objeto; mas ela então não lhe pertence mais, e sim ao objeto” (idem). Sabendo que os verbos ‘colocar’ e ‘guardar’ são transitivos, quais seriam os objetos gramaticais de colocar e guardar na afirmação de Marx? Seria o próprio homem, assim ‘o homem se põe em Deus’? A sua fé? Ou seria a sua vida? O que ele põe em Deus? De forma análoga, o que é colocado em si mesmo? Além disso, a vida do trabalhador pertence ao ‘objeto’, mas que objeto é esse? Seria o produto de seu trabalho dele alienado? Ou seria o proprietário do objeto, o capitalista? A passagem é inicialmente obscura, mas alguns trechos adiante, saliento, ajudam a esclarecer.

A seguir, Marx introduz o termo ‘exteriorização’ e o relaciona com a objetivação do produto do trabalho:

A *exteriorização* do trabalhador em seu produto não significa apenas que seu trabalho torna-se um objeto, adquire uma existência *externa*, mas que ele também existe *fora dele*, independente, exterior a ele, e torna-se um poder autônomo frente a ele; que a vida que ele conferiu ao objeto se lhe opôs como estranha e inimiga (idem, p193).

Vimos com Renault (2010), na introdução do capítulo, que *Entäusserung* também pode ser traduzido como extrusão, como ato de *extrusar*, *remeter para fora*, ou seja, como *exteriorização*. Marx busca aprofundar a sua análise da objetivação na produção do trabalhador, e nesta examina “a alienação, a perda do objeto, do seu produto” (idem). É nesse ponto que surge a concepção da essência humana como união do homem com a natureza. Como Marx argumenta, “O trabalhador nada pode criar sem a *natureza*, sem o *mundo exterior sensível*. Ela é a matéria na qual o seu trabalho se realiza, na qual ele está ativo, e da qual e

⁴ Em sua descrição das consequências da alienação no trabalho revela-se a característica do início da revolução industrial do capitalismo que Marx chama atenção, a brutal exploração do trabalhador que, em suas fases posteriores – devido à própria luta dos trabalhadores –, iria se atenuar, ao menos parcialmente.

por meio da qual ele produz” (idem, p193-94). Ou seja, a natureza oferece os meios de vida no sentido de que “o trabalho não pode viver sem objetos nos quais ele seja exercido”, e, ainda, oferece os meios de vida no sentido estrito de que o trabalho é o “meio de subsistência física do trabalhador” (idem). O trecho revela o que Marx entende por ‘objeto’. Os objetos sobre os quais o trabalho é ativo, nos quais se exerce, não é só o produto de seu trabalho, mas também os demais elementos da produção, como recursos e ferramentas fornecidos pela natureza, o ‘mundo exterior sensível’, e até a própria atividade produtiva em si que, para Marx, é um objeto do trabalho humano.

Entretanto,

Quanto mais o trabalhador, por meio de seu trabalho, *apropria-se* do mundo exterior, da natureza sensível, tanto mais ele se priva de *meios de vida* em um duplo sentido: primeiro, cada vez mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, meio de vida de seu trabalho; segundo, cada vez mais o mundo exterior deixa de ser *meio de vida* imediato, meio para a subsistência física do trabalhador (idem, p194).

Assim, neste duplo sentido, o trabalhador se torna escravo de seu objeto. Mas porque? “Primeiro, por receber um *objeto do trabalho*, ou seja, por receber *trabalho*; segundo, por receber *meios de subsistência*” (idem, p194). O que Marx parece argumentar é que os meios da natureza se tornam inacessíveis ao trabalhador, não mais os possui, e, ao mesmo tempo, ele passa a receber os meios de subsistência de seu trabalho, um salário através do qual adquire mercadorias para a sua sobrevivência. É um duplo rompimento com a natureza, o mundo exterior sensível. Primeiro, é um rompimento com a natureza como fonte dos meios de vida; e, segundo, um rompimento com a natureza transformada por seu trabalho (produtos de seu trabalho); ambas não mais lhe pertencem, são apropriadas pelo ‘monopólio da propriedade privada’ e transformadas em mercadorias. Enfim, natureza como recursos naturais e natureza como produtos do trabalho não mais pertencem ao trabalhador, logo é a natureza estranhada e alienada do homem. Marx conclui: “o ápice desta servidão é que ele pode manter-se como *trabalhador* apenas como *sujeito físico*, e apenas como *sujeito físico* é trabalhador” (idem).

Para Marx, segundo as leis da economia política, a alienação do trabalhador em seu objeto assim se manifesta:

Quanto mais o trabalhador produz, tanto menos ele tem para consumir; quanto mais valor ele cria, tanto mais ele se torna sem valor e indigno; quanto mais seu produto é elaborado, tanto mais ele deforma-se; quanto mais seu produto é civilizado, tanto mais bárbaro torna-se o trabalhador; quanto mais engenhoso o trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza torna-se o trabalhador; quanto mais rico de espírito o trabalho (idem, p194-95).

Marx afirma que a economia política “*oculta a alienação que está na essência do trabalho ao não considerar a relação imediata entre o trabalhador, (o trabalho) e a produção*” (idem, p195). Marx enfatiza, mais uma vez, que a relação do trabalhador com os objetos de sua produção é relação imediata do seu trabalho com seu produtos, o que significa que os tais objetos incluem todos os materiais, recursos, ferramentas – os meios de produção – de que se vale o trabalhador para criar o objeto final, os produtos gerados por seu trabalho.

Em suma, de acordo com Marx, o ‘monopólio da propriedade privada’ rompe a união entre o homem e a natureza no momento em que o homem se aliena e estranha o ‘objeto’ da produção.

Segundo passo

Conforme Marx, a alienação enquanto a despossessão do trabalhador foi até agora examinado apenas sob um aspecto: “o de sua relação com os objetos de seu trabalho” (idem). Marx levanta então outro aspecto, o estranhamento no ato de produção, durante a atividade produtiva. “Como poderia o trabalhador confrontar-se com o produto de sua atividade como algo estranho, se ele mesmo não se alienasse a si próprio no ato de produção?” (idem, p196). Assim, o produto é apenas o “resumo da produção”, porém é o processo inteiro de produção que se defronta alheio e estranho ao trabalhador. Se o produto do trabalho é exteriorizado e despossessado, logo a própria atividade tem de ser exteriorização ativa, “a despossessão da atividade, a atividade de despossessão” (idem), como Marx enfatiza. Neste trecho, ele já prenuncia o terceiro passo que desenvolverá adiante: além do trabalhador estranhar o ato de produção, ele estranha a si mesmo. Para Marx, estranhar a atividade produtiva implica em estranhar a si mesmo. Acompanhemos o seu raciocínio passo a passo.

Marx questiona: “no que consiste então a despossessão do trabalho? Primeiro, que o trabalho é *exterior* ao trabalhador, isto é, ele não pertence à sua essência” (idem, p196). Ao fim, essa exterioridade do trabalho aparece ao trabalhador nisso: “ele não é seu, mas de um outro; ele não lhe pertencesse, não pertencesse a si mesmo, mas a um outro” (idem, p197).

Observa-se que, no primeiro passo da alienação, Marx parece apontar principalmente para o *resultado da exteriorização* como separação física entre trabalhador e seu produto final – ele não o possui, ele é desapossado. Já no segundo passo, por sua vez, Marx parece salienta tanto o lado objetivo do *processo de exteriorização* – enquanto separação *material* entre trabalhador e seu objeto de trabalho, e enquanto separação *abstrata* entre trabalhador e sua atividade de trabalho –, quanto o lado subjetivo deste mesmo *processo de exteriorização*,

enquanto sentimento de estranhamento do trabalhador em relação ao objeto e à atividade de seu trabalho, estranhamento este que, ao defrontar-se alheio ao seu trabalho, o conduz a confrontar-se alheio consigo mesmo. Em outras palavras, na medida em que o “seu” trabalho, apesar de ser realizado por ele, trabalhador, objetivamente não lhe pertence e subjetivamente ele não o sente como seu, mas de um outro, logo o trabalhador, ao assumir um trabalho imposto por outro, estranha a si mesmo, defronta-se alheio consigo mesmo. Enfim, parece ser a perda objetiva do produto final e, ao mesmo tempo, a perda objetiva e subjetiva de si mesmo no trabalho.

É importante observar que todos esses aspectos na verdade se entrelaçam na exposição de Marx, o objetivo, o subjetivo e o próprio processo objetivo-subjetivo como um todo de exteriorização, despossessão, alienação e estranhamento. Mas será que Marx se refere de fato a um sentimento ‘subjetivo’ de estranhamento? Em suas palavras,

O trabalho é *exterior* ao trabalhador, isto é, não pertence à sua essência ... ele não se afirma em seu trabalho, mas nega-se nele ... **nele não se sente bem, mas infeliz** ... não desenvolve nenhuma energia física e mental livre, mas mortifica o seu físico (*Physis*) e arruína o seu espírito (idem, p196, ênfase minha).

Pela descrição de Marx, percebe-se que o trabalho deveria ser do trabalhador, que o seu trabalho deveria ser livre e voluntário, e que assim sendo isso significaria a sua afirmação como ser humano, e não a sua negação, como ocorre com o trabalho alienado na produção capitalista. Por isso, como diz Marx, o trabalhador só sente junto a si quando fora do trabalho e fora de si quando no trabalho. Está em casa quando não trabalha, e não está em casa quando trabalha (idem, p196), nos dois sentidos, literal e simbólico, mas efetivamente. Embora Marx só a expõe adiante, na essência humana ocorreria o contrário: o trabalho pertenceria ao trabalhador, seria livre e voluntário, e representaria a sua afirmação como ser humano. Mas será que isto poderia ainda ser considerado ‘trabalho’⁵?

Nesse ponto, embora ele não aprofunde, Marx inicia uma linha de raciocínio sobre o trabalho alienado enquanto *trabalho forçado* que não gera satisfação, e que se relaciona com a divisão forçada do trabalho⁶, e com a sua concepção de essência da natureza humana. “É por isso que o seu trabalho não é voluntário, mas forçado, *trabalho forçado*. Por isso, ele não é a

5 É importante lembrar aqui que há autores que defendem a inexistência de um conceito positivo de trabalho em Marx, como Klein (2015), entre outros. Essa polêmica será examinada nos próximos capítulos. Por enquanto, assume-se que Marx conceba a ‘atividade produtiva livre e consciente’ como o ‘trabalho não alienado e emancipado’. No Capítulo 3, em particular, quando se examinar com Brudney (1998) o tema da justificativa da essência humana, se retornará a essa controvérsia.

6 Marx desenvolve a argumentação em obras posteriores, em particular em *A Ideologia Alemã* (Marx&Engels, 2007).

satisfação de uma necessidade, mas sim apenas um *meio* para satisfazer necessidades externas a ele” (idem, p196). De fato, o trabalhador precisa trabalhar em algo estranho e alheio a ele para obter salário, para só então poder satisfazer às suas necessidades fora do trabalho. Fica implícito aqui os dois tipos de necessidades a serem satisfeitas, de acordo com Marx: uma no trabalho, em que o trabalhador deveria se afirmar como homem, realizando um trabalho que lhe pertencesse, livre e voluntário; e a outra necessidade, fora do trabalho, em que (é possível apenas supor, pois Marx nada diz nesse texto) por meio de, digamos, uma associação livre de produtores e consumidores associados que, ao produzirem, atenderiam às suas necessidades recíprocas de consumo⁷.

Marx aponta uma prova da alienação no trabalho:

Sua estranheza aparece de forma pura no fato de que, tão logo inexista coerção física, ou outra qualquer, o trabalho é evitado como se fosse uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação (idem, p196).

Se atentarmos bem para o que diz, constataremos que Marx aponta, na verdade, para o desejo e a vontade de deserção do trabalhador, não para a fuga de fato, já que ele não pode simplesmente “fugir” do trabalho. A coerção não é só física, nem “outra qualquer”, é uma coerção que advém do trabalho alienado enquanto *dominação capitalista* da produção, bem como desta como ausência de alternativa ao trabalho alienado. Voltaremos à questão na seção seguinte. Marx diz ainda que o trabalhador só se sente livre e ativo como animal, em comer, beber e procriar, e se sente animal nas funções humanas. Nas condições brutais do trabalho industrial do início do século XIX, a afirmação de Marx não era de modo algum exagero retórico.

Mais uma vez, Marx compara a alienação no trabalho com a alienação na religião:

Tal como na religião, a autoatividade da fantasia humana, do cérebro humano e do coração humano, opera independentemente do indivíduo, ou seja, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim a atividade do trabalhador não é a sua autoatividade. Ela pertence a outro, ela é a sua própria perda (idem, p197).

Marx considera que a autoatividade da fantasia humana atua de maneira independente do indivíduo na religião, como uma atividade alienada do próprio indivíduo, e a compara com a atividade produtiva do trabalhador, pois ambas são exteriores e negam a sua autoatividade,

⁷ É claro que para isso poder ocorrer, é fundamental uma coordenação entre a produção de bens e serviços e a realização do atendimento recíproco às necessidades dos produtores e consumidores associados. Certamente, uma coordenação apropriada é essencial e de grande complexidade. Podemos nos questionar, hoje, se uma coordenação como esta seria possível sem as atuais ferramentas de informática.

ambas pertencem a outro e, portanto, representam a perda de si mesmo. O que está em jogo aqui, ao que parece, é se a autoatividade da fantasia humana é individual ou social, e se ela é parte da essência humana. Se esta essência é social e a religião é uma alienação dessa essência social por meio da fantasia, então não é o indivíduo sozinho que explica a religião, mas sim a forma de reprodução da sociedade. O mesmo raciocínio se aplicaria à alienação no trabalho, embora, nesse ponto, Marx não esclareça a questão e ficamos sem compreender claramente o papel da autoatividade da fantasia humana na perda de si mesmo do trabalhador.

Marx recapitula os argumentos sobre o ato da alienação da atividade prática humana, o trabalho, sob dois aspectos:

- 1) A relação do trabalhador com o *produto do trabalho* como objeto estranho e dotado de poder sobre ele. Essa relação é ao mesmo tempo a relação com o mundo exterior sensível, com os objetos da natureza como diante de um mundo que se lhe defronta alheio, hostil.
- 2) A relação do trabalho no *ato da produção*, no interior do *trabalho*. Essa é a relação do trabalhador com a sua própria atividade como uma atividade estranha, que não lhe pertence, a atividade que é passividade, a força que é impotência, a procriação que é castração. A *própria* energia física e espiritual do trabalhador ... como uma atividade voltada contra si, ***independente dele***, não pertencente a ele” (idem, p197-98, ênfase minha).

No segundo aspecto, será que Marx não exageraria ao interpretar a atividade alienada *apenas* como miséria, ou a energia espiritual e física do trabalhador *apenas como* impotência? Será mesmo que a atividade alienada e a força do trabalhador estão *totalmente* voltadas contra ele? Talvez assim considerasse Marx devido às condições brutais das condições de trabalho no início da industrialização capitalista, como já mencionado.

Vejamos como Marx prossegue, expondo e definindo a essência da natureza humana, o homem como ser genérico integrado à natureza.

Terceiro passo

Assim é enunciado o terceiro passo: “temos ainda de extrair uma terceira determinação do *trabalho alienado* a partir das duas precedentes” (idem, p198). Para chegar a ela, Marx caracteriza a sua concepção de ser genérico ou essência humana, como explicada no início.

O homem é um ser genérico não apenas na medida em que ele, prática e teoricamente, torna o gênero o seu objeto, tanto o seu próprio quanto o das demais coisas, mas também ... na medida em que ele se comporta consigo mesmo como gênero presente, vivo; na medida em que se comporta consigo mesmo como um ser *universal*, e portanto livre (idem, p198).

Para Marx, o homem é ser genérico porque faz de seu próprio gênero o seu objeto, ou seja, ele faz de si o objeto de atividade para si mesmo, na teoria e na prática.

A vida genérica, tanto do animal como do homem, consiste, sob o aspecto físico, primeiro, em que o homem (como o animal) vive da natureza inorgânica, e, quanto mais universal o homem é em relação ao animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive (idem, p198).

Logo, de acordo com Marx, a ‘universalidade’ tem a ver com a amplitude do domínio da natureza inorgânica por parte do homem, mas que, ao mesmo tempo, é parte dela – o homem está integrado à natureza.

Como plantas, animais, pedras, ar, luz etc, teoricamente, constituem os elementos da consciência humana, em parte como objetos da ciência natural, em parte como objetos da arte – sua natureza espiritual inorgânica, alimento espiritual que ele deve preparar para deleite e desfrute –, logo eles também são, na prática, uma parte da vida e da atividade humanas. O homem fisicamente vive apenas desses produtos naturais, apareçam eles na forma de alimento, aquecimento, roupa ou moradia, etc (idem, p198-99).

Portanto, o homem está em união com a natureza, a qual faz parte dele, teórica e praticamente, em seu corpo, em sua consciência, em sua vida e em suas atividades. Mas e a universalidade do ser humano?

A universalidade do homem aparece na prática precisamente na universalidade que faz de toda a natureza o seu corpo *inorgânico*,

- 1) como em que medida ela é um alimento imediato;
- 2) como em que medida ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade humana.

A natureza é a *vida inorgânica* do homem, ou seja, a natureza enquanto não seja ela mesma corpo humano (idem, p199).

Em outros termos, é a natureza que o homem incorpora em si, se apropria, transforma e põe a seu serviço. Talvez seja por isso que Marx relaciona ‘universalidade’ com o maior domínio do homem (em relação aos animais) sobre a natureza inorgânica. Isso parece implicar que, para Marx, distintamente dos animais, o homem é um ser universal e livre. O maior domínio sobre a natureza parece significar *ipso facto* que a universalidade humana implica em ser livre. O termo ‘ser genérico’ parece ser usado por Marx como sinônimo de ‘ser universal’. Para Marx, ser genérico parece ser a espécie humana que possui a universalidade como característica principal, uma espécie de manifestação genérica ou universal da *natureza livre e consciente* enquanto *ser humano*.

O homem vive da natureza, isto é: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar em contato permanente para não morrer. Que a vida física e espiritual do homem esteja ligada à natureza ... [significa] que a natureza está ligada a si mesma, pois o homem é parte da natureza (idem, p199).

Representaria o maior domínio sobre a natureza, subentendido pela universalidade humana, também um maior domínio do homem sobre si mesmo, já que, como Marx afirma, o homem enquanto ser genérico faz de seu próprio gênero o seu objeto? Isso parece implicar que a natureza genérica humana é universal porque se faz a si mesmo, se constrói a si mesmo, se altera a si mesmo, o que se coaduna com a caracterização de gênero (*Gattung*), oriunda de Hegel, como explicado por Crispim (2006, p20, p59-60).

O que ocorre, no entanto, quando a unidade entre o homem e a natureza é rompida e a atividade humana sobre a natureza, e si mesma, se torna estranhada e alienada? Ou, nos termos de Leopold, quando ocorre uma separação problemática entre o ser humano como sujeito e o mundo natural como objeto (Leopold, 2018), como visto na Introdução.

Marx explica:

Na medida em que o trabalho alienado 1) aliena a natureza do homem; 2) aliena a si mesmo, a sua própria função ativa, a sua atividade vital; logo, ele aliena do homem o seu gênero; lhe faz da *vida genérica* um meio de vida individual. Primeiro, ele aliena a vida genérica e a vida individual, segundo, ele faz da última, em sua abstração, um objetivo da primeira, igualmente em sua forma abstrata e alienada (idem, p199).

Marx opõe explicitamente o trabalho alienado – da essência da propriedade privada e característico do capitalismo – ao trabalho como atividade vital do homem, de sua essência humana como a ‘sua vida produtiva’. Esta “aparece ao homem apenas como um *meio* para satisfação ... da necessidade de conservar a existência física”, no entanto, como Marx sustenta, “a vida produtiva é a vida genérica. Ela é a vida gerando vida”, e completa, “no modo de atividade vital encontra-se todo o caráter de uma *species*, seu caráter genérico, e a atividade livre consciente é o caráter genérico do homem. A vida mesmo só aparece como *sustento*” (idem, p199-200).

Em suma, o terceiro passo do trabalho alienado pode ser assim resumido: enquanto no primeiro e segundo passos o trabalho alienado determina, respectivamente, a perda objetiva do produto final e a perda objetiva-subjetiva de si mesmo no ato do trabalho, por parte do trabalhador, no terceiro passo o trabalho alienado determina a privação do homem de seu *ser genérico*, isto é, a privação da essência humana enquanto perda de si do homem, o qual se

torna enquanto espécie um ser *estranho* a si mesmo e, dessa maneira, a essência humana do trabalhador se torna em mero *meio* para a sua existência individual.

Marx busca então explicar como a vida genérica é reduzida com a atividade alienada. Com esse objetivo, Marx compara a situação do animal com a do homem, caracterização cuja origem está na definição da essência humana de Feuerbach, como já mencionada, em que a consciência em sentido estrito é o que diferencia o homem do animal.

O animal forma uma unidade direta com a sua atividade vital. Ele não se diferencia dela. Ele é *ela*. O homem faz de sua própria atividade vital objeto de sua vontade e de sua consciência. Ele tem atividade vital consciente (idem, p200).

No entanto, de acordo com Marx, a atividade vital consciente do homem “não é uma determinação com a qual ele confunde-se diretamente”, pois depende da forma do trabalho, da atividade vital.

A atividade vital consciente diferencia diretamente o homem da atividade vital animal. Somente assim ele é um ser genérico. Ou, ele é apenas um ser genérico, isto é, a sua própria vida é objeto para ele, exatamente porque ele é um ser genérico. Somente por isso a sua atividade é atividade livre. O trabalho alienado inverte a relação ao fazer com que o homem, **precisamente como um ser consciente**, transforme a sua atividade vital, sua *essência*, em simples meio de sua existência (idem, p200, ênfase minha).

O argumento de Marx parece ser o seguinte: a essência da propriedade privada reduz a essência da atividade vital humana para algo parecido com a essência animal, pois, uma vez efetivada a perda da essência humana no trabalho alienado, esta essência se transforma em mero meio para a subsistência do homem, e assim reduzindo o homem a um animal. Mas será que faz sentido a argumentação? Como o trabalho alienado consegue inverter a essência humana a tal ponto que, precisamente por ser consciente e livre, o homem deixa de ser consciente livre? A indagação aqui não é tanto a respeito da inversão simplesmente, mas da essência humana, como compreendê-la de maneira consistente com a sua possibilidade de inversão.

Adiante, Marx retorna à comparação do homem com o animal, mas agora em relação ao que e como produzem.

Enquanto o homem produz mesmo livre das necessidades físicas, e só produz de verdade quando livre delas; o animal produz unicamente a si mesmo, já o homem produz toda a natureza; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, já o homem defronta-se livre com seu produto. O animal forma-se segundo a medida e necessidade de sua *species*

a qual ele pertence, já o homem sabe produzir segundo a medida de cada espécie ... também segundo as leis da beleza (idem, p201).

Diz ainda Marx,

Na formação do mundo objetivo é que o homem revela-se realmente como *ser genérico*. Essa produção é a sua vida genérica ativa. Por meio dela, a natureza aparece como *sua obra e sua realização*. O objeto do trabalho é a *objetivação da vida genérica do homem*; já que ele se duplica não apenas na consciência, intelectualmente, mas como também ativamente, e por isso se vê em um mundo criado por ele (idem, p201).

Parece haver, para Marx, uma oposição polar entre a *vida genérica* e a *vida estranhada* – esta enquanto negação daquela.

Marx assim conclui seu argumento:

Mas na medida em que o trabalho alienado arranca do homem o objeto de seu trabalho, ele arranca-lhe sua *vida genérica*, sua verdadeira objetividade genérica e transforma sua vantagem perante o animal em desvantagem, pois lhe é retirado o seu corpo inorgânico, a natureza (idem, p201).

Portanto, para Marx, o fato da essência do homem ser livre e consciente não impede o estabelecimento do trabalho alienado. Aprofundaremos o exame da questão na próxima seção. Vejamos, antes, como Marx define a quarta e última determinação do trabalho alienado.

Quarto passo

Assim, seguindo provavelmente a enumeração empregada na passagem anterior (idem, p199), Marx concluiu com a terceira e quarta determinações do trabalho alienado, o qual:

3) transforma o *ser genérico do homem* – tanto a natureza quanto sua capacidade espiritual genérica – em um ser *alheio* a ele, em um *meio* de sua *existência individual*. Ele aliena do homem o seu próprio corpo, como a natureza externa a ele, como a sua essência espiritual, a sua essência *humana*.

4) uma consequência imediata disso, do homem alienado do produto de seu trabalho, de sua atividade vital, de seu ser genérico, é a *alienação do homem pelo próprio homem* (idem, p202).

Marx assim explica o quarto passo: “quando o homem defronta-se consigo mesmo, ele defronta-se com *outro* homem”. Que outro homem? Aquele que se apropria do produto de seu trabalho e do próprio trabalho. “O que ocorre na relação do homem com o seu trabalho, com o produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale para a relação do homem com o outro homem, e para o trabalho e o objeto do trabalho do outro homem” (idem). O homem se aliena não

apenas a si mesmo como ser genérico, mas também aos outros homens. “Em geral, a ideia de que o homem está alienado de seu ser genérico quer dizer que um homem é alienado do outro, bem como cada um deles é alienado da essência humana” (idem). Em suma, Marx assume que a alienação do homem de seu *ser genérico* se revela então na relação do homem com outro homem. “A alienação do homem, em geral toda relação que o homem tem consigo mesmo, só se realiza, só se manifesta na relação do homem com o outro homem” (idem).

Marx conclui, por fim, a sua exposição (idem, p192-203) das quatro determinações do trabalho alienado: “Na relação do trabalho alienado, cada homem considera o outro segundo a medida e a relação na qual ele mesmo se encontra enquanto trabalhador” (idem, p202-3), ou seja, como “coisa” desapossada, estranhada e alienada, em sua própria atividade de produção. Marx também recapitula a sua exposição:

Partimos de um *factum* econômico, da alienação do trabalhador e de sua produção. Expressamos o conceito desse fato, o trabalho *alienado*, *estranhado*. Analisamos este conceito, logo analisamos um mero *factum* econômico. Vejamos agora então como o conceito de trabalho alienado, estranhado, manifesta-se na realidade e como ele deve ser exposto (idem, p203).

Marx questiona a quem pertence o produto do trabalho alienado. “Se o produto do trabalho me é alheio, se ele se apresenta diante de mim como um poder estranho, então a quem ele pertence?”. Ainda, “se minha própria atividade não me pertence, se é uma atividade estranha, atividade imposta, então a quem ela pertence?” (idem). Marx conclui que não são nem os *deuses*, nem a *natureza*, logo “apenas o próprio homem pode ser esse poder alheio sobre o homem” (idem, p204). Assumindo “que a relação do homem consigo mesmo só pode objetivar-se, realizar-se, por meio de sua relação com o outro homem”, daí que “caso ele se relacione com o produto do seu trabalho ... como com um objeto *estranho*, *hostil*, poderoso, independente dele, isso ocorre porque um outro homem, estranho, hostil a ele, independente dele, é o senhor desse objeto” (idem). Assim, se o homem se relaciona com a sua própria atividade produtiva como atividade não livre, “então ele se relaciona com ela como estando a serviço, sob o domínio, a coação, o jugo de um outro homem” (idem). Marx resume numa única frase o quarto e último passo da alienação: “toda autoalienação do homem de si e da natureza aparece na relação que se dá entre ele e a natureza para com os outros homens diferentes dele” (idem, p204).

Uma vez mais Marx retoma a analogia da alienação no trabalho com a alienação na religião. Desta vez, porém, Marx ressalta uma diferença importante: a autoalienação religiosa

surge necessariamente na relação do leigo com o padre, ou com um mediador, quando se trata do *mundo intelectual* (idem, p204). Neste caso, porém, o produto exteriorizado, alienado e estranhado é o do mundo mental subjetivo, não é um produto do mundo material sensível. Já, por outro lado, “no mundo real prático, a autoalienação apenas pode aparecer por meio da relação real prática com um outro homem” (idem, p204-5). Portanto, Marx distingue entre a alienação na religião – que envolve um produto alienado do mundo intelectual de um indivíduo, como algo exteriorizado com o qual ele se defronta alheio, em sua relação como leigo com o padre –, e a alienação no trabalho, que nesse domínio envolve não apenas o mundo mental, mas sobretudo o mundo material, prático-efetivo da relação coletiva entre os homens no trabalho de produção social, material e espiritual, do mundo inteiro e si mesmos.

Marx enfatiza que a alienação do homem no trabalho ocorre não só subjetivamente, mas objetivamente, no mundo real prático:

O meio do qual a alienação se origina é ele mesmo *prático*. Com o trabalho alienado, o homem engendra então não apenas a sua relação com o objeto e com o ato da produção como diante de homens que lhe são estranhos e hostis, como ele engendra também a relação que os outros homens têm com a sua produção e o seu produto, e a relação que ele tem para com esses outros homens (idem, p205).

Marx considera essa relação concreta, objetiva, prática-efetiva, gerada pelo trabalho alienado, é a relação de dominação do homem pelo homem, isto é, do trabalhador pelo capitalista.

Assim como sua própria produção gera sua desrealização, sua penalização, assim como seu próprio produto torna-se sua perda, torna-se um produto que não lhe pertencente, ele gera também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto. Assim como ele se aliena de sua própria atividade, ele atribui ao estranho a atividade que não lhe é própria. [...] Portanto, por meio do *trabalho alienado, estranhado*, o trabalhador produz a relação de um homem que se encontra alheio e fora desse trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho produz a relação do capitalista com o trabalho (idem, p205).

Ao final do manuscrito, Marx ainda tece ainda algumas considerações sobre: a) a interrelação recíproca entre propriedade privada e trabalho alienado; b) o trabalho alienado do ponto de vista do capitalista; e c) os dois problemas que Marx se coloca em sua teoria da alienação. Começemos pela primeira.

De acordo com Marx, a propriedade privada é o resultado e a consequência necessária do trabalho alienado, “da relação extrínseca do trabalhador com a natureza e consigo mesmo” (idem). Não somente o conceito de trabalho exteriorizado, mas igualmente os de trabalho

alienado, homem exteriorizado, vida alienada, são consequências da propriedade privada. Mas o contrário também é verdadeiro, segundo Marx, a propriedade privada *também* é fundamento do trabalho alienado:

Se a propriedade privada aparece como fundamento do trabalho estranhado, ela é bem mais a sua consequência, tal como os deuses *originalmente* não são a causa, mas o efeito da desorientação humana. Depois esta relação transforma-se em ação recíproca (idem, p206).

Esse ponto não deve passar em branco aqui. Se desenrola uma ação recíproca entre trabalho alienado e propriedade privada, não é de modo algum evidente como tal ação se sucederia. A questão é: como as quatro determinações do trabalho alienado, que Marx expõe, se relacionam com a propriedade privada em sua ação recíproca? Voltaremos à questão logo adiante.

Assim conclui Marx sobre o segredo da propriedade privada: “é o *produto* do trabalho estranhado e, por outro lado, ela é o *meio* pelo qual o trabalho exterioriza-se, a *realização desta exteriorização*” (idem). Marx ainda aponta que a solução desse mistério lança luz sobre os conflitos insolúveis da economia política, bem como de uma certa crítica equivocada a ela, em que Marx se refere explicitamente a Proudhon. Em resumo, *salário* e *propriedade privada* são idênticos, pois salário é a consequência necessária da alienação do trabalho, e vice-versa. Assim, não é possível fazer uma crítica consequente à propriedade privada e, ao mesmo tempo, defender “um aumento violento *do salário*”, ou “a *igualdade salarial*, como Proudhon exige”, na medida em que uma ou outra alternativa “apenas transforma a relação do trabalhador atual com seu trabalho na relação de todos os homens com o trabalho. A sociedade passa a ser compreendida assim como sendo um capitalista abstrato” (idem, p207). Por isso, para Marx, é necessária a supressão simultânea da propriedade privada e do trabalho alienado, que, quando efetivada, significaria a emancipação humana universal (idem, p208).

Lembrando que já investigou o trabalho alienado sob o ponto de vista do trabalhador, Marx volta-se para o exame do trabalho alienado sob o ponto de vista do capitalista, mas o deixa incompleto. Em síntese, Marx proclama, primeiro, que “tudo que aparece ao trabalhador como *atividade de estranhamento, de alienação*, aparece para o não trabalhador como *estado de estranhamento, de alienação*”; segundo, que “o *comportamento real*, prático, do trabalhador na produção e para com o produto (como estado de espírito), para o não trabalhador que está diante dele aparece como *comportamento teórico*” (idem, p210). O que significa essa oposição, na produção, entre os comportamentos prático do trabalhador e teórico do capitalista? Esse e alguns trechos do final do manuscrito são enigmáticos se lidos

isoladamente, mas podem ser compreendidos à luz dos demais textos dos *Manuscritos*, em particular, o da *Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral* (idem, p253-287), que analisaremos no próximo capítulo.

Um pouco antes, Marx examina brevemente o que considera como os dois problemas de sua análise da alienação no trabalho. O primeiro, como “determinar a *essência* universal da *propriedade privada*, tal como se formou enquanto resultado do trabalho alienado em sua relação com a *verdadeira propriedade humana e social*”? (idem, p208). O segundo problema, como “o *homem* chega a *estranhar*, a alienar tanto o seu *trabalho*?”, e ainda, “como se fundamenta essa alienação na essência do desenvolvimento humano?” (idem).

Marx parece estar ciente das lacunas e problemas de sua teoria da alienação baseada em sua concepção particular de essência humana. Porém, ao assumir que a alienação esteja fundada na essência do desenvolvimento humano, Marx inadvertidamente amplia a extensão dos problemas. Não se trata apenas de saber como o trabalho alienado nega a atividade vital da essência humana – uma questão já intrincada, como já apontada – mas de saber como a alienação esteja fundamentada na própria essência do homem e seria, portanto, historicamente necessária. Apesar disso, Marx parece acreditar que já apontou a solução, quando em seguida assim avalia:

Já avançamos bastante na solução do problema ao mudar a pergunta sobre a *origem* da *propriedade privada* pela pergunta sobre a relação entre o *trabalhado alienado* e o curso do desenvolvimento da humanidade. Pois, quando se fala de *propriedade privada*, acredita-se que ela tem a ver com uma coisa fora do homem. Quando se fala do trabalho, então está trata-se diretamente do próprio homem. Esta nova formulação da pergunta já é inclusive a sua solução (idem, p209).

Uma interpretação possível é a seguinte: Marx parece argumentar que, ao revelar que propriedade privada e trabalho alienado são duas faces da mesma moeda, já que se constituem mutuamente, com esta nova disposição do problema, já que *propriedade privada e trabalho alienado tratam do próprio homem*, logo, a solução para a superação da alienação já estaria subentendida na eliminação, simultânea, da propriedade privada e do trabalho alienado. Se é realmente este o caso, Marx talvez tenha minimizado a dificuldade do problema da primeira transição – da situação não-alienada para a alienada –, e assumido como trivial a solução para a segunda transição – da superação da alienação.

Enfim, a exposição de Marx das quatro determinações do trabalho alienado suscita várias dúvidas e deixa algumas questões em aberto, como a da ação recíproca entre trabalho alienado e propriedade privada, e a de como transcorreria a perda da essência humana.

1.3 Exame preliminar da teoria da alienação

Se não devemos isolar a análise dos *Manuscritos* da evolução do pensamento de Marx, tanto antes como depois dos *Manuscritos*, igualmente não se deve isolar a análise do texto principal, *Trabalho Alienado e Propriedade Privada*, dos demais textos dos *Manuscritos*. Essa análise inicial – realizada aqui isolada dos demais textos – foi concebida como estratégia para buscar tornar mais clara a identificação das lacunas e de alguns problemas da teoria da alienação, com vistas a aprofundá-los posteriormente, com o auxílio dos demais textos dos *Manuscritos*, de algumas outras obras de Marx e de diversos comentadores. A intenção dessa análise preliminar é tentar compreender a relação de causalidade entre propriedade privada, trabalho alienado e as suas quatro determinações; como se relacionam e se propiciam reciprocamente.

Entre os problemas identificados, um deles é o da definição de essência humana ou ser genérico. No cerne da teoria da alienação de Marx se encontram apenas três conceitos, o de propriedade privada, de *alienação* e de *essência humana*, no entanto, os dois últimos parecem ser polissêmicos, pois se relacionam de modo complexo em múltiplas facetas, as quais se originam de Hegel e Feuerbach, no mínimo, mas talvez de outros autores também, além da apropriação *sui generis* de Marx. Ou seja, o conceito de alienação e os quatro passos de sua determinação estão estreitamente relacionados ao conceito de ser genérico, na medida em que a alienação se manifesta e, portanto, é determinada como uma negação ou redução da essência humana, isto é, enquanto uma diminuição daquilo que caracteriza o ser genérico da essência do homem. Se este nada tem a ver com um estado primitivo originário, como Marx enfatiza, então o que o caracteriza?

O termo ‘ser genérico’ (*Gattungswesen*) vem de Feuerbach, como já explicado, e pelo menos parte de seu significado, tal como apropriado por Marx, advém do mesmo filósofo. É a consciência do homem que o distingue dos animais porque ele faz de seu gênero um objeto de sua consciência. O animal é objeto para si mesmo apenas individualmente, não como gênero. O que caracteriza a essência humana são as suas forças essenciais: o coração, a vontade e a razão. Porém, parte de seu significado vem de Hegel também, de seu conceito de gênero (*Gattung*). Assim, a essência humana de Marx significa que ela é algo que se auto-encadeia e se automodifica, ou seja, o ser genérico do homem se autoproduz em seu trabalho teórico e prático de vir a ser, enquanto ser universal e social, com a característica fundamental de ser consciente e livre. Se, por um lado, as forças essenciais de Feuerbach parecem ser definidas antropológicamente, talvez como algo estático e atemporal, por outro lado, o ser genérico

enquanto universal concreto, que se origina da relação prática e teórica do homem com a natureza, parece se manifestar como processo histórico, ou seja, não é algo fixo. Ao menos parte dos problemas da teoria da alienação, creio, parece advir da tensão entre a dupla face do conceito de essência humana em Marx (Crispim, p59-60), pois a alienação é definida como uma negação de certas características (fixas? dinâmicas?) da essência humana.

Mas, exatamente *o que* e *como* a essência humana é negada ou é reduzida nos quatro passos que determinam a alienação do homem, como formulados por Marx? Seu ponto de partida é o trabalho do homem, sem sombra de dúvida. Contudo, enquanto o ‘o que’ é mais prontamente identificável nos quatro passos, o ‘como’ parece ser por vezes mais difícil de compreender. Vejamos estes dois aspectos em cada passo da alienação de Marx, com o auxílio da Tabela 1, que sumariza as principais perdas e transformações da alienação.

Alienação	O que se perde?	Como o trabalhador perde?
1º passo	Produto	Pela alienação do produto e pela propriedade privada
2º passo	Atividade	Pela alienação/abstração do trabalho exteriorizado
3º passo	Essência humana	Pela redução da atividade vital para atividade de subsistência
4º passo	Homem	Pela transformação do homem igual em desigual e dominador

Tabela 1 – Perdas e seus processos nos 4 passos da alienação

Primeiro passo

O que é alienado no primeiro passo é o produto do trabalho humano, mas da mesma forma também os meios de produção e a própria natureza. Como são alienados? Através do monopólio da propriedade privada. Inicialmente, neste primeiro passo, o ‘como’ parece ser simples, e a alienação como perda é de fato total. O trabalhador é privado da posse dos meios naturais (recursos e matérias primas) e artificiais (ferramentas, máquinas) de produção; ele não só perde o produto de seu trabalho, como também não pode produzir por seus próprios meios. Porém, o ‘como’ não se revela tão simples. Isso se evidencia quando Marx associa a perda do produto ao seu poder independente sobre o trabalhador: “o objeto que o trabalhador produz, o seu produto, coloca-se frente ao trabalho como um ser estranho; como um poder independente frente aos produtores” (Marx, 2015a, p192).

Segundo passo

Já no segundo passo, o que é alienado é o ato de produção, a atividade produtiva do trabalhador, que também não lhe pertence. Assim, ao exteriorizar o objeto da produção e a atividade produtiva, o próprio trabalhador torna-se ‘exterior’ ao objeto e ao seu trabalho. Se ele é exteriorizado da atividade produtiva, portanto, o capitalista pode não apenas se apropriar do objeto produzido como também pode se apropriar e descartar o trabalho exteriorizado e o próprio trabalhador, ou seja, pode substituí-los sempre que lhe aprouver, a seu critério.

É sintomático que o termo *emprego* designe esse tipo de atividade assalariada, ele é a marca registrada do *trabalho exteriorizado*, materialmente concreto sob um aspecto, mas por ser exteriorizado sob outro aspecto – uma espécie de alienação abstrata do trabalho em geral – o trabalho de um trabalhador pode ser substituído pelo de outros, por exemplo, mais baratos que se sujeitam a salários menores, ou por novas máquinas a cada ciclo tecnológico. O termo *emprego* dá a dimensão exata do caráter *exteriorizado* desse tipo de atividade: o empregador emprega (usa, utiliza, usufrui, aproveita, manipula, se vale, se serve, dispõe, gasta, abusa) o empregado; quando não serve mais, o substitui por outro, por máquina, ou até se livra dele. É evidente que ele é descartável *para* o empregador. Já para o trabalhador, enquanto não houver alternativa à economia capitalista, o emprego é o seu meio de vida, indispensável à sua sobrevivência. Portanto, o trabalhador *depende* do trabalho alienado imposto pelo capitalista.

Aparentemente, ‘o que’ é perdido parece ser simples, mas o ‘como’ ocorre revela um detalhe singular da atividade do trabalho exteriorizado, e a distinção entre ‘exteriorização’ e ‘alienação’ ajuda a identificá-lo. Exteriorizar é somente colocar para fora, objetivar, gerar e externalizar o produto. Mas quando a exteriorização implica numa perda, aí o termo alienação ou estranhamento, como empregados por Marx, revela o seu sentido preciso: a alienação, ou estranhamento, é a exteriorização do trabalho enquanto *perda* para o trabalhador.

Mas o que exatamente ele perde no ato do trabalho? A organização e o controle sobre o seu trabalho. O trabalhador executa o que o capitalista lhe manda fazer, segundo os critérios de organização, ação, ritmo e tempo por ele determinados. Ainda assim, será que o capitalista detém controle total sobre o trabalho exteriorizado do trabalhador? Parece que existe algo que ele não controla. Marx o revela quando argumenta sobre a prova da externalidade do trabalho e sua estranheza pelo trabalhador. “Sua estranheza aparece de forma pura no fato de que, tão logo inexista *coerção física, ou outra qualquer*, o trabalho é evitado como se fosse uma peste” (idem, p196, ênfase minha). É claro que Marx está ciente de que o trabalhador não tem essa opção, já que precisa trabalhar para sobreviver, uma vez que lhe foram privados os recursos

da natureza e dos meios de produção (primeiro passo). O que Marx parece frisar nessa passagem é o *desejo e a vontade de fuga* do trabalhador, já que o trabalho exteriorizado “não é voluntário, mas forçado ... não é a satisfação de uma necessidade, mas sim apenas um *meio* para satisfazer necessidades externas a ele” (idem). É importante notar que a perda do produto do trabalho, uma vez produzido, é completa. Porém, a atividade do trabalho é perdida de forma distinta, a sua exteriorização é feita diária e presencialmente, isto é, o trabalhador só pode exteriorizar sua atividade de trabalho estando presente *in loco* no trabalho. Isso significa que o trabalhador, ainda que a contra gosto, necessita fazer valer o seu desejo, sua vontade e sua decisão, em trabalhar para o capitalista. Se correta a interpretação aqui, talvez o capitalista não detenha controle total sobre o trabalhador, pois ele não controla completamente as forças essenciais do trabalhador (coração, vontade e razão). Isso poderia explicar porque o capitalista precisa coagi-lo, não lhe deixando outra opção senão a do trabalho alienado. Esse ponto será desenvolvido no Capítulo 3, quando se analisar como Marx concebe a superação da alienação.

Terceiro passo

De novo, o ‘o que’ é alienado parece ser simples, porém, o ‘como’ ocorre revela certas dificuldades, uma vez que o conceito de essência humana não está claramente definido nos *Manuscritos*. A essência humana é ‘o que’ se perde, ou seja, as propriedades que determinam o ser genérico do homem, entre elas as suas forças essenciais e a sua autoatividade vital, livre e consciente. Aqui desponta a questão da essência humana de Marx, como já escrutinada: seria ela fixa e antropológicamente definida, ou seria dinâmica e historicamente configurada? Por um lado, o seu papel parece ser o de uma espécie de ‘baliza’ que permite discernir o que se perde na alienação do homem, pois há perdas em cada passo da alienação: o produto, a atividade, a essência humana, e a si mesmo como homem. Se ocorre uma perda, logicamente, deve-se perder algo que existe e é determinado. Se algo existe, ele necessita ser minimamente definido, possuir certas características e identidade que poderiam, em tese, ser recuperadas após a perda. Isso é evidente, por exemplo, quando Marx se coloca o seguinte problema, “determinar a *essência* universal da *propriedade privada*, tal como se formou enquanto resultado do trabalho alienado em sua relação com a *verdadeira propriedade humana e social*” (idem, p208). Marx presume a existência de uma essência humana em que nela se encontra a ‘verdadeira propriedade humana e social’. A teoria da alienação não faria sentido sem a possibilidade de perda e recuperação da *verdadeira* essência humana. É esta a tensão que se divisa nos *Manuscritos* de Marx. As características da essência humana precisam ser

determinadas, mesmo que sejam dinâmicas e históricas, para que Marx possa afirmar que elas possam ser perdidas no terceiro passo da alienação. Mas, se o seu papel é o de *benchmark* – a marca de referência para aquilo que seria o homem não alienado –, por outro lado, a essência humana de Marx também parece portar como característica a de que as suas próprias características sejam autogeradas pelo próprio homem, e aí as coisas se tornam intrincadas. Marx parece assumir que a própria capacidade de autoatividade seria prejudicada pelo homem alienado, negando ou reduzindo a sua autoatividade de autoprodução da essência humana.

Suspeito que o ‘como’ ocorre a perda da essência humana, mais uma vez, contribui para esclarecer a questão, até certo ponto, muito embora sem resolvê-la. A perda da essência humana ocorre quando a atividade vital (de autogeração de si como ser genérico, universal, social, consciente e livre) se transforma em atividade de subsistência do trabalhador. “O trabalho alienado ... faz-lhe da vida genérica apenas um meio da vida individual” e “a vida mesmo aparece só como meio de vida”, ou seja, de subsistência. Com isso, é claro, a atividade vital é *reduzida* à atividade de subsistência. Por isso Marx compara a atividade vital humana restringida com a animal. A atividade deste, no entanto, ao menos é condizente com seu ser genérico, já a atividade de subsistência do trabalhador é uma abstração alienada e reduzida de sua capacidade total do ser genérico do homem.

Assim Marx descreve a transformação:

A atividade vital consciente diferencia diretamente o homem da atividade vital animal. Somente assim ele é um ser genérico. Ou, ele é apenas um ser genérico, isto é, a sua própria vida é objeto para ele, exatamente porque ele é um ser genérico. Somente por isso a sua atividade é atividade livre. O **trabalho alienado inverte a relação** ao fazer com que o homem, **precisamente como um ser consciente**, transforme a sua atividade vital, sua *essência*, em simples meio de sua existência (idem, p200, ênfase minha).

Analisemos, passo a passo, a transformação que ocorre na perda da essência humana com o trabalho alienado. Primeiro, a que ‘relação’ se refere Marx, na citação acima, quando afirma que o *trabalho alienado inverte a relação*? Ao que tudo indica, é a relação entre o homem e a sua atividade vital – sua essência humana –, uma vez que o homem é ser genérico exatamente porque tem a sua vida genérica como objeto de sua atividade vital.

Segundo, o que ocorre nesta transformação? Ou seja, o que significa inverter a relação entre o homem e a sua atividade vital? Significa que a atividade vital se transforma em objeto de sua atividade de subsistência e esta em fim da atividade vital, o que se evidencia quando Marx diz:

Na medida em que o trabalho alienado 1) aliena a natureza do homem; 2) aliena a si mesmo, a sua própria função ativa, a sua atividade vital; logo, ele aliena do homem o seu gênero; lhe faz da *vida genérica* um meio de vida individual. Primeiro, ele aliena a vida genérica e a vida individual, segundo, ele faz da última, em sua abstração, um objetivo da primeira, igualmente em sua forma abstrata e alienada (idem, p199).

Quando as funções ativas da atividade vital – livre, consciente e autogeradora de seus próprios fins – são abstraídas e alienadas do homem trabalhador, quer dizer, quando ele exterioriza essas funções, isso permite que sejam apropriadas pelo capitalista; e, desse modo, a atividade vital se transforma em objeto e, por aí, em meio e objetivo da atividade individual de subsistência do trabalhador. Parece ser desta forma que ocorre a inversão da relação entre o homem e a sua atividade vital, propiciando o seu rebaixamento à atividade de sustento.

Terceiro, de que maneira transcorreria a transformação provocada pela inversão? Marx usa o verbo ‘arrancar’ ou ‘arrebatar’ para descrevê-la numa das passagens.

Mas na medida em que o trabalho alienado **arranca** do homem o objeto de seu trabalho, ele arranca-lhe sua *vida genérica*, sua verdadeira objetividade genérica e transforma sua vantagem perante o animal em desvantagem, pois lhe é retirado o seu corpo inorgânico, a natureza (idem, p201, ênfase minha).

Mas em seguida, Marx diz também que a perda, na verdade, ocorre como redução da essência humana, como rebaixamento da autoatividade, não como a sua negação completa.

“Igualmente quando o trabalho alienado rebaixa a autoatividade, a atividade livre, a um meio, ele faz da vida genérica do homem um meio de sua existência. Portanto, a consciência que o homem tem de sua espécie transforma-se pela alienação, fazendo com que a vida genérica torna-se um meio para ele” (idem, p201-2).

Não há uma hesitação de Marx entre os termos arrancar e reduzir? Não seria indício de que a resposta ainda não estaria segura para Marx? Por outro lado, talvez seja isso mesmo, a negação da essência humana se manifestaria não como perda total, mas como redução parcial.

Quarto, afinal, o que provoca a inversão, a conseqüente perda do objeto e redução da atividade? Aqui as coisas se embaralham. Uma hipótese seria a seguinte. Poderia Marx estar sugerindo que, pelo fato de ser consciente e livre, no trabalho alienado o homem assumiria de forma consciente a sua atividade vital como meio para a sua atividade de subsistência? Isto é, seria indagar: como o trabalho alienado conseguiria inverter a tal ponto que, *precisamente por ser consciente e livre*, o homem deixaria de ser consciente e livre? Essa hipótese é absurda porque o elemento central da autoatividade livre e consciente seria ele próprio o responsável

pela sua negação, portanto, não é crível que a própria capacidade de se autogerar causaria a sua diminuição. Por outro lado, porém, parece ser precisamente a capacidade do ser genérico de se automodificar o que permite que a sua atividade vital seja modificada e reduzida à atividade de subsistência. Em suma, parece ser mesmo o trabalho alienado que acarreta a inversão e a perda da essência humana, e é a capacidade desta de se automodificar o que possibilita que isso ocorra. A essência humana se torna o meio pelo qual a alienação ocorre.

Entretanto, o trabalho alienado que inverte a relação entre homem e sua essência é precisamente o que Marx está buscando determinar em sua análise. Assim, a questão se torna: o que no trabalho alienado provoca a perda da essência humana? Pela sequência de sua análise, parece que são os dois passos iniciais da determinação da alienação no trabalho. São a perda do objeto e a redução da atividade vital que acarretam a inversão e, assim, a redução da essência humana. Mas aí a questão se transforma: o que causa essas perdas (do objeto e da atividade)? Uma alternativa, como já vista, é o monopólio da propriedade privada que priva o trabalhador da natureza, dos meios de produção, da atividade do trabalho, bem como de seu produto. Entretanto, se observarmos atentamente, no transcurso dos três passos, Marx ainda levanta duas outras causas. A primeira é o produto da atividade do trabalhador enquanto um poder que se lhe defronta como independente dele. “O objeto que o trabalhador produz, o seu produto, coloca-se frente ao trabalho como um ser estranho; como um poder independente frente aos produtores” (Marx, 2015a, p192). Já a segunda causa é o poder da fantasia da atividade do trabalhador que Marx recorre quando diz

Tal como na religião, a autoatividade da fantasia humana, do cérebro humano e do coração humano, opera independentemente do indivíduo, ou seja, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim a atividade do trabalhador não é a sua autoatividade. Ela pertence a outro, ela é a sua própria perda (idem, p197).

Até o terceiro passo, ainda encontra-se obscuro na análise de Marx o que seria esse poder independente. Estaria associado à fantasia do trabalhador? Além disso, como ele se tornaria independente do trabalhador? Por um lado, como examinados nos primeiro e segundo passos, parece ser o poder de coerção do capitalista pela falta de opção do trabalhador, pois, ao ser privado do objeto do trabalho, só lhe resta o trabalho alienado imposto pelo capitalista; por outro lado, parece ser o poder da fantasia da atividade do trabalhador que o faz enxergar o produto, bem como o seu ato de trabalho como se fossem independentes dele, que “opera independente do indivíduo” e, dessa maneira, nega a sua essência humana e rebaixa a sua

atividade. É nesse ponto que entra o quarto passo, que é formulado por Marx como a quarta determinação do trabalho alienado, e que parece ser a quarta causa da propriedade privada.

Quarto passo

No quarto e último passo da determinação da alienação, por fim, o ‘o que’ é alienado é o próprio homem, a sua identificação e consciência de ser humano, a partir da alienação de sua essência humana.

A ideia de que o homem está alienado de seu ser genérico quer dizer que um homem é alienado do outro, bem como cada um deles é alienado da essência humana. A alienação do homem ... só se realiza, só se manifesta na relação do homem com outro homem. Conseqüentemente, na relação do trabalho alienado, cada homem considera o outro segundo a medida e a relação na qual ele mesmo se encontra enquanto trabalhador (idem, p202-3)

Quando ele perde a si mesmo, o homem não mais identifica os outros homens como iguais a si mesmo; ele não mais se reconhece neles enquanto iguais a si mesmo; ele os vê pela relação de estranheza com os homens que o dominam. Portanto, o homem trabalhador perde a si mesmo para o outro homem, o capitalista, que o subjuga e o domina. A quarta determinação do trabalho alienado expõe explicitamente a perda do homem como igual a si mesmo. Assim, o ‘como’ ocorre essa perda de si parece ser a transformação do homem enquanto igual a sua espécie – ou seja, a si mesmo – em homem desigual e dominador dele mesmo, isto é, em homem que domina o próprio homem. Será que Marx esclarece, enfim, o que ele quer dizer com o poder independente do trabalhador e o poder da fantasia de sua atividade?

Marx se pergunta: “se o produto do trabalho me é alheio, se ele se apresenta diante de mim como um poder estranho, então a quem ele pertence?” (idem, p203). Como não são aos deuses, nem à natureza, então o produto e a atividade do trabalho só podem pertencer a outro homem, o capitalista.

O ser alheio, a quem pertence o trabalho e o produto do trabalho, a serviço de quem está o trabalho, e o desfrute do produto do trabalho, só pode ser o próprio homem. Se o produto do trabalho não pertence mais ao trabalhador, se há um poder diante dele, logo, isto só é possível na medida em que pertence a *um outro ser que não o trabalhador*. [...] Não os deuses, não a natureza, apenas o próprio homem pode ser o poder alheio sobre o homem (idem, p204).

Portanto, em relação a duas das três causas identificadas antes – a propriedade privada e o poder independente do trabalhador – parece se tornar evidente que o domínio do homem trabalhador pelo homem capitalista é propiciado e garantido pela propriedade privada e, dessa

maneira, esse domínio se transforma no poder de coerção do capitalista – poder independente frente aos produtores – para impor-lhe o trabalho alienado. Marx argumenta que a relação do homem com o objeto e a atividade de seu trabalho, e consigo mesmo, só pode se realizar com efeito por meio de sua relação com o outro homem. Marx deixa a entender que a relação poderia ser igualitária, mas que no capitalismo não é.

Assim,

Caso ele se relaciona com o produto de seu trabalho, como o seu trabalho objetivado, como com um objeto *estranho, hostil*, poderoso, independente dele, isso ocorre porque um outro homem, estranho, hostil a ele, independente dele, é o senhor desse objeto. Se ele se relaciona com a sua própria atividade como uma atividade não livre, então ele se relaciona com ela como atividade a serviço, sob domínio, a coação, o jugo de um outro homem (idem, p204).

Portanto, é na relação com o homem dominador – o capitalista – que a alienação do homem dominado – o trabalhador – realmente se efetiva. Parece então que o objeto estranho, hostil, poderoso, com que o trabalhador se relaciona em seu trabalho, é a expressão do poder de coerção do capitalista que se lhe defronta como um poder independente dele.

Mas então como aquele poder da fantasia da atividade do trabalhador se relaciona com este poder de coerção do capitalista, enquanto poder independente do trabalhador? Ou seja, a dúvida que persiste é a seguinte: se o trabalho alienado é disposto pela propriedade privada, pela coerção do capitalista através da falta de opção ao trabalhador, pelo seu domínio pelo capitalista, e *também* pela fantasia do trabalhador, como então esta última se encaixa ou se combina perante as demais?

Marx relaciona, nesta passagem, o poder do homem dominador com a autoalienação, mas sem se referir à fantasia do trabalhador.

Toda a autoalienação do homem de si e da natureza aparece na relação que se dá entre ele e a natureza para com os outros homens diferentes dele. Daí surge necessariamente a autoalienação religiosa na relação do leigo com o padre ... No mundo real prático, a autoalienação apenas pode aparecer por meio da relação real prática com um outro homem. O meio do qual a alienação se origina é ele mesmo *prático* (idem, p204-5).

Seria esta autoalienação a terceira causa identificada antes, o poder da autoatividade na fantasia do trabalhador? Tudo indica que sim. Mas então como compreendê-la? Creio que a ambivalência do conceito de essência humana possa estar, novamente, na raiz da ambiguidade sobre as determinações do trabalho alienado. Se, por um lado, a fantasia ou a autoalienação do trabalhador é de origem feuerbachiana, já que Marx sempre a compara com a fantasia ou

autoalienação religiosa; por outro lado, o poder independente do objeto frente ao trabalhador parece ser de origem hegeliana, uma vez que se assemelha à ‘consciência que se aliena no objeto’ de Hegel, em sua *Fenomenologia*. Porém, enquanto o poder independente se encaixa com as demais determinações do trabalho alienado, ao menos é o que parece, a autoalienação ou fantasia resiste a uma compreensão mais clara.

Na citação acima, Marx compara a autoalienação religiosa do leigo com o padre com a autoalienação do trabalhador em sua relação com o capitalista. Existe, é claro, uma diferença crucial, como já apontada: a relação do leigo com o padre se dá no nível individual e intelectual ou teórico, já a relação do trabalhador com o capitalista é coletiva e prática-efetiva. Além disso, Marx assume a alienação da essência humana – seu ser genérico universal – como social, logo a relação do trabalhador com o capitalista não poder ser individual, ela é essencialmente social. Contudo, Marx parece realizar uma análise *individual* da relação entre o trabalhador e o capitalista, na medida em que a autoalienação do trabalhador frente ao capitalista se assemelha a do leigo submetido ao poder religioso do padre. A maneira dele expressar deixa dúvidas se realmente está distinguindo as duas formas de autoalienação, já que Marx parece considerar que o homem produz a sua própria alienação no trabalho, quando diz

Com o trabalho alienado, o homem engendra então não apenas a sua relação com o objeto e com o ato de produção como diante de homens que lhe são estranhos e hostis, como ele engendra também a relação que os outros homens têm com a sua produção e o seu produto, e a relação que ele tem com esses outros homens (idem, p205).

Nessa passagem, o trabalhador parece ser, no mínimo, parcialmente executor de sua própria alienação – sua autoalienação no trabalho. É ele que se autoaliena. É ele que produz a sua perda, o produto alienado. É ele que realiza a sua desrealização. É ele que gera o domínio do capitalista sobre ele mesmo. É como se a fantasia da atividade do trabalhador em sua autoalienação fosse geradora do trabalho alienado e de sua submissão à dominação capitalista.

Assim como sua própria produção gera a sua desrealização, sua penalização, assim como seu próprio produto torna-se sua perda, torna-se produto que não lhe pertence, ele gera também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto. Assim como ele se aliena de sua própria atividade, ele atribuiu ao estranho a atividade que não lhe é própria (idem, p205).

A dúvida é a seguinte: o trabalhador atribuir ao capitalista a atividade que ele faz na prática seria apenas uma constatação empírica, pois ele não assume o trabalho como seu?

(e nem poderia fazê-lo, pois não é dele mesmo) Ou, então, seria uma atribuição que, mesmo fantasiosa, ao final causa, confirma e consolida a autoalienação no trabalho? Ao aceitar o trabalho alienado, o trabalhador estaria, por assim dizer, confirmando-o e, por aí, causando a sua manutenção e o domínio do capitalista sobre ele? A dúvida aqui é: qual seria a real autoria do trabalhador na determinação do trabalho alienado? Parece haver aqui duas visões opostas possíveis. É ele apenas vítima do trabalho alienado imposto pelo capitalista? Ou, é ele agente ativo de sua alienação, ainda que de maneira fantasiosa e involuntária, e assim, responsável pelo trabalho alienado enquanto atividade de subsistência?

Portanto, por meio do trabalho alienado, estranhado, o trabalhador produz a relação de um homem que se encontra alheio e fora desse trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho produz a relação do capitalista com o trabalho, ou como quer que se chame o patrão (idem, p205).

Talvez Marx assuma uma espécie de fusão das duas visões. Ou seja, parece ser como vítima que o trabalhador é *corresponsável* pela sua alienação, dada a sua essência humana com capacidade de se autogerar, se modificar e, assim, se reduzir a uma essência quase animal. Desse modo, ambas as causas são não apenas relevantes, como de alguma forma complementares, numa espécie de ação recíproca amalgamada. No final deste texto, Marx se refere explicitamente à ação recíproca, no entanto, de uma maneira distinta da escrutinada aqui.

O trabalho alienado resolveu-se para nós em duas partes que se condicionam reciprocamente, ou que apenas são expressões diferentes de uma mesma relação, a *apropriação* aparece como *alienação*, como *estranhamento* e a *alienação como apropriação*, a *alienação* como verdadeira *naturalização* (idem, p209).

Marx não identifica nem analisa a ação recíproca entre a coerção do capitalista e a autoalienação do trabalhador da maneira problematizada acima, mas sim a ação recíproca entre propriedade privada e trabalho alienado. Mesmo distinta, é interessante examiná-la, pois esta última termina nos conduzindo à questão da autoalienação. Marx diz: a propriedade privada resulta e é consequência necessária do trabalho alienado, “da relação extrínseca do trabalhador com a natureza e consigo mesmo” (idem, p205); ela resulta “da análise do conceito de trabalho estranhado, ou seja, do homem estranhado, do trabalho alienado, da vida alienada, do homem alienado” (idem, p206).

Marx explica:

Na análise desse conceito revela-se que, se a propriedade privada aparece como fundamento, como causa do trabalho estranhado, ela é bem mais a sua

consequência, tal como os deuses *originalmente* não são causa, mas o efeito da desorientação humana. Depois essa relação se transforma em ação recíproca. [...] por um lado, ela é o produto do trabalho estranhado e, por outro, ela é o meio pelo que o trabalho exterioriza-se, a realização dessa exteriorização (idem, p206).

Marx parece raciocinar assim: da mesma maneira com que a fantasia dos deuses na autoalienação do religioso não é causa, mas efeito da desorientação humana, a fantasia da atividade na autoalienação do trabalhador não é *originalmente* causa da propriedade privada, mas efeito da desorientação do trabalhador. Assim, apenas posteriormente é que a relação entre autoalienação no trabalho e propriedade privada se transforma em ação recíproca.

Fica claro que Marx não identifica as possíveis inconsistências julgadas acima e, dessa maneira, parece assumir que os dois poderes – coerção do capitalista e autoalienação do trabalhador – sejam manifestações de uma coisa só, o trabalho alienado, ou a alienação no trabalho. Ou seja, parece que Marx concebe os dois poderes como duas faces de uma mesma moeda, qual seja, a do poder independente frente aos trabalhadores que expressa e, ao mesmo tempo, engendra o domínio do capitalista. Porém, não sabemos se é realmente isso, o texto não é claro sobre isso, nem sobre outras lacunas e inconsistências como, por exemplo, o modo preciso de como transcorre a ação recíproca entre propriedade privada e trabalho alienado nas quatro determinações do trabalho alienado, como se buscou mostrar aqui. Não é por acaso que o verbo ‘parecer’ seja o mais usado aqui: “parece ser isso, mas talvez parece ser aquilo”, e a “inconclusão” a que se chega na análise preliminar *parece* (mais uma vez!) espelhar o próprio caráter inconclusivo do texto de Marx. De fato, este e os demais escritos dos *Manuscritos*, como veremos nos próximos capítulos, expressam muito mais as elaborações que Marx estava empenhado em escrever, entender e esclarecer para si mesmo, do que uma obra amadurecida, desenvolvida e escrita para divulgação.

1.4 Considerações parciais

Após explanação inicial sobre os significados dos termos alienação, estranhamento, exteriorização, ser genérico e essência humana, analisou-se os quatro passos ou determinações do trabalho alienado da teoria da alienação de Marx, expostas em seu manuscrito *Trabalho Alienado e Propriedade Privada*. Em seguida, identificou-se certas lacunas e inconsistências e, sobre elas, realizou-se um exame preliminar com vistas a buscar esclarecê-las. Em síntese, a diferença entre primeiro e segundo passo, o que se esclarece no terceiro, é a seguinte: a

alienação do produto representa perda total para trabalhador, já a alienação da atividade de seu trabalho não representa exatamente uma perda, configura-se mais precisamente como *redução* da atividade vital em atividade de subsistência, na forma de trabalho alienado. Ela ocorre com a inversão entre o homem e a sua atividade vital, e se efetiva com efeito, no quarto passo, na relação do homem subjugado – o trabalhador – com o homem dominador – o capitalista, isto é, na redução do homem trabalhador enquanto ser genérico, livre e consciente – igual a si e aos outros homens – em homem desigual, alienado e subjugado.

Entre as inconsistências, resumindo, evidenciou-se o caráter problemático do conceito de essência humana que, ora assume o papel de baliza – uma espécie de *benchmark* – que avalia e afere a alienação em relação a uma situação (hipotética?) de ausência de alienação; ora tem o papel de condição ou de meio pelo qual a alienação pode se efetivar. O primeiro, é de origem feuerbachiana, já o segundo, é de matiz hegeliana. Essa ambiguidade gera outro problema: o de como entender, na determinação do trabalho alienado, a relação entre o poder de coerção do capitalista e o poder da autoalienação da fantasia da atividade do trabalhador, enquanto poderes independentes do trabalhador. São dois? Ou seriam um só? Ao final, não sabemos rigorosamente de que modo as quatro determinações do trabalho alienado causam ou propiciam a propriedade privada e o trabalho alienado. O caráter inconclusivo da análise de Marx se evidencia pelo seu reconhecimento, no final, de que ainda há problemas a serem resolvidos, quais sejam, o de como “determinar a essência universal da *propriedade privada*, tal como se formou enquanto resultado do trabalho alienado em sua relação com a *verdadeira propriedade humana e social*”; o de “como o homem chega a estranhar, a alienar tanto o seu trabalho”; e, enfim, o de “como se fundamenta essa alienação na essência do desenvolvimento humano” (idem, p208).

A principal lacuna concerne às duas transições. Na primeira, como aconteceria a passagem da situação da essência humana *originária* – dada pela atividade consciente e livre do homem em sua relação com a natureza e consigo como ser genérico –, para a situação da atividade alienada da essência da propriedade privada? Desta deriva outra questão, não menos intrincada: por que a atividade alienada seria historicamente necessária ao desenvolvimento humano se representa a perda, ou no mínimo a redução, de sua essência? A segunda transição também é problemática. Como transcorreria a passagem da situação alienada – no capitalismo – para a situação de sua libertação no comunismo? Como os trabalhadores poderiam romper e superar a alienação no trabalho se esta situação é mantida por um domínio capitalista que é, ao mesmo tempo, objetiva e subjetiva, uma coerção imposta pelo sistema capitalista e uma

autoalienação engendrada pela própria submissão do trabalhador? Marx pouco diz sobre tais transições neste texto principal. Em suma, o esboço da teoria da alienação de Marx aponta dificuldades para se entender a transição entre as duas situações, entre as duas essências – a essência humana “original” e a essência alienada da propriedade privada.

A seguir, no Capítulo 2, com o auxílio dos demais textos dos *Manuscritos*, de algumas outras obras de Marx e de comentadores, examinaremos como Marx concebe a transição da primeira essência para a segunda; e no Capítulo 3, como ele vislumbra a passagem inversa, da situação da essência alienada para a sua superação.

2. Primeira Transição: o Processo de Alienação

O que imediatamente chama atenção nos *Manuscritos* de Marx é que a sua teoria da alienação parte de uma situação *já alienada do homem*, a das sociedades antigas, para expor e analisar o processo de alienação até a sociedade capitalista do século XIX, em certos países da Europa.

Assim como a propriedade fundiária é a primeira forma de propriedade privada, assim como a indústria, primeiro historicamente, se confronta com ela simplesmente como uma espécie particular de propriedade – ou melhor, é o escravo liberto da propriedade fundiária –, esse processo repete-se na compreensão científica da essência *subjéctiva* da propriedade privada, do *trabalho*, e o trabalho aparece inicialmente apenas como trabalho agrícola, mas depois é reconhecido como trabalho em geral (Marx, 2015, p228).

Não há descrição alguma de uma situação anterior à alienação do homem, de um estágio inicial, um comunismo primitivo, por exemplo, ou coisa semelhante. Marx examina o processo histórico de alienação a partir do momento em que a alienação já se encontra em vigor. Por que assim? Creio que, talvez, como visto no capítulo anterior, Marx não admite teorizar sobre um ‘estado primitivo originário’. O seu raciocínio poderia ser o seguinte: se só possuo os dados históricos de sociedades antigas *com* alguma forma de propriedade privada e *com* alguma forma de alienação, então, a análise deve começar por estas sociedades, em que já impera alguma modalidade inicial de alienação.

No capítulo anterior, também vimos que a essência humana de Marx se inspira a partir de pelo menos duas fontes principais, a de Feuerbach e a de Hegel. Aqui sugiro uma terceira influência que, a meu ver, se faz notar na maneira como Marx formula o processo de transição da alienação no trabalho, em particular, relativo à essência humana. Como questionado, seria a essência humana fixa ou alterável? Moses Hess (1845)⁸, pensador e ativista contemporâneo de Feuerbach e Marx, apresenta uma essência humana semelhante à de Feuerbach em certos aspectos que, todavia, não é uma essência dada de uma vez por todas, é uma que se forma e se transforma, e que pode até ser destruída ou negada. Talvez Hess, como sugere Fausto (2015), possa ter influenciado a concepção de Marx da essência genérica do homem.

De acordo com Hess, “a vida é o intercâmbio da atividade-vida criativa” (Hess, 1845, parte1). Comparando as partes que constituem o todo do corpo humano com os indivíduos formando o todo da sociedade humana, Hess diz que as partes podem falecer se separadas do

8 O texto de Moses Hess analisado é *A Essência do Dinheiro*; cuja fonte é: *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*, Darmstadt, 1845; traduzido para o inglês por Adam Buick.

corpo humano, assim como os indivíduos podem perecer se separados da sociedade humana. “A vida real consiste somente na colaboração, somente na conexão com o corpo social como um todo” (idem). E nessa vida, o poder criativo é proporcional ao intercâmbio dos homens: maior o intercâmbio, maior o poder criativo, e vice-versa. O intercâmbio não é apenas teórico, é sobretudo prático. E é “sobretudo a colaboração [que] realiza o poder criativo e é, portanto, a essência real de cada indivíduo” (idem, parte2). Desse modo, para Hess, a *essência real do homem* se expressa na colaboração dos indivíduos da espécie humana, e ela tem uma história de desenvolvimento, não é dada, nem fixa. Segundo Hess, a história humana começou depois da história da Terra já ter se completado (idem, parte3). Hess faz uma oposição entre a história finalizada do planeta Terra com a história incompleta do homem. “A humanidade ainda não se desenvolveu completamente. ... Mas o seu desenvolvimento completo está próximo” (idem). E afirma ainda que já podemos enxergá-la “com nossos olhos” a “terra prometida”, mas ainda não podemos “alcançá-la a pé”. Hess condena as ilusões do juízo final e apocalipse na Terra, e daqueles que não acreditam numa vida melhor na Terra, aqui neste mundo. Também condena os filósofos por serem parte do velho mundo decadente. Dentro desta visão, Hess afirma que o fim do velho mundo é o início da vida real do novo mundo (idem). Assim, o aperfeiçoamento das condições finalizadas da humanidade são o seu verdadeiro início. “A história da criação da essência humana, da humanidade, aparece primeiro como uma autodestruição desta essência” (idem, parte4). Hess se expressa com eloquência em seu texto *A Essência do Dinheiro* (Hess, 1845), apresentando ideias de maneira simplista e sem aprofundamento. Não obstante, Hess revela a possibilidade de uma essência humana mutável, que se constitui e se transforma historicamente, e que pode ser reduzida ou até aniquilada. Não seria esta a forma alienada da essência humana no capitalismo? Enfim, mesmo que Marx não tenha se inspirado em Hess, parece razoável considerar que a essência humana, como concebida por Marx, seja historicamente desenvolvida, ainda que tenha certos traços que lembrem a essência humana antropologicamente definida de Feuerbach.

Na sequência das seções, examinaremos o papel da abstração no processo histórico da alienação na Seção 2.1, em que a propriedade privada, o trabalho e o capital são vistos pelo ângulo da abstração crescente. Veremos os significados de ‘abstração’ para Marx no processo de alienação, e a possível homologia entre a dialética da abstração e o processo paralelo de abstração e alienação no surgimento da economia capitalista. Por fim, iremos contextualizar o tema da homologia entre dialética de Hegel e capital de Marx, uma polêmica contemporânea que tem suas origens enraizadas em um tema igualmente polêmico, o da crítica de Marx à

filosofia de Hegel, justamente o tema abordado na Seção 2.2, em que se examina em detalhes a sua crítica desenvolvida nos *Manuscritos*. Nela, evidencia-se que a teoria da alienação de Marx se fundamenta crucialmente na crítica de Marx à dialética hegeliana. Em contrapartida, na Seção 2.3, analisaremos algumas críticas à crítica de Marx a Hegel, buscando identificar o que e como Marx teria se equivocado em sua crítica à dialética de Hegel. Iremos mostrar que a motivação de Marx para isso foi a sua perspectiva transformativa da realidade, em oposição a uma perspectiva “mais conformista” de Hegel, por assim dizer. Na Seção 2.4, examinaremos três possíveis homologias entre a dialética de Hegel e o processo de alienação de Marx, a partir dos *Manuscritos*. Na Seção 2.5, recapitularemos a análise realizada até as homologias, e, por fim, na Seção 2.6, teceremos análises críticas sobre alguns dos problemas mais evidentes da primeira transição – para a alienação no trabalho da sociedade capitalista.

2.1 Alienação como processo histórico de abstração

A abstração, para Marx, parece ser a característica crucial do processo de alienação, não apenas do trabalho como também da propriedade privada, do intercâmbio comercial e do capital. Veremos aqui o papel da abstração e seus significados com Ingo Elbe (2015), Bruno Klein (2015), e o próprio Marx (2015b) em seus *Cadernos de Paris*; e posteriormente como a abstração aparece nos *Manuscritos*, em sua análise do processo histórico do desenvolvimento da propriedade privada, trabalho alienado e capital, na formação do capitalismo.

Elbe, como mencionado no capítulo anterior, aponta à *forma abstrata* da alienação. O que isso quer dizer? Em resumo, recapitulando, Marx associa a abstração com a alienação na atividade produtiva humana. O paralelo entre a alienação e a abstração ocorre quando Marx equipara o trabalho ‘alienado’ ao trabalho ‘abstrato’ – o processo de alienação do homem ocorre em paralelo ao processo de abstração de sua atividade produtiva, a qual se torna abstrata em três sentidos: 1º) “atividade é abstrata no sentido de atividade monótona, que o degrada” (Elbe, 2015, p14), sendo associada à perda de si do trabalhador; 2º) “atividade torna-se abstrata também no sentido de que sua qualidade concreta se torna indiferente ao trabalhador porque ela não é atrativa, sendo apenas um meio com a finalidade de se obter remuneração” (idem, p17); e, por fim, 3º) “a existência do trabalhador assalariado é abstrata porque ele está isolado das condições de realização de sua força de trabalho e, logo, vive precariamente, "pode precipitar diariamente de seu pleno nada no nada absoluto" ” (idem).

De acordo com Klein (2015), é preciso observar a estreita relação entre as críticas de Marx à dialética de Hegel e à economia política nos *Manuscritos*. “As duas críticas estão

essencialmente imbricadas”. Que relação é essa? É o paralelo que Marx tece entre a lógica da abstração da dialética hegeliana e a lógica do dinheiro na economia capitalista. Ora, a lógica da dialética – enquanto ideia abstrata que se objetiva e depois retorna a si mesma – é comparável à lógica de valorização do dinheiro, há uma homologia entre elas que se evidencia quando Marx diz:

A *lógica* – o *dinheiro* do espírito, o *valor do pensamento*, o valor especulativo do homem e da natureza, sua essência tornada totalmente indiferente contra toda determinidade efetiva [do sensível], e portanto, essência não-efetiva – é o pensar exteriorizado que faz abstração da natureza e do ser humano efetivo; é o pensar abstrato (Marx, 2004, p120).

Marx, em seus *Cadernos de Paris* (Marx, 2015b), relaciona o ato de troca com a sua abstração e, por fim, com a sua indiferença. Marx contrapõe a propriedade privada *comercial* à propriedade privada *peçoal*, a primeira enquanto abstração da segunda, em sua indiferença. É curioso notar que Marx associa a propriedade privada *peçoal* com a sensibilidade pessoal – material e espiritual –, interna ao trabalhador não-alienado, e a propriedade privada *comercial* com a indiferença impessoal, externa ao trabalhador alienado. Conforme Marx, a abstração da propriedade privada se torna uma manifestação da indiferença do homem em relação: a) ao produto do trabalho, que não é mais pessoal; b) ao próprio ato do trabalho e aos outros homens, que são vistos como meios para aquisição de outros produtos. O produto do trabalho como produto abstrato e indiferente ao homem é, para Marx, a riqueza. “A riqueza consiste nos objetos dos quais "não se tem necessidade", que não são exigidos pela "necessidade pessoal" ” (Marx, 2015b, p186).

Marx explica:

O movimento mediador do homem que intercambia não é um movimento social, humano. Não é uma relação humana, mas a relação abstrata da propriedade privada com a propriedade privada, e esta relação abstrata é o *valor*, que só existe como tal enquanto *dinheiro*. Pois, trocando, os homens não se comportam mutuamente como homens, o *objeto* perde a sua significação de propriedade humana, pessoal (Marx, 2015b, p202)

No processo de alienação, a troca concreta e pessoal é substituída pela troca abstrata e impessoal, e esta se torna uma função do dinheiro, enquanto abstração do ato de intercâmbio, que resulta em “uma coisa material, externa ao homem” (idem, 201). Neste processo, as abstrações do dinheiro “substituíram a superstição tosca [ouro] por uma superstição refinada [papel-dinheiro]” (idem, p206). Assim, essa indiferença da abstração do intercâmbio tem como consequência que “minha existência pessoal ... se torna a matéria e o corpo do espírito

do dinheiro” (idem, p209). Marx sustenta que a propriedade privada *pessoal* é o que se perde na alienação da propriedade privada quando afirma que “a perda da propriedade privada ... é tanto uma *desposseção* do homem quanto da propriedade privada” (idem, p209).

Segundo Marx, a alienação ou desposseção da propriedade privada ocorre quando a propriedade privada passa a ser possuída “por outro”, ou seja, a propriedade privada do trabalhador passa a ser propriedade do capitalista. Marx se pergunta: “O que me leva a alienar a minha propriedade a outro?”, e ele mesmo responde: é a necessidade, a carência, o outro possui um objeto que me falta, “um objeto que me parece ser necessário para completar a minha existência e realizar o meu ser” (idem, p210).

Antes do trabalho lucrativo,

O trabalho era a fonte da subsistência direta, mas, ao mesmo tempo, a afirmação da *existência individual*. Com o intercâmbio, o trabalho se torna em parte uma *fonte de aquisição*. ... A sua finalidade e a sua realidade não são mais as mesmas. O produto é produzido como valor, como valor de troca, como equivalente – e não mais por causa de sua relação imediata e pessoal com o produtor (idem, p213).

Assim, “o intercâmbio da própria atividade aparece como divisão do trabalho, que faz do homem um ser abstrato, uma máquina-instrumento etc, reduzindo-o a um monstro físico e intelectual” (idem, p214). E, desse modo, o produtor troca “um objeto que produziu na *indiferença total* [...] não o troca mais diretamente por um objeto do qual tem necessidade [...] O dinheiro encarna a indiferença total ... sobre o homem. [...] Assim como o equivalente, o valor [de troca], implica o conceito de alienação da propriedade privada, o dinheiro encarna a existência material desta alienação” (idem, p214-15). Para Marx, a separação do trabalho de si mesmo é a sua separação pela abstração. Ou seja, “a separação entre a produção e o consumo, entre atividade e o espírito ... é a separação do trabalho em relação a seu objeto e em relação a si mesmo enquanto espírito” (idem, p215). Por fim, em síntese, “todas essas separações fazem com que a alienação de si se manifeste como tal sob o aspecto da alienação de todos em relação a todos” (idem, p215).

Marx examina, portanto, a abstração da alienação no trabalho em conjunto com a abstração do intercâmbio, da propriedade privada, do capital e do dinheiro. Marx identifica o estranhamento e a alienação como parte de um processo crescente de abstração, inicialmente na propriedade privada e no trabalho, mas que logo os ultrapassam, já que, segundo Marx, há uma interrelação recíproca entre propriedade privada, trabalho e capital. Este último termo, nos *Manuscritos*, encontra-se definido de diferentes maneiras, revelando que Marx tateava e

hesitava em seus estudos econômicos. Examinemos a seguir como Marx descreve e explica a ligação entre a propriedade privada, o trabalho e o capital, e a sua relação intrínseca com a abstração e a alienação. Nesta descrição, Marx desvela a sua concepção da primeira transição.

Marx, nos *Manuscritos*, tece algumas considerações sobre a interrelação entre o capital e o trabalho, de dependência mútua e de geração recíproca entre o capital e o trabalho: “no trabalhador, subjetivamente, capital é o homem inteiramente perdido de si, bem como no capital, objetivamente, o trabalho é o homem totalmente perdido de si” (Marx 2015a, p211). Para Marx, porém, “o *trabalhador* tem o azar de ser um capital vivo”, isto é, o homem como trabalhador se transforma em mercadoria viva e, enquanto tal, é parte do processo econômico do capital.

O trabalhador produz o capital, o capital produz trabalhador, portanto, ele produz a si mesmo, e o homem como *trabalhador*, como *mercadoria*, é o produto do conjunto do movimento. Para o homem que nada mais é do que *trabalhador*, como trabalhador, as suas qualidades humanas existem apenas na medida em que existirem para o capital que lhe é *alheio* (idem, p211).

Como o capital e o trabalho são estranhos entre si e, por consequência, estão numa “relação indiferente, exterior e acidental” entre si, Marx sustenta que tal estranheza, alienação mútua, “deve aparecer também como algo real” e, com isso, efetivar a relação de dependência do trabalhador frente ao capital.

Assim tão logo aconteça ao capital ... deixe de existir para o trabalhador, ele próprio deixa de existir para si; ele *não* tem trabalho, portanto *não* tem salário; e, como ele não existe *enquanto homem*, e sim como *trabalhador*, ele deixa-se enterrar, morrer de fome, etc. O trabalhador apenas existe como trabalhador tão logo exista *para si* como capital, e ele apenas existe como capital tão logo exista *um capital para ele* (idem, p212).

A existência do capital condiciona a *existência* do trabalhador, tornando-se *a vida* do trabalhador, “tal como determina o conteúdo da sua vida de modo indiferente a ele” (idem, p212). Marx também relaciona a realidade da alienação do homem, como trabalhador e como mercadoria, com o *capital*, isto é, o homem enquanto “produto do movimento total”. Que movimento? O movimento de interrelação e dependência mútua entre capital e trabalho.

Marx relaciona ainda a propriedade privada com o vínculo de dependência entre o capital e o trabalho, afirmando que “a relação da propriedade privada contém em si, latente, a relação da propriedade como *trabalho*, bem como a relação dela como *capital* e a relação de ambas as manifestações entre si” (idem, p214). Lembrando o que já afirmara, a propriedade privada e o trabalho alienado são duas faces da mesma moeda, Marx afirma que

[Por um lado, trata-se da] produção da atividade humana como *trabalho*, ou seja, como atividade totalmente alheia a si mesma, alheia ao homem e à natureza, e por isso também à consciência e à manifestação de vida; a existência abstrata do homem como um mero *homem de trabalho*, que, portanto, pode precipitar diariamente de seu pleno nada no nada absoluto, na sua inexistência real – bem como, por outro lado, a produção do objeto da atividade humana como *capital*, no qual *desapareceu* toda determinação natural e social do objeto (idem, p214).

Em outros termos, a produção do objeto da atividade humana como capital, no interior da essência alienada da propriedade privada, se dissocia e se exterioriza – *se abstrai* – de qualquer qualidade natural e social (como na propriedade feudal ou na guilda artesanal, por exemplo) e, desse modo, o *capital*, que “permanece o *mesmo* inteiramente indiferente ao seu conteúdo *verdadeiro*” (idem, p214). Ou seja, o capital representa a *existência abstrata* do *homem que trabalha* em sua forma máxima, o que implica que, para Marx, a propriedade evolui de formas menos abstratas para mais abstratas, como por exemplo, da feudal para a capitalista, em que por fim o capital “no curso de sua *formação mundial*, ele deve atingir sua expressão abstrata, isto é, *pura*” (idem, p221).

Fica clara aqui a perspectiva histórica que Marx adota para a primeira transição, isto é, no processo de alienação. Marx analisa o processo de constituição da propriedade privada, na terra, na indústria e, enfim, no capitalismo, nos textos *Renda da Terra* (idem, p176-84), *A Relação da Propriedade Privada* (idem, p215-221) e *Propriedade Privada e Trabalho* (idem, p226-29), concebendo o movimento de abstração da propriedade privada, que paulatinamente perde todos os seus vínculos históricos particulares, naturais e sociais, como concomitante aos movimentos de abstração do trabalho e capital, para enfim chegar ao capital que “avançou até a indiferença diante de seu conteúdo e até o completo ser para si mesmo, isto é, **até a abstração de qualquer outro ser**” (idem, p216, ênfase minha).

Da propriedade fundiária feudal até a propriedade capitalista, Marx discerne como que a fisiocracia representou a dissolução econômica da propriedade feudal e se transformou na nova linguagem econômica, não mais feudal, compondo uma espécie de fase intermediária antes de chegar à economia política moderna. Na fisiocracia, toda a riqueza é gerada na terra, no cultivo da terra. Mas a terra ainda não é *capital*, “ela ainda é um modo *particular* de existência dele, que deve *querer* valer na sua e pela sua particularidade natural” (idem, p226). A terra, enquanto elemento natural geral, ainda não é uma riqueza como o metal nobre é para o mercantilismo. Na fisiocracia, “a terra está para o *homem* apenas para o trabalho, a agricultura”, logo, já está pressuposto o primeiro passo para a sua transformação em direção à

economia burguesa, “a essência subjetiva da riqueza já é transferida para o trabalho” (idem, p227). Entretanto, o trabalho do cultivo agrícola ainda é particular.

A agricultura é único trabalho *produtivo*. Então, o trabalho não é concebido em sua generalidade e abstração, ele está ligado a um *elemento natural* particular *enquanto sua matéria*, por isso, ele é também reconhecido somente como um *modo de existência particular determinado pela natureza* (idem, 227).

Em outros termos, o trabalho na agricultura é uma exteriorização particular do homem, logo, como tudo o que se produz a partir da terra é um produto particular, a “riqueza pertence mais à natureza que a ele mesmo” (idem). Quer dizer, a terra ainda é reconhecida “como uma existência natural independente do homem, e não como capital, isto é, como um momento do próprio trabalho” (idem). O trabalho ainda aparece como um momento da terra, socialmente vinculado a ela.

Mas enquanto o fetichismo da velha riqueza exterior [ouro, por exemplo], existente apenas como objeto, se reduz a um elemento natural muito simples e sua essência já é reconhecida, ainda que apenas em parte e de modo particular, em sua existência subjetiva, o progresso necessário é reconhecer a *essência universal* da riqueza e, por isso, o *trabalho* em seu caráter absoluto, isto é, abstração, elevada a *princípio* (idem, p227).

Enquanto a fisiocracia defende a riqueza particular – a terra é a riqueza –, com o advento do capitalismo, toda a riqueza se torna riqueza industrial, a oriunda do ‘trabalho em geral’⁹. Assim, Marx conclui que “o *sistema fabril* é a essência desenvolvida da *indústria*, isto é, do trabalho, e o *capital industrial* é a forma objetiva completa da propriedade privada”, e que, dessa maneira, “a propriedade privada completou o seu domínio sobre o homem e pode tornar-se, em sua forma mais geral, um poder histórico mundial” (idem, p229). Em síntese, pode-se concluir que o processo de abstração do trabalho atinge seu pico quando se constitui a indústria, e o capital se liberta de qualquer conteúdo natural ou social das relações humanas das formas antigas de propriedade e produção, e isso representa, portanto, “o necessário desenvolvimento do trabalho”, que ao fim conduz à “indústria liberta constituída enquanto tal para si”, ou seja, ao “capital liberto” (idem, p216).

A ideia de Marx sobre o capital enquanto processo de valorização crescente, que Marx desenvolve mais tarde n’*O Capital* (Marx, 2013)¹⁰ já se encontra em *statu nascendi* nos

9 É importante chamar atenção aqui para o fato de que Marx não denomina esse ‘trabalho em geral’ de ‘trabalho abstrato’. Voltaremos à questão adiante.

10 Na verdade, Marx desenvolve essa ideia aos poucos. Dois anos depois dos Manuscritos, em *Miséria da Filosofia* (2016), Marx se apropria dos conceitos de valor de uso e valor de troca a partir de Ricardo, com os quais concebe o processo de valorização, teorizado em *Contribuição à Crítica da*

Manuscritos. Creio que foi inspirada na dialética de Hegel a homologia que Marx pressupõe entre o seu processo de abstração crescente e o processo de valorização crescente do capital. Como diz Klein (2015, p84), a homologia já se encontra presente nos *Manuscritos*, ela não surge n’*O Capital*. Apesar disso, o tema da homologia entre Marx e Hegel surge na década de 70, inicialmente a partir dos trabalhos de Reichelt, Backhaus e Schmidt sobre a influência da dialética de Hegel na teoria do capital de Marx, inspirados na teoria crítica de Adorno nos anos 60, que ficaram conhecidos como *Nova Leitura de Marx* (Bellofiore&Riva, 2015, p24). “A noção de capital de Marx como "valor que se autovaloriza" parece cada vez mais homóloga à Ideia Absoluta de Hegel, buscando se atualizar enquanto reproduz suas próprias condições de existência” (idem, p34). Seguindo essa *nova leitura*, Christopher Arthur desenvolve mais à frente a *Nova Dialética*, em que sustenta que o capital de Marx é homólogo à Ideia de Hegel, significando “uma realidade invertida em que as abstrações auto-moventes prevalecem sobre os seres humanos” (Arthur, 2004, p8). O tema da homologia gerou intensas polêmicas sobre as relações entre Hegel e Marx em torno da dialética e de seu emprego n’*O Capital*. A crítica comum é a incompreensão da filosofia e do método dialético de Hegel, em especial por parte dos marxistas (Lange, 2016; Gontijo, 2015).

Além desta suposta incompreensão, uma questão desponta aqui: seria correta a própria interpretação de Marx da dialética de Hegel? Não estaria a controvérsia em torno da tese da homologia associada a uma outra questão polêmica, a da interpretação marxiana da filosofia de Hegel? Como Roberto Fineschi (2006) argumenta, não se pode assumir a leitura de Marx como correta sem avaliação crítica. Como mencionado na Introdução, com a publicação dos escritos do jovem Marx – os *Manuscritos* por exemplo – e, particularmente, a partir da nova versão da MEGA, revelando vários textos inéditos de Marx e Engels, iniciou-se um acalorado debate em torno de seu significado e sua relação com *O Capital*. Se o método adotado por Marx é o dialético, a relação entre o que Marx entendia por dialética e a própria dialética de Hegel não é de modo algum evidente. Em particular, Fineschi chama a atenção para o fato de que, na análise tradicional do método dialético marxista (definido em contraposição ao de Hegel), “o limite fundamental foi o de não ir além da ótica interpretativa de Marx” (idem, p19). Fineschi observa que a maioria dos intérpretes dessa complexa questão tendem a não avançar para além da visão de Marx, “eles não creem que deveriam discutir criticamente a sua compreensão do problema”. Isto é, assume-se que a compreensão de Marx de Hegel esteja sempre correta, sem necessidade de comprovar sua consistência. Subscrevendo Fineschi, é

Economia Política (2016), e depois desenvolvido mais profundamente nos *Grundrisse* (2011) e, finalmente, em *O Capital* (2013).

essencial ser crítico da interpretação de Marx da dialética, já que ela própria pode estar em evolução no pensamento de Marx.

Nessa direção, para poder avaliar a crítica de Marx a Hegel, é preciso analisar primeiro a sua crítica a Hegel. No texto *Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral*, dos *Manuscritos* (Marx, 2015a, p253-87), a crítica é desenvolvida e, pela primeira vez, associada à crítica da economia política.

2.2 Crítica de Marx à filosofia de Hegel

Para compreender o esboço da teoria da alienação nos *Manuscritos* é crucial conhecer a crítica de Marx à filosofia e dialética de Hegel nos *Manuscritos*, que se inspira na crítica de Feuerbach, o que fica patente no elogio de Marx ao “grande feito de Feuerbach” (Marx, 2015a, p256), por seu comportamento sério e crítico sobre a dialética hegeliana, e porque “fez verdadeiras descobertas nesse domínio”. Resumindo, Marx caracteriza as suas três grandes contribuições:

- 1) Provou que a filosofia é “a religião levada ao pensamento”, por este conduzida, portanto, “também deve ser condenada”; filosofia é uma outra forma de existência da alienação da essência humana (idem, p256);
- 2) Fundou o *verdadeiro materialismo* e a *ciência real* ao considerar a relação social do “homem com o homem” também como o princípio fundamental da teoria” (idem);
- 3) Contrapôs-se à negação da negação como “o positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si mesmo” (idem, p257).

Para Marx, Feuerbach esclarece a dialética hegeliana e “funda assim o ponto de partida do positivo, da certeza sensível” (idem). Sucintamente, Marx primeiro descreve como Hegel ‘suprassume o positivo’ (negação da negação), para depois indicar como Feuerbach, alternativamente, o faz (idem, p257):

- 1o) Hegel parte do alienação do infinito, do universal abstrato, da substância, da abstração absoluta e fixa; parte da religião e da teologia;
- 2o) Hegel suprassume o infinito, assenta o efetivo, o sensível, o real, o finito, o particular; suprassunção esta como *positivo* (primeira negação); filosofia é superação da religião e da teologia;
- 3o) Hegel suprassume de novo o positivo (negação da negação) e restabelece novamente a abstração, o infinito; é o restabelecimento da religião e da teologia.

Para quem lê a descrição inicial de Marx sem conhecimento de Hegel, é impossível compreender a sua exposição. É oportuno, portanto, comentar os três momentos da dialética de Hegel, apresentados por Marx de modo extremamente sintético, com vista a entender sua crítica. Conforme Marx, na dialética hegeliana, o primeiro momento é o da consciência, mas concebida como alienação da substância, da abstração absoluta e fixa. O segundo momento é o da superação dessa consciência (1ª negação) e, com isso, ocorre o estabelecimento do sensível, do real efetivo, do particular. O terceiro momento, por fim, é o da nova superação (2ª negação), mas enquanto superação da consciência sensível, com o re-estabelecimento da consciência em um novo nível, como consciência-de-si ou autoconsciência. Portanto, pela exposição sumária de Marx, há dois positivos, o da primeira negação, o positivo sensível, e o da segunda negação, o positivo da reapropriação na abstração do primeiro positivo, que Marx chama de ‘superar o objeto da consciência’ (Marx, 2015, p265). Inicialmente, é complicado entender porque Marx afirma que Hegel parte da alienação “do infinito, do abstratamente universal”, e em seguida, “da substância, da abstração absoluta e fixa” (idem, p257). A questão é: porque essas coisas são alienadas? Quando Marx diz que Hegel parte da alienação da substância, infinito, abstração absoluta e fixa, Hegel parece que parte da alienação do objeto da consciência. Mas seria esta alienação do objeto parte do primeiro momento? Pela descrição de Marx, não. A alienação parece ser concebida como integrante do segundo momento, o da superação da consciência (1ª negação), uma vez que a superação da alienação da consciência é o próprio estabelecimento do objeto sensível. Assim, o objeto da consciência seria o primeiro ‘positivo’, o da negação da consciência alienada. Mas seria isso mesmo?¹¹ Pela descrição de Marx, parece que, para Hegel, a alienação inicial da consciência, do primeiro movimento, já seria um positivo, entretanto, ainda não efetivamente positivo, isto é, ainda não negado como alienação do objeto, o que só ocorreria no segundo momento, quando o objeto da consciência é enfim assentado na natureza, transformando-se no particular, no real efetivo, no objeto sensível. Na exposição de Marx, a alienação da consciência do objeto, de Hegel, parece ser uma dupla alienação: é consigo mesma e com o objeto; a consciência ao alienar a si mesma, ela aliena o objeto. Daí que a alienação passa a impressão de que começa no momento anterior, separado inicialmente do momento posterior, o de assentamento efetivo

11 Para dirimir tais dúvidas seria preciso um estudo minucioso das obras de Hegel, além de conhecer vários pensadores anteriores, como Kant, Fichte e Schelling, que embasam a filosofia de Hegel, o que foge do escopo dessa dissertação. Aqui, detenho-me apenas na interpretação de Marx nos *Manuscritos*, com a ajuda de alguns comentadores para depois examinar as críticas de alguns hegelianos. Para se ter uma noção geral da filosofia de Hegel, as aulas de Kojève, em *Introdução à Leitura de Hegel* (Kojève, 2002), e diversos artigos sobre Hegel (Beiser, 2020; tradução do *The Cambridge Companion to Hegel*) revelam-se muito úteis.

do objeto, uma vez que é só nesse segundo momento que a consciência efetua a negação de si mesma, objetivando-se e assentando-se no objeto da consciência e, desse modo, configurando a primeira negação ou o primeiro positivo no sentido do sensível surgir. Mas, novamente, será que é isso mesmo? A questão nos dá uma pequena amostra das dificuldades de interpretação tanto da dialética de Hegel quanto da crítica de Marx a ela nos *Manuscritos*.

Voltemos à descrição de Marx de como Hegel ‘suprassume o positivo’, e de como Feuerbach o faz de maneira alternativa. Segundo Marx, Feuerbach se contrapõe a Hegel do seguinte modo:

Feuerbach concebe a negação da negação **somente** como contradição da filosofia consigo mesma, como a filosofia que afirma a teologia (transcendência, etc) depois de tê-la negado, portanto afirma-a em oposição a si mesma (idem, p257, ênfase minha).

O que Marx quer dizer com esse ‘somente’ na citação acima? Porque *somente*? Em quê a interpretação da negação da negação de Feuerbach difere da negação da negação como concebida por Hegel? Seria porque Hegel não enfatizaria o aspecto da afirmação da filosofia como teologia? Ou seria porque, em Hegel, a oposição inicial da afirmação (filosofia como negação da teologia) talvez desaparecesse posteriormente no sentido de que a filosofia afirmaria a teologia somente como abstração? A questão em evidência é a seguinte: o que permitiria Marx interpretar a alternativa de Feuerbach como distinta da negação da negação como concebida por Hegel em sua dialética?

De acordo com Klein, inicialmente a crítica de Marx à filosofia hegeliana recrimina a atribuição de “efetividade às lucubrações abstratas”, ou seja, à abstração. Assim, antes dos *Manuscritos*, Marx se encontrava “convencido pelo sensualismo de Feuerbach, a crítica era facilmente assimilável, com forte caráter intuitivo e popular, e o seu inimigo intrínseco tinha igualmente uma fisionomia familiar: a abstração” (Klein, 2015, p72). Para o autor, não se tratava ainda de uma crítica à alienação, seja religiosa, prática, política ou filosófica. No período anterior aos *Manuscritos*, Marx estava sob forte influência do modelo filosófico feuerbachiano, e este não previa centralidade ao conceito de alienação. Apenas a partir de seus estudos sobre economia política que, para Marx, “se ganha uma nova imagem crítica quando ela [abstração] se conjuga com a alienação” (idem, p73).

Quando Marx diz que a crítica à economia política deve, assim como a crítica positiva em geral, a sua verdadeira fundamentação às descobertas de Feuerbach, e que “é a partir de Feuerbach que data a *positiva* crítica humanista e naturalista” (Marx, 2015, p114-15), essa declaração de *filiação à crítica positiva* pode ser compreendida como sua anuência à crítica

feuerbachiana da dialética. Isso ajuda a entender a sua interpretação dos três momentos da dialética hegeliana, como descrita por Marx, antes de expôr a alternativa de Feuerbach.

Segundo Klein, a dialética depende de duas coisas, de uma abstração pressuposta no primeiro momento, e de uma positividade dependente de seu outro negativo no segundo momento. Assim, no terceiro momento, como Klein explica, “uma vez *posto* o infinito no finito, isto é, tendo-se particularizado o universal, adequa-se a relação entre ambos os passos anteriores, mas de uma maneira tal que o primeiro ponto [a abstração inicial], depois de confrontar-se com sua negação, é finalmente confirmado. Trata-se do célebre movimento da reconciliação hegeliana, ao menos como o entende Marx” (idem, p73). Dessa maneira, o segundo momento estabiliza a abstração. “A partir dela, estabelece-se uma relação de dependência entre a abstração – o universal – e seu outro, isto é, o sensível, o finito – o particular” (idem, p74). Apenas para adiantar o que será visto na próxima seção, os hegelianos reputam que essa leitura – o momento final confirma o momento inicial – expressa uma interpretação equivocada da dialética hegeliana.

Por este caminho, prosseguindo, Marx parece assumir que, em Hegel, a relação entre o negativo e o positivo relativos à oposição e à dependência dos segundo e terceiro momentos pode ser assim interpretada: a posição da negação da negação está ainda acometida pela sua oposição, resultando disso que o positivo ainda está numa posição não segura de si. Como argumenta Klein, essa posição não segura de si tem consequência:

O movimento dialético de posição, que Marx ... reconhece como a negação da negação hegeliana, põe o universal de tal modo que o resultado não poderia deixar de significar um **rebaixamento da sensibilidade** como esfera autônoma da vida humana. Ela não tem em si sua verdade, mas apenas representa um momento da verdade do ponto de partida; e este, se não se particularizar, permanece abstrato” (idem, 74, ênfase minha).

Ao que parece, para afirmar que Marx interpreta Hegel desse modo, Klein baseia-se na seguinte passagem dos *Manuscritos*, em que Marx sugere que a maneira com que a afirmação na negação da negação se demonstra, se prova, se autoafirma, é o que marcaria a diferença na interpretação de Feuerbach:

A posição, ou a autoafirmação e autoconfirmação que se situam na negação da negação, é concebida como não estando ainda segura de si, por isso, atingida por sua oposição, duvidando de si mesma e, logo, precisando de uma prova, portanto não provando pela sua existência como posição não confessada e, assim, é contraposta diretamente e sem mediação à posição da **certeza sensível, certa e fundada sobre si mesma** (Marx, 2015, p257, ênfase minha).

Assim, na esteira de Feuerbach, Marx questiona a autoconfirmação da afirmação da negação da negação. A questão é: como a afirmação se confirma como negação da negação, como se demonstra, se prova e, enfim, se autoconfirma? Parece haver um espaço para a dúvida, para a reflexão do pensar sobre si mesmo na afirmação da negação da negação da dialética hegeliana, que Feuerbach interpreta – Marx parece sugerir – como um espaço para incluir de maneira positiva a primeira negação da dialética, a “posição da certeza sensível, certa e fundada sobre si mesma”, como indicada na citação acima por Marx, o que corrobora com a sua afirmação anterior de que, repetindo, Feuerbach “fundamenta o ponto de partida do positivo”, o verdadeiro, o “da certeza sensível” (idem, p257).

Aos olhos de Marx, de acordo com Klein, tudo se passaria da seguinte maneira em Hegel:

Se um caso particular emerge na vida concreta, mas não é reconhecido segundo aquele ponto de partida universal, então o caso mesmo não é inteligível, nem, portanto, racional. O esforço do espírito, porém, tende a reconhecer o [caso] inicialmente recalcitrante e incluí-lo em sua rede de significação. Esta é a *insegurança do sensível* no âmbito da dialética hegeliana que Marx localiza como grande problema à luz da crítica feuerbachiana (Klein, 2015, p74, ênfase minha).

Esta ‘insegurança do sensível’ parece estar relacionada com o que Marx reprova na dialética hegeliana, qual seja, o “rebaixamento da sensibilidade como esfera autônoma da vida humana”, como já apontado por Klein. Parece ser por isso que, para Marx, a autoconfirmação na negação da negação do terceiro momento – que ainda não está segura de si mesma e encontra-se carregada por sua oposição – permanece duvidando de si mesma e, assim, necessitando de demonstração, uma vez que não se prova a si mesma mediante a sua mera existência; logo, a confirmação precisa se contrapor diretamente à certeza sensível, fundada sobre si mesma. O papel da dúvida e a necessidade de demonstração da abstração pela sensibilidade, do terceiro momento – considerados como precisando estar de alguma maneira integrados à certeza do sensível do segundo momento –, Marx parece sugerir quando afirma que

Feuerbach também concebe a negação da negação, o conceito concreto como o pensamento que se supera em si e como pensamento que quer ser intuição direta, natureza, efetividade (idem, p258)¹².

12 Tradução de Ranieri dos *Manuscritos* é ligeiramente diferente: “Feuerbach concebe também a negação da negação, o conceito concreto como o pensar sobrepujando-se no pensar, e como pensar desejante (*Wollende*) de ser imediatamente intuição (*Anschauung*), natureza, efetividade” (Marx, 2004, p118).

Desta análise preliminar, já é possível aventar que, para Marx, a supressão do positivo da segunda negação (terceiro momento) precisa levar em conta de algum modo o positivo da certeza sensível (segundo momento). O que se vislumbra de sua exposição crítica é que Marx parece aspirar a uma espécie de união ou integração das duas negações como solução de sua crítica à dialética hegeliana – uma reconciliação entre o sensível e o abstrato. Ao que parece, o problema da dialética hegeliana, para Marx, estaria em que a negação da negação (terceiro momento), em sua relação positiva, é vista como ato de autoconfirmação do ser *apenas* no terreno abstrato, lógico e especulativo, não considerando devidamente o terreno sensível, material e real do homem. Aos olhos de Marx, pelo contrário, a negação da negação deveria de algum modo ser condicionada por, ou incluir a primeira negação como efetividade sensível do homem, enquanto prova na autoconfirmação da segunda negação. Nas palavras de Marx:

Mas na medida em que Hegel concebe a negação da negação – conforme o aspecto positivo que reside nela, como o aspecto único e verdadeiro e conforme o aspecto negativo que reside nela, como o ato único e verdadeiro e como o ato de autoconfirmação de todo ser –, ele apenas descobriu a expressão *abstrata, lógica, especulativa* para o movimento da história, que ainda não é a história *real* do homem enquanto um sujeito pressuposto, mas antes *ato de criação, história da origem* do homem (idem, p258).

Assim, segundo Klein, a solução da crítica de Marx põe o universal de tal maneira que o resultado não mais significa um rebaixamento da sensibilidade, ela passa então a significar um verdadeiro reconhecimento da “sensibilidade como esfera autônoma da vida humana” (Klein, 2015, p74). Supondo correta a interpretação da solução a que Marx aspira, resta ainda saber qual seria a maneira apropriada de unir ou integrar as duas negações – o positivo da primeira negação com o positivo da segunda negação – de maneira a reconhecer a autonomia da realidade sensível e, por aí, alcançar a superação da alienação humana.

O modo de resolver a oposição entre o sensível e o abstrato é o que marca a dissensão entre Marx e Feuerbach. Enquanto Marx preserva a dialética e o papel de sua negatividade, porém, conjugada com uma concepção de alienação oriunda de seus estudos de economia política; Feuerbach, por seu turno, parece abandonar a atribuição da negação da negação da dialética, ou no mínimo reduzir a sua relevância, ao impô-lo apenas uma espécie de precedência do sensível sobre a abstração, o que resulta ao final numa abordagem a-histórica, como avalia Klein (2015, p73). Na interpretação de Christian Iber (2018), Feuerbach teria contraposto sua posição própria, o positivo que repousa sobre si mesmo, ao idealismo de Hegel apenas “direta e imediatamente” (Iber, 2018, p125). “Ele teria rejeitado a figura hegeliana do pensar da

negação da negação que se afirma como positivo e teria apreendido a negação da negação apenas negativamente como contradição da filosofia consigo mesma” (idem).

Observa-se nos *Manuscritos* que, enquanto Marx parece sugerir uma integração das duas superações dialéticas, ele não deixa claro a posição que Feuerbach assume a respeito da dialética hegeliana. Não há dúvida que Marx enaltece a crítica de Feuerbach e a sua afirmação de que a certeza do sensível não pode ser ignorada, no entanto, por outro lado, sem criticá-lo abertamente, Marx continua defendendo o papel central do negativo da dialética hegeliana.

Para compreender a divergência entre Marx e Feuerbach, é preciso seguir o raciocínio da crítica de Marx a Hegel, em que ele afirma que a “alienação em Hegel não expressa a efetiva alienação do homem”. Marx sustenta, primeiro, que a dialética de Hegel se apropria dos objetos para escamoteá-los e, em seguida, suprassumi-los e, por fim, anulá-los em sua forma abstrata; segundo, que isso ocorre por causa da oposição particular que Hegel assume entre a essência humana e a autoconsciência. Vejamos seu raciocínio passo a passo.

A partir da crítica inicial de Feuerbach, Marx expõe o que ele denomina “um duplo erro em Hegel”. A primeira parte do duplo erro parece ser a forma com que, em Hegel, a consciência se apropria dos objetos, criticamente sim, porém de maneira a escamoteá-los, ao invés de explicitá-los claramente. Marx ressalva, no entanto, que a *Fenomenologia* apresenta um “aspecto absolutamente negativo e crítico”, uma “crítica antecipadora do desenvolvimento ulterior”. Marx elogia esse aspecto crítico de Hegel, mas ao mesmo tempo o recrimina por mostrá-lo de maneira escamoteada e por, no final das contas, eliminá-lo pela suprassunção da efetividade sensível em sua forma abstrata. Essa eliminação do sensível pela abstração parece ser a segunda parte do duplo erro em Hegel.

Como sustenta Marx,

A reivindicação do mundo objetivo para o homem – por exemplo, o conhecimento de que a consciência *sensível* não é nenhuma consciência sensível *abstrata*, mas consciência sensível *humana*; de que a religião, a riqueza, etc, são apenas a realidade alienada da *objetivação humana*, das forças *humanas* tornadas obras e, por isso, são somente o *caminho* para a verdadeira realidade humana –, esta apropriação ou o entendimento desse processo aparece para Hegel de tal maneira que a *sensibilidade*, a *religião*, o poder do Estado, etc, são essências *espirituais*, pois apenas o *espírito* é a *verdadeira* essência do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo” (idem, p262).

Para Marx, a *Fenomenologia* de Hegel é uma crítica obscura e mistificadora, mas que ainda assim “nela encontram-se ocultos *todos* os elementos da crítica e, frequentemente, já preparados e elaborados de maneira que suplantam em muito o ponto de vista hegeliano”

(idem, p262-63). Como exemplo deles, Marx cita a *consciência infeliz, consciência honesta*, e a luta entre *consciência nobre e consciência vil* (idem), temas analisados por Hegel na *Fenomenologia* (2012, p158-170 e p420-454). Mas o que motivaria Marx a recriminar Hegel de que sua crítica é intencionalmente mistificadora? Marx o acusa de que sua intenção inicial é – desde o início – a de supressão da alienação e o assentamento do objeto em favor de sua abstração.

A alienação, que constitui o interesse próprio dessa exteriorização e sua superação, é a oposição entre o *em si* e o *para si*, da *consciência* e *autoconsciência*, do *objeto* e *sujeito*, quer dizer, a oposição entre o pensamento abstrato e a realidade sensível, ou da sensibilidade real no interior do próprio pensamento. Todas as outras oposições e todos os outros movimentos dessas oposições são apenas a *aparência*, o *invólucro*, a figura *exotérica* dessas únicas oposições interessantes, que constituem o *sentido* das demais oposições profanas. O que vale como essência posta e a ser superada da alienação não é que o ser humano torne-se *desumano*, se *objetive* em oposição a si mesmo, mas sim que ele se *objetive diferenciando-se* e em *oposição* ao pensamento abstrato (idem, p261).

Para Marx, disso decorre que

A apropriação das forças essenciais humanas que se tornam objetos, e objetos alienados, é então, primeiro, apenas uma *apropriação* que ocorre na *consciência*, no pensamento *puro*, isto é, na *abstração*, a apropriação desses objetos como *pensamentos e movimentos do pensamento*; por isso, já na *Fenomenologia* ... está presente em estado latente, como germe, como potência, como um segredo, o positivismo acrítico e também o idealismo acrítico das obras hegelianas posteriores – essa decomposição e restauração filosóficas da empiria existente (idem, p261-62).

Novamente, adiantando a crítica dos hegelianos, observa-se aqui que Marx identifica o *pensar puro* com a *consciência*. É curioso notar, neste sentido, que esta “confusão” de Marx parece estar ligada – hipótese aventada para ser analisada depois – à sua motivação de desejar reunir ou reconciliar a consciência abstrata com a consciência sensível.

Prosseguindo, é preciso atentar para a oposição que Marx identifica como a assumida por Hegel, a qual Marx reprova em sua crítica. Marx não recrimina que a essência humana de Hegel deixe de ser humana, ou que ela se objetive em oposição a si mesma, não. O que Marx reprova é que a *‘essência humana se objetive em oposição ao pensamento abstrato’*, em que este pensar abstrato passe a valer como a essência posta e, portanto, a ser supressão da alienação. Ou seja, a oposição que Marx tem como alvo de sua crítica é a oposição entre o *em si* e o *para si*, a *consciência* e a *autoconsciência*, o *objeto* e o *sujeito*, o *pensamento abstrato* e a *realidade sensível*; pela qual a “sensibilidade real [encontra-se] no interior do próprio

pensamento”. Em suma, é preciso observar que a oposição que Marx critica em Hegel é distinta da que Marx deseja propor como a correta. Mas por que são distintas?

Em sua crítica à dialética de Hegel, Marx põe sob minucioso escrutínio o *Saber Absoluto* (idem, p264-287)¹³, da *Fenomenologia* de Hegel, análise que Marx denomina de “o movimento da *superação do objeto da consciência*” (idem, p265), em que a divergência sobre a oposição dialética, distintas em Hegel e Marx, pode ser identificada a partir da conexão também distintas que cada um estabelece entre a *essência humana* e a *autoconsciência*. Como veremos aqui, a desavença com Hegel, tal como expressa por Marx, concerne à maneira de compreender a formação e a reapropriação da essência objetiva do homem. Observa-se que Hegel e Marx não empregam a mesma concepção de objetividade. Marx inicia constatando que, em Hegel, “a *objetividade* como tal é considerada uma relação *alienada* do homem”, que, por essa razão, “não corresponde à *essência humana*, à *autoconsciência*” (idem, p265). O que está por trás da interpretação de Marx da objetividade alienada de Hegel em sua dialética?

Conforme o segundo momento da dialética hegeliana, recapitulando, a autoconsciência é o objeto da consciência. Significa que o objeto é somente a autoconsciência objetivada, isto é, a autoconsciência como objeto. Marx, seguindo Hegel, diz que o homem, de acordo com a sua essência humana, é capaz de se colocar como objeto, isto é, o homem como ser genérico é o assentar-se como objeto, e o assentar do homem (o pôr-se) é a sua autoconsciência. Até aí Hegel e Marx seguem juntos. Porém, pela crítica de Marx, “superar o objeto da consciência” significa, em Hegel, a reafirmação da autoconsciência objetivada, isto é, da alienação da autoconsciência do homem, e não a sua superação. Mas por que?

Marx parece concordar com Hegel que a objetividade da autoconsciência representa a relação alienada do homem que, para ambos, não corresponde à essência humana e precisa, portanto, ser superada. Isso significa que a objetividade do homem e a sua essência humana encontram-se rompidas, enquanto cisão de sua consciência, e por aí como oposição entre sujeito e objeto, desarmonia que precisa ser reparada de algum modo em momento posterior, isto é, no terceiro momento da dialética.

Na interpretação de Iber (2018), adiantando o que se verá adiante, essa desarmonia é assim descrita. Na atividade do pensamento puro, a alienação significa uma exteriorização sem o retorno dessa exteriorização. Marx transfere essa concepção da atividade lógica do pensar puro para a concepção de essência humana que se realiza historicamente. Desse modo,

13 Marx examina o último capítulo, *Saber Absoluto*, da *Fenomenologia* (Hegel, 2002, p517-31), parafraseando frases inteiras do segundo parágrafo do início do capítulo para analisá-las em detalhes (idem, p517)

enquanto produção de objetos externos, o trabalho “é apreendido como exteriorização e como retorno da exteriorização” (Iber, 2018, p130) e, assim, na atividade do trabalho, a alienação também significa uma exteriorização sem retorno dessa exteriorização.

É importante notar que apesar de usarem os mesmo termos (objetividade, consciência, essência humana, exteriorização, retorno da exteriorização, alienação, superação da alienação) os seus significados não são os mesmos. Por que são diferentes?

O passo decisivo que os diferencia se revela quando Marx afirma que em Hegel

A reapropriação da essência objetiva do homem, gerada como alheia sob a determinação da alienação, possui não apenas o significado de superar a alienação como também a objetividade; isto é, desse modo o homem é considerado como um ser não objetivo, espiritualista [abstrato] (idem, p265).

Mas por que, para Marx, a reapropriação da essência objetiva do homem, em Hegel, significa não apenas superar a alienação, mas também superar a objetividade do homem, em que este é visto como um ser não objetivo, espiritualista, abstrato? Pela exposição de Marx, o que faz a diferença é a conexão particular entre a **essência humana** e a **autoconsciência**, a qual parece ser distinta nos dois filósofos, e que Marx evidencia quando critica Hegel na seguinte passagem:

O movimento da superação do objeto da consciência é descrito por Hegel assim [na Fenomenologia]: o objeto mostra-se não apenas como retornando a si mesmo (segundo Hegel, isso é apenas a concepção unilateral daquele movimento – logo, a que concebe apenas um lado). O homem é colocado como igual a si mesmo. Mas o si mesmo é apenas o homem abstrato, concebido e gerado pela abstração. O homem é interesseiro. Seu olho, seu ouvido, etc, são interesseiros; cada uma de suas forças essenciais possui nele a propriedade da ipseidade. Mas por isso é inteiramente falso dizer: a autoconsciência tem olho, ouvido, força essencial. A autoconsciência é, antes, uma qualidade da natureza humana, do olho humano, etc, e não a natureza humana é uma qualidade da autoconsciência (Marx, 2015a, p265-6).

Detalhemos passo a passo o seu raciocínio. Marx argumenta que o objeto se mostra não apenas como retornante ao si, já que o homem é posto como igual a si, mas que este homem igual a si é somente o homem concebido abstratamente e gerado por meio da abstração. Daí que, para Marx, o homem de Hegel não é o homem concreto, o real em carne e osso. Isso implica que a natureza humana, com as suas forças essenciais é, para Hegel, uma *qualidade da autoconsciência*, ou seja, uma *abstração*. Marx discorda da conexão que Hegel estabelece entre a autoconsciência e a essência humana, defendendo que “a autoconsciência é,

antes, uma qualidade da natureza humana, do olho humano, etc”, e não que a natureza humana é uma qualidade da autoconsciência. Se, aos olhos de Marx, a autoconsciência é uma qualidade da essência humana, logo, por esse motivo, “é inteiramente falso dizer: a *autoconsciência* tem olho, ouvido, força essencial”, já que para Marx são as forças essenciais do homem, olho, ouvido, trabalho, etc, que possuem a qualidade da autoconsciência. Logo, para Marx, em Hegel, “o si mesmo abstraído e fixado para si é o homem *egoísta abstrato*, o *egoísmo* elevado em sua pura abstração até o pensamento” (idem, p266).

Sendo distinto o que se opõe, logo o resultado da suprassunção dialética termina sendo igualmente distinto em Hegel e Marx. Se, para Hegel, a essência humana é uma qualidade *abstrata* da autoconsciência, logo, a alienação da essência humana corresponde à alienação da autoconsciência. Se a suprassunção dialética de Hegel supera a alienação da autoconsciência, logicamente, também supera a alienação do homem. Ou, pretensamente a supera. Eis, a meu ver, o cerne da divergência entre os dois filósofos. Discordando de Hegel, Marx sustenta que a alienação da autoconsciência na dialética hegeliana, refletida no pensar, não expressa a real alienação da essência humana.

Em suas palavras,

A alienação da autoconsciência não é a *expressão* da *verdadeira* alienação da essência humana, que se reflete no saber e no pensar. A verdadeira alienação, que se manifesta como real, é antes, conforme sua essência *mais íntima* oculta – e somente revelada pela filosofia –, nada mais que o fenômeno da alienação da verdadeira essência humana, da consciência-de-si. ... a ciência que compreende isso se chama *Fenomenologia*” (Marx, 2015a, p266).

Em suma, pela crítica de Marx nos *Manuscritos*, Hegel prioriza a atividade pura da autoconsciência, a do puro pensar abstrato, que *possui* forças essenciais, implicando como resultado que a alienação em Hegel não expressa a verdadeira alienação da essência humana e, assim, que a alienação não é com efeito superada. Por seu turno, Marx afirma priorizar a essência humana, a qual *possui* a qualidade de autoconsciência, disto gerando a sua solução da superação da alienação enquanto união ou reconciliação entre as consciências sensível e abstrata.

Essa solução conciliatória de Marx é descrita da seguinte maneira por Iber (2018). A superação da alienação é compreendida dentro da lógica da exteriorização e do retorno da exteriorização, de Hegel, a qual é vista enquanto estrutura invariante da essência da atividade humana – o trabalho. Marx só altera o caráter da atividade: ao trabalho unicamente abstrato da

atividade do pensar puro, de Hegel, Marx adiciona a atividade objetiva do trabalho humano (Iber, 2018, p132).

Recapitulando, se a estrutura lógica da dialética hegeliana, de seus três momentos, se mantém na interpretação de Marx, porém, o terceiro momento se distingue com relação ao que se suprassume na segunda negação. No cerne dessa divergência sobre a suprassunção da objetividade alienada da autoconsciência se desponta a oposição distinta, respectivamente operada por Hegel e por Marx, a qual se distingue devido à conexão também distinta, por eles assumidas, entre a *autoconsciência* e a *essência humana*, logo, ou seja, ao que está se opondo e suprassumindo da essência humana alienada. Parece ser a prioridade concedida a cada lado, na oposição entre elas, o que difere o resultado da suprassunção dialética de Hegel do de Marx. Na perspectiva de Marx, Hegel prioriza a atividade pura da autoconsciência, a do pensamento abstrato que *possui* forças essenciais. Já Marx afirma priorizar a essência humana que *possui* a qualidade de autoconsciência. Desse modo, enquanto Hegel opõe a autoconsciência objetivada (a alienada) à própria objetividade da consciência sensível, sendo esta subjugada e suprassumida naquela enquanto puro pensar, enquanto consciência abstrata; Marx, inversamente, afirma contrapor a autoconsciência objetivada à efetividade sensível da essência humana, logo é a autoconsciência objetivada que precisa ser de fato suprassumida, através da autoconfirmação da consciência abstrata reconciliada com a consciência sensível da essência humana, como parece sugerir Marx. Em síntese, para Marx, Hegel supera a sua oposição particular por meio da abstração da objetividade sensível, já Marx sugere superar uma outra oposição por meio de uma espécie de (re)união entre as consciências sensível e abstrata, reconciliando o homem à sua essência natural.

Consequência disso é que, em Hegel, a reapropriação da essência objetiva alienada *aparece, aparenta, se apresenta* enquanto uma incorporação pela e na autoconsciência. Para Marx, de acordo com sua crítica, pelo contrário, tal reapropriação termina reafirmando a alienação da essência humana, ou seja, ela é uma ilusão de suprassunção da alienação. É por esse motivo que Marx afirma que “o homem que se apodera de sua essência é *apenas* a autoconsciência que se apodera da essência objetiva [alienada]” (idem, p266). Em síntese, o retorno do objeto à autoconsciência, em Hegel, é na verdade a sua suprassunção no nível *apenas* abstrato, daí um suprassumir ilusório, uma aparência de suprassunção. Ao invés de Hegel negar a aparência enganadora da consciência do objeto, ele reafirma essa essência aparente, ilusória, da consciência alienada do objeto, de sua emanção enganadora através de um *suprassumir abstrato*, a *coisidade* que Marx reprova, que passa a constituir os *momentos*

positivos da dialética hegeliana, tornando sem conteúdo, vazio, o suprassumir de sua negação da negação (idem, p281). Pelo contrário, na visão de Marx, o retorno não pode ser apenas abstrato, deve representar a suprassunção *plena* da alienação da essência humana, o que exige integrar, de algum modo, a reapropriação do objeto alienado nos níveis sensível e abstrato.

Ao contrário de Feuerbach, Marx concorda e defende o papel do negativo na história, assumido como imprescindível e que se efetiva na forma de alienação, isto é, se manifesta de forma negativa como “princípio motor e gerador da história”. Assim, a despeito de sua crítica, Marx continua hegeliano, ao seu modo, é claro.

A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final – da dialética, da negatividade como princípio motor e gerador – consiste em que Hegel, por um lado, concebe a autogeração do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como exteriorização e superação dessa exteriorização; que ele apreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro porque real, como resultado de seu *próprio* trabalho. O comportamento *real, ativo* do homem para consigo mesmo enquanto ser genérico, ou o acionamento de seu ser genérico como um ser genérico real, isto é, como ser humano, só é possível na medida em que ele exterioriza efetivamente todas as suas *forças genéricas* – o que por sua vez só é possível por meio da ação do conjunto dos homens como resultado da história –, comportando-se perante elas como diante de objetos, o que, por sua vez, só é possível inicialmente sob a forma de alienação (idem, p264).

Iber afirma que, enquanto Feuerbach discorda do princípio da negação da negação de Hegel, “o potencial da figura hegeliana da negação da negação Marx gostaria de preservar numa concepção materialista da história” (Iber, 2018, p125) que, para Marx, “apreendeu adequadamente a essência do trabalho humano e a estrutura principal da história humana sob as condições da alienação” (idem). De acordo com Iber, Marx não compreende o humanismo naturalista de Feuerbach “tão-somente descritivamente mas normativamente”, isto é, ele ainda precisa ser realizado na história.

Klein sustenta que a crítica de Feuerbach à filosofia hegeliana “estabelece os traços do programa filosófico próprio de Feuerbach”, que conjuga o que Klein chama de “sensualismo e antropologia”, compondo “uma filosofia cujas proposições se fundam na natureza e na sensibilidade imediatas” (Klein, 2015, p70). Após análise, Klein concluiu que o “resultado é uma concepção que rejeita a negatividade como força constitutiva dos objetos”, e assim, “termina por fornecer um ponto de vista incapaz de desenvolver um discurso sobre a história” (idem, p73). Porém, como visto acima, ambas – a negatividade e a história – são fundamentais para Marx em seus estudos de economia política, examinada sob uma perspectiva histórica. Em contraste,

Feuerbach podia apreender o que chamamos historicidade empírica, isto é, a dimensão dos objetos sensíveis, mas falhava em capturar o que chamamos de historicidade social, precisamente o que seriam as formas e relações sociais. O fato de que ele se tenha restringido ao primeiro tipo de historicidade o levou, por exigências de sua própria crítica positiva, à negação das possibilidades de um discurso dialético – cujo motor é, antes, a negatividade –, discurso para ele mais ou menos redutível ao subjetivismo e à epistemologização da teologia cristã (idem, p71).

Não poderíamos dizer, neste ponto, que a interpretação feuerbachiana da dialética de Hegel permanece, em certa medida, na interpretação de Marx, por exemplo, em seu discurso relativamente redutível ao subjetivismo e à epistemologização da teologia cristã, talvez não como um discurso teológico, mas um de redenção na Terra, como apontado antes por Hess? Se traços desse discurso permanecem em Marx, ele é claramente distinto do de Feuerbach em relação ao papel do negativo na história.

Ainda que divergindo de Feuerbach nesse aspecto, nos *Manuscritos*, Marx continua anuindo à sua crítica e mantendo a necessidade de acomodação entre o sensível e o abstrato, entre o negativo e o positivo, e, por esse motivo, Marx critica o conceito de *trabalho* que Hegel assume como responsável pela autoprodução do homem em seu vir-a-ser, em que vê apenas o seu lado positivo.

Hegel coloca-se o ponto de vista da moderna economia nacional. Ele concebe o *trabalho* como sendo a *essência*, como a essência do homem que se confirma; ele vê apenas o lado positivo do trabalho, e não o seu lado negativo. O trabalho é o *vir-a-ser para si* do homem no interior da *alienação* ou enquanto homem *alienado*. O único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o *trabalho abstrato do espiritual*. Logo, o que, em suma, constitui a essência da filosofia em geral, a *exteriorização do homem que conhece a si mesmo* ou a ciência *exteriorizada que se pensa a si mesma*, isto Hegel concebe como sua essência, e, por isso, ele pode, frente à filosofia precedente, resumir seus momentos isolados, e apresentar sua filosofia como sendo a filosofia. Como faziam os demais filósofos – conceber momentos isolados da natureza e da vida humana como momentos da autoconsciência e, na verdade, da autoconsciência abstrata – isto Hegel *entende* como o *fazer* da filosofia. Por isso, sua ciência é absoluta (idem, p265).

Marx critica o trabalho considerado por Hegel como sendo apenas o trabalho abstrato do pensar. Ao contrário, por meio de sua solução dialética “conciliadora”, Marx defende que se leve em conta o trabalho humano em sua autoprodução por ambos os lados – negativo e positivo, material e abstrato – que precisam ser integrados e reconciliados, para a superação efetiva da alienação. Mas este é, em suma, o ponto de vista crítico de Marx sobre Hegel nos *Manuscritos*. Mas estaria correto?

2.3 Críticas à crítica de Marx a Hegel

Segundo Andreas Arndt (2020), Marx em sua crítica a Hegel nos *Manuscritos* faz uma interpretação equivocada da filosofia e da dialética de Hegel. Para Arndt, não existe conceito alternativo da dialética em Marx, ou seja, não há uma fundamentação *materialista* da dialética hegeliana que difira desta (Arndt, 2020, p26). Assim, “o uso de Marx do método dialético de Hegel é ele mesmo um mistério, porque esse método é idêntico ao da ideia absoluta na *Ciência da Lógica*” (idem, p32), de Hegel. E Arndt completa: “o uso produtivo de Marx do método dialético hegeliano pode, de fato, ser descrito e compreendido inteiramente no solo da filosofia de Hegel – uma filosofia sem misticismo” (idem, p38).

Resumindo, os passos da mistificação “como aparece aos olhos de Marx” seriam os seguintes. Primeiro, o concreto como uma totalidade (por exemplo, a sociedade) é transferido para uma sequência de determinações conceituais e, assim, reproduzido como um “concreto no pensamento”. Para Arndt, esse passo não é um ato de mistificação, é “necessário para todo o pensamento científico”. No segundo passo, ocorre uma divergência. Em Hegel, na visão de Marx, “o processo de reproduzir o concreto real como um concreto no pensamento independentizou-se frente ao real” e, desse modo, “o autodesenvolvimento do pensamento substitui os processos na realidade”. Assim, “enquanto o pensamento agora parece ser o fundamento de si mesmo, o sujeito – *subiectum* ou *hypokeimenon* – se transformou: o ideal toma o lugar do real”. Porém, essa substituição é apenas o primeiro sujeito, é provisória. No terceiro passo, enfim, “o sujeito no sentido de *hypokeimenon* torna-se o sujeito no sentido de uma subjetividade pessoal, autorrelacionada: o método dialético hegeliano como ideia absoluta” (idem, p30). Na visão de Marx, em suma, a substituição do *hypokeimenon* e a sua transformação num sujeito autorrelacionado, a Ideia Absoluta, é o que constitui a mistificação da dialética de Hegel. Marx considera a substituição do *hypokeimenon* real pela ‘ideia’ como a inversão fundamental. Este *quid pro quo* torna-se então a fórmula geral para aquilo que Marx compreende por misticismo. De acordo com Arndt, o modelo dessa crítica se origina de Feuerbach e de sua crítica à religião, em sua obra *Essência do Cristianismo*.

Para Feuerbach, o sujeito real – o ser humano – foi substituído por um sujeito imaginário, Deus. Aos olhos de Marx, o Deus de Feuerbach é a ideia absoluta, “o *demiurgo* do mundo real”, como ele escreveu em *O Capital*. Falando estritamente, a crítica de Marx a Hegel, também em *O Capital*, é um resquício do período anterior à sua ruptura com o movimento dos jovens hegelianos na Ideologia Alemã de 1845 (idem, p31).

Arndt enfatiza que esta ruptura foi também uma ruptura com a filosofia em geral, e a favor das ciências empíricas. Porém, como Arndt alerta, em sua crítica à economia política, que começa nos *Manuscritos* e se estende até *O Capital*, “Marx nunca foi um empirista” (idem, p31). Arndt sustenta que, nas obras da maturidade, Marx não refletiu sobre as pressuposições filosóficas, ou as consequências filosóficas das ciências particulares, e conclui que

Desde 1845 ele pensou ter concluído com a matéria filosófica, mas, de fato, ela não estava pronta e a ausência de reflexão filosófica é o ponto cego da pesquisa científica de Marx: ele sempre teve que retornar à última palavra da filosofia para levar a termo a Crítica da Economia Política, não obstante o alegado caráter místico da dialética hegeliana (idem, p32).

Resumindo a crítica de Arndt, o método dialético de Marx é idêntico ao de Hegel, apesar da denúncia de Marx de que a transformação do real em conceitos e sua reprodução no pensamento não sigam a lógica da matéria empírica particular, e sim a lógica autonomizada do desenvolvimento das categorias no pensamento (idem, p32).

Porém, como ressalva Arndt, pelo fato da ideia ser tanto teórica como prática, o método dialético de Hegel não prescreve a lógica de um pensamento ou ação em relação a um objeto particular, e sim a *estrutura geral* de todo o nosso comportamento teórico e prático para com o ‘mundo’, constituindo-se como uma rede categorial que precisa ser efetivada em cada pensamento concreto (idem, p33). Para Arndt, o ponto fundamental para compreender a incompreensão de Marx de Hegel é que o método dialético de Hegel não reivindica ser um método para apreender um objeto particular (idem). Assim, a estrutura da Ideia Absoluta – como absoluta autorrelacionalidade do conceito como tal – não é a mesma que a estrutura da realidade abaixo do nível do espírito absoluto. Arndt explica,

Inclusive Hegel teve que manter em mente a diferença do método dialético em geral e a estrutura particular de um real, e seu pensamento e ação sobre ele. Embora as categorias e os conceitos do pensamento puro sejam geralmente válidos para todo pensamento ou ação objetivos ... precisamos considerar que o método de desenvolvimento interno dessas categorias e desses conceitos dentro do pensamento puro não é o mesmo que a sequência e interrelação das categorias e dos conceitos em relação ao próprio objeto (idem, p34).

Em conclusão, a crítica de Arndt permite identificar o nó crucial de divergência entre Hegel e Marx. Porém, ainda é difícil entender a razão da oposição entre o método dialético em geral e o exame da estrutura particular do real. É como se Marx desejasse um método dialético *em geral* que fosse pautado ou organizado como uma espécie de “método dialético

empírico”, por assim dizer, de análise da estrutura particular do real – a da sociedade capitalista, por exemplo. Mas seria isso mesmo? E, se for, qual seria a razão disso?

O que se percebe é que Marx parece juntar o pensamento puro com o pensamento objetivo do real. Esta junção aparece como uma oposição entre o pensamento puro enquanto abstração em si mesma e o pensamento objetivo que leva em conta o material, o sensível, o real. Uma hipótese que pode ser aventada aqui seria a seguinte: não haveria aí uma correlação daquela oposição entre os 2º e 3º momentos da dialética, identificada em sua crítica à dialética hegeliana, com esta oposição entre os pensamentos puro e objetivo, que Marx, tal como na primeira oposição, também desejaria unir ou reconciliar? Se essa correspondência for correta, qual seria a motivação de Marx em empenhar-se numa interpretação tão diferente da dialética de Hegel, a partir da crítica de Feuerbach?

Vejamos agora, com Louis Dupré (1972), o que este autor alega em sua crítica à crítica de Marx. Ele aborda outra questão sobre a qual, segundo Dupré, Marx se equivoca em sua interpretação da dialética de Hegel. A alienação não é objetivação para Hegel, segundo Dupré, mas a *inabilidade do sujeito se reconhecer em seu objeto*. “Marx identifica a alienação, em Hegel, com a objetivação, e sua superação com a anulação da objetividade. Esta interpretação é patentemente falsa”, segundo Dupré (1972, p232). Igualmente é falsa a afirmação de que a “reapropriação é efetuada por um simples retorno à autoconsciência” (idem). Dupré censura a interpretação equivocada de Marx, afirmando que a descrição de Hegel sobre o processo cultural, na *Fenomenologia*, torna seu equívoco evidente, e cita Hegel para defender o seu argumento:

É pela cultura que a consciência-de-si obtém tal poder sobre o mundo. Vista deste ângulo, a cultura aparece como fazendo a consciência-de-si ajustar-se à efetividade, e quanto lhe permite a energia do caráter e do talento originários. O que se manifesta aqui como a força do indivíduo – que tem a substância subjugada e por isso suprassumida – é o mesmo que a efetivação da substância essente objetiva. A cultura e a efetividade própria do indivíduo é, portanto, a efetivação da substância mesma (Hegel, 2002, p334).

O que ocorre, segundo Dupré, é muito mais do que um movimento apenas “dentro da consciência”.

Através da interação entre o indivíduo [self] e o mundo no processo cultural, a autoconsciência é substancializada. Ao invés de dissolver o mundo na consciência, Hegel, sustenta que a consciência se torna real somente através do mundo, e que esta reapropriação não reduz a cultura a um mero fenômeno da consciência. A tensão bipolar da objetivação é sustentada na unidade da substância. A superação da alienação consiste no fato da consciência não mais permanecer estranha ao que originalmente poderia ser concebido apenas como externa a si mesma. Não consiste na eliminação da oposição

dialética entre a consciência e o não consciente. A consciência sabe que esta oposição não é uma mera obstrução para a consciência, mas ela não a abole. A interpretação de Marx é baseada numa falsa identificação simplista do Espírito com a consciência (Dupré, 1972, p233).

Conforme Dupré, em Hegel, o conhecimento da consciência jamais substitui o real que está sendo conhecido. “A maioria das interpretações equivocadas sobre Hegel tem sua origem no esquecimento desta distinção” (idem). Dupré ilustra com o exemplo da interpretação da filosofia da religião, de Hegel, como substituto para a religião real. “Marx faz aqui o mesmo erro ao propôr a superação da alienação, de Hegel, numa forma superior de consciência como uma abolição de todas as tensões ou uma evaporação do objetivamente real no ar rarefeito da consciência” (idem, 234). O que se abole, de acordo com Dupré, não é a oposição entre a consciência e o não-consciente, isto é, entre sujeito e objeto,

mas uma oposição que se sente estranhada da realidade para a qual está relacionada dialeticamente. E também a consciência não se torna onipotente no processo de reapropriação, na verdade, ela reconhece sua verdadeira relação com o mundo e, por aí também, sua dependência sobre ele. É mais correto dizer então que o indivíduo aqui confronta as suas limitações do que ele as supera” (idem, p234).

Dupré sustenta que, na prática, o sujeito e o objeto do processo cultural jamais podem ser reduzidos a um ou a outro, entre si. O problema de Marx não é sobre como a consciência resolve uma tensão existente, mas como esta tensão deve ser manipulada na práxis viva. Dupré considera que Marx rejeita a reapropriação na consciência, de Hegel, porque Marx interpreta tal reapropriação como a solução para os problemas, porém, segundo Dupré, ela não é solução. “Marx não considera suficientemente o elemento ideal sem o que a dialética não se moveria por completo. Por exemplo, para manter a oposição básica entre a consciência e o mundo ele postula uma objetividade que parece ser totalmente independente da consciência” (idem). Dupré reprova a concepção da natureza e da objetividade de Marx nos *Manuscritos*. Em resumo, o autor critica as duas interpretações de Marx, as quais seriam contraditórias, e só poderiam ser reconciliadas aceitando-se um modelo interativo entre o homem e o mundo. Das duas interpretações, nos *Manuscritos*, a primeira é a seguinte: “os objetos de seu impulso existem fora dele, como *objetos* independentes dele [do homem]” (Marx, 2015a, p269-70). Assim, os objetos não são mais o que o homem cria ou estabelece, mas o que ele encontra fora dele. Em contrapartida, na segunda interpretação de Marx, “os objetos humanos não são os objetos da natureza tais como eles se oferecem imediatamente ... A natureza não está nem objetiva nem subjetivamente disponível aos ser humano de maneira

adequada e imediata” (idem, p271). Como Dupré defende, apenas uma perspectiva interativa do homem com a natureza daria conta dessa dupla visão: o objeto é, ao mesmo tempo, estabelecido pelo homem e é o que estabelece o homem, ou seja, é o que “permite o homem estabelecer os objetos e, ao mesmo tempo, ser estabelecido como um objeto” (Dupré, 1972, p234). Para o autor, esta relação é uma via de mão dupla, em que o homem é produto e produtor, nunca é passivo em relação à natureza. Nesse sentido, Dupré avalia que Marx exagera em sua reação contra o que considera ser uma visão espiritualista ou idealista da relação entre homem e natureza. “Marx atribui ao mundo físico uma independência que, se tomada literalmente, conduziria a um materialismo que ele rejeitou vigorosamente nas *Teses de Feuerbach*. Esta ambiguidade afeta inteiramente a sua crítica a Hegel” (idem, 235).

Dupré faz, entretanto, uma ressalva condescendente com Marx. Ele não assumiria de fato que seria válida a identificação da alienação com objetividade e da sua apropriação como superação da alienação. Na verdade, Marx expressaria mais uma intenção do que a sua efetiva expressão (idem, 235). Para Dupré, Marx constata um desbalanceamento na unidade sujeito-objeto mais para o lado da consciência, do pensamento, e menos para o lado da natureza, do objeto sensível. “Porque para Marx o seu argumento é praticamente dizer que qualquer isolamento da consciência em relação à luta prática frente à natureza, inevitavelmente distorce a perspectiva” (idem). Assim, a mudança de perspectiva muda a natureza da alienação. Dupré defende que “não é o fracasso de reconhecer a essência do homem nas estruturas sociais, mas o fracasso em erguer a estrutura correta é o que aliena o homem” (idem). Pela visão de Dupré, ao enfatizar a práxis sobre a consciência, em sua crítica a Hegel, Marx abeira uma teoria inconsistente da objetividade.

O que ele visava, porém, é que a alienação não é primariamente um evento consciente resultante da inabilidade do homem em reconhecer-se numa dada estrutura objetiva. Porque a consciência pode ser capaz de se entender no objetivo e ainda assim permanecer alienada, como ocorre no final da *Fenomenologia* de Hegel (idem, p235).

Dupré insiste que a inabilidade nem sempre decorre da alienação, ela pode ser também devido à falta de reflexão. Para Dupré, na perspectiva de Marx, “a filosofia de Hegel não era consistentemente dialética”, e nesse sentido, “o que Marx defende é uma radicalização do princípio dialético” (idem). Dupré observa um aspecto importante da dialética que revelaria o desbalanceamento, em Hegel, de que Marx tanto se ressentia.

Para Hegel, o homem é autoconsciente antes de ser alienado, e ele retorna a uma maior autoconsciência posteriormente. Ele não muda realmente no processo dialético, ele meramente se torna mais consciente do que era antes.

Para Marx, ao contrário, a oposição dialética expressa na práxis muda o homem radicalmente. A práxis não atualiza uma “dada” natureza, mas ao invés ela supera totalmente o dado. A partir de um ser não-objetivo o homem torna-se objetivo (idem, p236).

Dupré enfatiza a diferença de perspectiva entre Hegel e Marx em relação à mudança do homem. Enquanto Hegel, em sua filosofia, ‘testemunha’ a progressão contínua e crescente da consciência do homem, Marx almeja a sua transformação radical, pela práxis, em conjunto com a transformação do mundo.

A transição entre dois estágios não é de forma alguma uma mera atualização. Pois o homem deve superar sua tendência inicial de aceitar o mundo como ele é. A filosofia de Hegel em um nível teórico e o capitalismo industrializado em um nível prático expressam basicamente o mesmo erro, a saber, que o homem pode encontrar uma existência autêntica meramente fazendo o que lhe vem naturalmente (idem, p236).

Para concluir, Dupré afirma que a ‘teoria da práxis’ de Marx é independente de “sua interpretação excessivamente simplista de Hegel”, que tal teoria poderia ser aceita dentro de uma perspectiva hegeliana, e que em certo sentido poderia ser vista como uma consequência natural da filosofia de Hegel. Para Dupré, “é desnecessário criticar essa teoria [da alienação] porque Marx iria logo abandoná-la em favor de sua teoria da práxis, muito mais sofisticada” (idem, p226). Sua conclusão me parece um pouco apressada e contestável. Se Marx abandona a teoria da alienação posteriormente, não nos ocuparemos aqui, mas nos *Manuscritos* a crítica de Marx a Hegel está numa relação muito estreita com sua teoria da alienação, como busco evidenciar neste capítulo.

Para o que nos interessa aqui, nesse ponto, Dupré nos assiste ao revelar o que aparenta ser a real motivação de Marx quando critica Hegel e apresenta uma interpretação heterodoxa de sua dialética. Como já mencionado, Marx parece *querer* combinar o pensamento puro e o pensamento objetivo, e a motivação disso, ao que transparece, é que Marx deseja transformar a consciência e o mundo, não apenas interpretá-los. Embora a sua famosa sentença só fosse aparecer nas *Teses de Feuerbach*, em 1845, é possível supor que Marx já acalentasse a ideia nos *Manuscritos*. Neste sentido, talvez a interpretação heterodoxa de Marx não fosse um mero erro de interpretação, mas uma tentativa proposital de considerar a dialética de outra maneira, através de uma leitura alternativa à de Hegel. Exploraremos essa hipótese adiante. Entretanto, a questão é pertinente e, não por acaso, persiste: seria mesmo equivocada a interpretação de Marx da dialética de Hegel, como Arndt e Dupré proclamam?

Assim descortina Michael Forster (2020): “poucos aspectos do pensamento de Hegel exerceram tanta influência ou ocasionaram tanta polêmica quanto este método. Todavia, ele permanece, paradoxalmente, como uma de suas contribuições menos compreendidas” (Forster, 2020, p155). Segundo Forster, isso se deve a que boa dos intérpretes caracterizam o método, em geral, em termos vagos, poucos se esforçam para explicar a motivação filosófica do método, e muitos críticos se revelam “demasiados apressados em desqualificar o método”, condenando-o como culpado de vários “pecados originais que o tornariam, *em princípio*, inútil, tal como, por exemplo, violar o princípio da não contradição” (idem).

Ao que nos ocupa aqui, Forster nos auxilia a dar luz sobre a questão da diferença entre o pensamento puro e o pensamento objetivo. Nesse caminho, Forster apresenta as funções da dialética, quais sejam, as descritivas, pedagógicas, epistemológicas e científicas (idem, p161). Sobre as últimas, Forster explica que “devemos considerar as funções científicas do método dialético [... e que] uma filosofia, para ser verdadeiramente científica, deve satisfazer vários padrões de exigência” (idem, p165) que são, em resumo: (1) ela deve possuir um método genuíno; (2) ela deve constituir um sistema completo; (3) sua explicação deve estender-se demonstrativamente a tudo; (4) em certo sentido, ela deve demonstrar a necessidade de tudo; e (5) “ela deve dar “uma natureza *a priori*” ao objeto das ciências empíricas existentes – entendidas em sentido amplo – incluindo as ciências da natureza e as ciências do homem” (idem, p166). Forster se detém nessas exigências. “O método dialético é essencial para que Hegel consiga satisfazer todos os cinco padrões de cientificidade em seu sistema filosófico” (idem). É no último padrão que se encontra a relação, que nos traz a baila aqui, entre o pensamento puro e o pensamento objetivo.

Forster esclarece que o padrão de “dar um caráter *a priori* ao objeto das ciências empíricas existentes” é menos ambicioso do que parece inicialmente. “Primeiro, ele exige explicação *a priori* somente daquilo que é efetivo nas ciências empíricas, não daquilo que é meramente existente”, como, por exemplo, a existência de “tantas variedades de orquídeas” (idem, p169).

Enfim, Forster chega ao ponto:

Segundo, a explicação *a priori* exigida, mesmo para os aspectos efetivos da natureza, da sociedade humana, da história, etc, não é vista como um conhecimento totalmente independente da experiência. Antes, ela é vista como uma explicação desses aspectos *uma vez que são empiricamente conhecidos* em termos de algo que pode ser conhecido independente da experiência, a saber, a estrutura da Ideia Absoluta exposta na Lógica de Hegel. A Lógica nos fornece conhecimento de uma série dialética ascendente de categorias que culmina na Ideia Absoluta, a qual abrange toda a série, e nos fornece esse conhecimento independente da experiência. Assim, nas

Filosofias da Natureza e do Espírito, empregamos esse princípio *a priori* para interpretar e explicar os conteúdos empiricamente conhecidos das ciências empíricas (interpretando os fenômenos naturais como incorporações dos passos mais abaixo da hierarquia lógica e os fenômenos espirituais como incorporações de seus passos mais elevados) (Forster, 2020, p169).

Nosso autor explica que esta é a diferença fundamental entre a *Lógica* e as *Filosofias da Natureza e do Espírito*, e “é a chave para entender a “livre autoliberação” da Ideia Absoluta na Natureza” (idem, p169). Por que ‘livre autoliberação’? É porque que o pensamento puro é capaz de subverter a ordem do pensamento objetivo das ciências empíricas do real. Forster cita Hegel:

Se (...) considerarmos a Lógica como o sistema dos tipos de pensamento puro, descobriremos que as outras ciências filosóficas – a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito – assumem o lugar, por assim dizer, de uma Lógica Aplicada, pois a Lógica é a alma que as anima. O problema que essas ciências filosóficas enfrentam é unicamente o de reconhecer as formas lógicas nas configurações da natureza e do espírito; configurações estas que se constituem meramente como um peculiar modo de expressão para as formas do pensamento puro (Hegel, *Science of Logic*, p58-59; apud Forster, p170).

Forster explica que “Hegel enfatiza repetidamente a indispensabilidade e a autoridade do elemento empírico em todo esse processo: a filosofia necessariamente concorda com a efetividade e a experiência, e essa concordância “pode ser vista como um critério externo da verdade de uma filosofia” ” (idem, p170). Ou seja, a filosofia deve estar em concordância com o nosso conhecimento empírico da natureza e, por isso, “a origem e a forma da Filosofia da Natureza pressupõem e são condicionadas pela física” (idem). Portanto, o pensamento puro da Ideia Absoluta – como método dialético – se distingue do pensamento objetivo das ciências das filosofias da natureza (objetos não animados) e do espírito (seres vivos e o homem). O que, por outro lado, parece significar que a dialética do pensamento objetivo seria diferente da dialética do pensamento puro. Esta seria “mais livre” em certo sentido, e a outra “mais presa” ao objeto real das ciências empíricas. Mas então haveriam “duas dialéticas” em Hegel?

É o que Dupré parece aludir, aparentemente, quando afirma que os termos empregados por Hegel para alienação – *Entäusserung* e *Entfremdung* – são distintos, e que “Hegel nunca confundia os dois” (Dupré, 1972, p218). Vejamos o que isso tem a ver com a hipotética ideia de duas dialéticas, e a sua relação, pressuposta aqui, com a oposição entre os pensamentos puro e objetivo.

Dupré afirma que o termo “*Entfremdung* no sentido estrito pertence exclusivamente ao Espírito. Somente o Espírito está "consciente de si mesmo enquanto sua própria palavra, e do mundo em si" ” (idem). Como já mencionado, para Dupré, “alienação consiste na inabilidade da consciência em se reconhecer numa exteriorização que não obstante sabe ser sua própria” (idem). Segundo Dupré, *Entfremdung* é um caso particular de *Entäusserung* no nível do Espírito. Mas, como revela Dupré, a alienação como *Entfremdung* já ocorre antes do momento do Espírito, como na passagem da ‘consciência infeliz’, na *Fenomenologia*. Mas o que isso quer dizer? A alienação denotada por *Entfremdung* expressa a condição de não retorno da exteriorização, após a exteriorização da consciência ou do Espírito, ou seja, que este retorno está bloqueado, como interpreta Iber (2018, p130) e, dessa maneira, como Dupré explica, a consciência é incapaz de se reconhecer no objeto exteriorizado. Por sua vez, a alienação identificada por *Entäusserung* expressa uma exteriorização que, ao se completar, retorna em seguida da exteriorização e, assim, o Espírito se reconhece no objeto exteriorizado, ocorrendo a reconciliação ou a reunião entre autoconsciência e consciência objetiva.

Por um lado, essa diferença entre as duas alienações poderia nos sugerir a presença de duas dialéticas em Hegel. Uma em que há retorno da exteriorização, e outra em que este retorno está provisoriamente bloqueado. Dupré diseca vários momentos na *Fenomenologia* de Hegel em que ocorre o bloqueio momentâneo do retorno – alienação como *Entfremdung* –, como os analisados nas seções que versam sobre a consciência infeliz, prazer e a necessidade, lei do coração, educação, as formas social e política da alienação, as oposições entre o poder e a riqueza do Estado, e entre as consciências nobre e vil (Dupré, 1972, p218-23). Por outro lado, porém, parece haver uma escala ascendente de uma série dialética de categorias que culmina na Ideia Absoluta que, como Forster aponta, ao abranger a série toda, nos dá um conhecimento independente da experiência. Desso modo, os vários momentos da alienação da dialética, em que há as obstruções transitórias, não obstante a sua ocorrência, necessariamente eles percorrem toda a série ascendente, ou seja, à alienação como *Entfremdung* transitório se segue necessariamente a alienação como *Entäusserung* e, assim, a sua suprassunção. Vejamos com Dupré dois exemplos que ajudam a esclarecer o que está em jogo na ascensão dialética.

Nosso autor escrutina duas instâncias de ‘consciência infeliz’, a judia e a cristã. “Em ambos os casos a consciência não sabe ainda que a realidade estranha é a sua própria. Não obstante, a consciência luta para superar o hiato que a separa de sua realidade essencial” (Dupré, 1972, p218). Isso significa que a consciência busca se achar no externo e, até certo ponto, é bem sucedida, na medida em que é através da exteriorização (com o posterior retorno

da exteriorização) que a consciência infeliz consegue supressumir a alienação. Nesse sentido, a renúncia implícita na alienação é, ao final, positiva (idem, p218-19). Conforme Dupré, a consciência infeliz que renuncia a sua vontade se torna uma consciência humilde, e isso se relaciona com a mediação do padre, no caso da consciência religiosa. Ao renunciar a sua própria vontade e assumir um conteúdo vindo de fora, a vontade mais ganha do que perde. Dupré enfatiza que “em nenhum lugar a distinção entre *Entfremdung* e *Entäusserung* é mais clara”, e cita Hegel:

Porque o renunciar à vontade própria, só por um lado é negativo; segundo o seu conceito, ou *em si*. Mas, ao mesmo tempo, é positivo, quer dizer: é pôr a vontade como um Outro, e, determinadamente, pôr a vontade como um não singular, e sim como um universal (Hegel, 2002, p169; Dupré, 1972, p219).

Como explica Dupré, “sendo incapaz de se encontrar, a consciência infeliz pode ser chamada de alienada” (idem, 219). É este exatamente o caso da alienação como *Entfremdung*. Segundo Dupré, no entanto, a utilização do termo neste caso não é idêntico ao da alienação do Espírito.

Porque enquanto a alienação do Espírito se origina da discrepância entre consciência pura e consciência realizada, a consciência infeliz nunca é completamente *real*: ela mantém-se inteiramente pura e isto é precisamente a sua frustração. Só no final ela se exterioriza no ato pelo qual elas se põe nas mãos da mediação do padre. É precisamente este *Entäusserung* que interrompe o estranhamento: a consciência agora se encontra na forma da coisidade (idem, p219).

Há diferenças de uso de *Entfremdung* na consciência e no Espírito, bem como na série ascendente, que não iremos nos deter aqui. O que importa aqui é notar que a alienação como *Entfremdung* em algum determinado momento parece se desbloquear e, assim se transformar em alienação como *Entäusserung* e, portanto, é então superada em um nível ascendente.

O outro exemplo de Dupré é o da oposição entre a ‘consciência nobre’ e a ‘consciência vil’. Neste exemplo, pode-se entrever a passagem do pensamento objetivo ao pensamento puro como movimento dialético de universalização do Espírito, dos níveis mais baixos para os superiores.

No desenvolvimento desde a época feudal até o fim da monarquia absoluta, Hegel vê o poder universal do Estado cada vez mais explorado para fins particulares. [...] Visto que a monarquia não pode continuar seu governo absoluto sem o apoio verbal constante de seus cortesãos, ele é forçado a garantir seus serviços por meio de doações materiais. Nesse ponto, a consciência nobre inevitavelmente se transforma em uma consciência vil: a sobrevivência do Estado absoluto torna-se uma questão de dinheiro (Dupré, 1972, p222-23).

Como lembra Dupré, na *Fenomenologia*, é o elemento negativo que move o curso dos eventos. Dessa maneira, “a consciência vil prepara o novo estágio da história: a Revolução Francesa. No processo de alcançar esta meta superior, a consciência vil se transforma na consciência nobre do futuro” (idem, p223).

Em conclusão, no pensamento objetivo das ciências empíricas da sociedade ocorre, transitória e recorrentemente, a alienação como *Entfremdung*, aquela em que o retorno da exteriorização encontra-se em dificuldade momentânea. Já no pensamento puro do Espírito, como processo de universalização com a suprassunção dos momentos objetivos singulares, a alienação como *Entäusserung* é sempre suprassumida. Não é por acaso, como ressalta Dupré, que em sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*, “o termo alienação [*Entfremdung*] não é mais utilizado. O Estado é descrito como a síntese definitiva do processo de objetivação em termos que excluem o conceito de alienação [enquanto *Entfremdung*]” (idem, p223). Portanto, pode-se chegar à conclusão de que não há, em Hegel, duas dialéticas. O que há na verdade são duas formas de alienação: uma – *Entfremdung* –, em que ocorre um bloqueio transitório do retorno da exteriorização; e a outra – *Entäusserung* –, em que o bloqueio não ocorre, ou já se encontra superado.

Entretanto, o pensamento puro da dialética de Hegel não se mostra capaz de superar os problemas *reais* do capitalismo nascente. Ao mesmo tempo, como pode-se vislumbrar aqui, ele não parece ter sido proposto para isso. De qualquer modo, não seria esta a fonte original da acusação de Marx a Hegel, qual seja, a de que o pensamento puro de abstração sobre o real termina por ignorar o pensamento objetivo da sociedade real? Fio-me ser este o aspecto que explica a motivação de Marx em sua ferrenha crítica à dialética de Hegel – como conformista em relação à situação presente, a do capitalismo –, mesmo que esteja equivocada em termos analíticos, ou que seja injusta. O que chama a atenção aqui, nesse ponto, entretanto, é que Hegel também elabora uma avaliação crítica do capitalismo em seus escritos de Jena, como assinalam Tony Smith (2019) e o próprio Dupré.

A análise da ordem econômica que Hegel realiza em seu projeto inicial de um sistema filosófico (Jena 1803-04) chega muito perto dos próprios ataques de Marx. Aqui, Hegel atribuiu às estruturas econômicas um alto grau de independência que poderia e iria, em um sistema de capitalismo industrializado, resultar em consequências catastróficas. Suas observações sobre a comunidade econômica antecipam as críticas de Marx à sociedade civil de Hegel (idem, p224).

Ainda que seja crítico do capitalismo, Hegel o defende. Tony Smith (2019) descreve o ‘sistema de necessidades’, termo cunhado por Hegel para compreender a economia capitalista como “um sistema de produção e troca generalizada de mercadorias” (Smith, 2019, p11). Resumidamente, uma pessoa adquire uma mercadoria particular porque as suas características permitem que atenda à uma necessidade sua concreta. A mesma coisa pode atender a outras necessidades, e outras coisas também podem atender à mesma necessidade. Essas e outras considerações levaram Hegel ao seu conceito universal de ‘necessidade em geral’, em que necessidades particulares são sempre atendidas por coisas particulares. Do modo análogo, Hegel considera a utilidade geral de um objeto, a sua capacidade de atender às necessidades em geral, de um jeito ou de outro. Hegel denomina essa propriedade abstrata o valor do objeto, e que então tal valor pode ser expresso em unidades abstratas de dinheiro (idem, p11-12).

Segundo Smith, a categoria *sistema de necessidades* captura com precisão a visão de Hegel da economia capitalista. A sequência de ações econômicas inicia quando uma pessoa que possui uma mercadoria específica (M1) não mais precisa dela. Se for vendida por seu valor, o dinheiro (D) obtido pode então ser usado para comprar outra mercadoria (M2) com o mesmo valor, mas com propriedades diferentes, que permitem que as necessidades particulares do comprador sejam atendidas num grau maior que antes das trocas. As mercadorias e o dinheiro são, para Hegel, essencialmente meios para atender às necessidades humanas (idem, p12). Por seu sistema, compreende-se que os agentes econômicos são movidos pelo lucro, objetivando um retorno monetário (D’) superior a seu investimento (D). “Na avaliação de Hegel, porém, o dinheiro é apenas uma meta imediata [*proximate goal*], buscada hoje para que bens e serviços que atendam às necessidades possam ser adquiridos amanhã” (idem). Segundo Hegel, esse sistema de necessidades é um ‘reino da liberdade’. Em contraste com formações sociais antigas, como escravidão, servidão, etc, os indivíduos no capitalismo “são livres para perseguir suas próprias concepções particulares do bem”, desde que suas concepções não infrinjam os direitos dos outros em fazer o mesmo. Dentre as liberdades, a de escolha do consumidor e a de liberdade de trabalho estão entre as mais relevantes. Ademais, “o estímulo que as sociedades de mercado dão ao desenvolvimento de novas necessidades e novas capacidades liberta seus membros tanto dos limites das necessidades biológicas “naturais” quanto das restrições impostas por práticas sociais tradicionais” (idem). Hegel argumenta que o sistema de necessidades conduz a sociedade a um nível geral de bem-estar material sem precedentes na história, o que Marx concorda nesse

ponto. Hegel nota ainda que os agentes econômicos não visam ações que promovam o bem geral e, tal como Adam Smith já afirmara, ele assente que a lógica da competição de mercado funciona como uma “mão invisível”, garantindo que o bem geral da sociedade seja promovido através da busca por lucro dos agentes econômicos. Em conclusão, a sua defesa do sistema de necessidades – o capitalismo na compreensão de Hegel – é clara. Ainda assim, Hegel se mostra crítico do capitalismo.

Não menos do que Marx, Hegel nota explicitamente tendências sistemáticas para falhas de mercado no que diz respeito ao fornecimento de bens públicos e à segurança de alimentos e outros produtos. Hegel também viu que a “mão invisível” não impede o desemprego involuntário, a desigualdade severa, a pobreza extrema e a insegurança econômica generalizada. Ele observou como as sociedades de mercado são afetadas por uma tendência sistemática de produzir mais bens e serviços do que os mercados podem absorver ("superprodução"), com as falências resultantes impondo grande sofrimento aos trabalhadores e às suas comunidades (Smith, 2019, p13).

De acordo com Smith, a crítica de Hegel denuncia os imperativos do mercado que são impostos aos indivíduos, os quais “não podem se sentir "em casa" num mundo governado pelo poder estranho das forças de mercado, mesmo que essas forças sejam nada mais que o resultado agregado de suas próprias escolhas livres” (idem). É nesse ponto que Hegel e Marx divergem.

Na estrutura metodológica de Hegel, as deficiências sistemáticas de um nível de determinações fornecem a justificativa para uma transição para um nível superior. No caso em questão, as deficiências críticas do sistema de necessidades estabelecem a necessidade sistemática de se mover para determinações de ordem superior da **política moderna racional** (idem, p13, ênfase minha).

Conforme a interpretação de Smith, o argumento é que o Estado racional transforma a política como um todo em um ‘universal concreto’, mediando assim a individualidade, a particularidade e a universalidade, juntas, em um sistema dinâmico racional. Como argumenta Smith,

Afirmações a respeito do todo só podem ser feitas legitimamente no nível do todo. De uma perspectiva hegeliana, no entanto, as críticas de Marx à sociedade moderna como um todo se aplicam no máximo à economia tomada em abstração do todo. Um hegeliano diria que Marx falhou em reconhecer que a estrutura política de ordem superior do Estado é capaz, em princípio, de eliminar as tendências mais perniciosas dos mercados (idem, p15).

Marx formula a questão de outra maneira, a partir de seu conceito de valor e capital, muito distintos do conceito de valor de Hegel. Sua crítica à econômica capitalista se inicia nos *Manuscritos* e chega à sua forma madura n’*O Capital*, mais de 20 anos depois. Em síntese, Marx discorda que o Estado racional possa se constituir como um ‘universal concreto’ capaz de superar os problemas da economia capitalista. Em outras palavras, Marx não aceitaria a “crítica hegeliana” de que teria falhado em reconhecer que a estrutura política do Estado, de ordem superior, fosse capaz de eliminar as tendências perniciosas do capitalismo, de ordem inferior, na série ascendente da dialética de Hegel. Essa parece ser, fundamentalmente, a sua crítica ao pensamento puro que ignora o pensamento objetivo da ciência empírica da economia.

Porém, a formulação dos conceitos de mercadoria, valor e capital é uma construção madura de Marx¹⁴. Nos *Manuscritos*, em sua crítica inicial da economia política, nosso jovem Marx está distante de tais conceitos. Mesmo assim, a sua crítica do Estado enquanto universal o conduz à crítica da alienação no trabalho, da propriedade e do capital. Como já vista, esta crítica é associada por Marx ao processo de abstração crescente da propriedade, do trabalho e da alienação. A meu ver, é preciso constatar que, não obstante os possíveis equívocos de sua interpretação da dialética hegeliana, a teoria da alienação de Marx e o processo histórico de abstração e alienação estão inteiramente entrelaçados e alicerçados na sua crítica à dialética de Hegel. Se não conta com um conceito mais aprimorado de capital nos *Manuscritos*, Marx parece desenvolver outras homologias que se assemelham – em parte – e parecem antecipar a

14 Como Smith resume, Marx concorda com Hegel que o valor está ligado às necessidades. Uma mercadoria não pode ter valor se não tiver valor de uso. A questão crucial é que quando as relações sociais estão na forma de uma ‘sociabilidade dissociada’, estas relações aparecem na forma de propriedades das coisas. Marx se refere a isso como o “caráter fetichista” das mercadorias e do dinheiro. Como diz Smith, para Marx, o capitalismo “é mais um sistema de fetichismo do que um sistema de necessidades” (idem, p16). Para Hegel, mercadorias e dinheiro são meios para promover fins humanos. Para Marx, ao contrário, quando a sociabilidade humana assume a forma de sociabilidade dissociada, os meios e os fins se invertem (idem, p19). Segue-se que a produção e distribuição subordinam todos os fins à busca do retorno monetário. Como Marx afirma em *O Capital*: “os valores de uso nunca devem ser tratados como o objetivo imediato ... nem o lucro em qualquer transação única. O objetivo é antes o movimento incessante de obtenção de lucro” (idem, p17). Capital é o termo que Marx usa para definir este valor em processo incessante de crescimento, que, tal como o sistema de necessidades de Hegel, dizem respeito à produção e distribuição como um sistema. Smith conclui dizendo que “O conceito de capital de Marx como uma totalidade macro-monetária é uma contribuição profundamente original para a ontologia social. “Capital” é o que está faltando na filosofia do direito de Hegel. É como Hamlet sem o Príncipe. Categorizar a economia de mercado moderna como um sistema de necessidades é categorizá-la incorretamente; é essencialmente um sistema de capital. Seu objetivo final não é a satisfação das necessidades humanas, mas a promoção da necessidade insaciável de valorização do capital ... Seu bem final não é um bem humano, mas é um bem do capital. A alienação aqui vai muito além da relação externa dos indivíduos para as consequências agregadas de suas escolhas individuais, como a discussão de Marx sobre a relação entre capital e trabalho assalariado deixa claro” (Smith, 2019, p19).

futura homologia – n’*O Capital* – entre o processo de abstração da dialética hegeliana e o processo de valorização do capital. Analisemos na próxima seção três possíveis formas de homologia entre a dialética de Hegel e o processo de alienação.

2.4 Homologias entre dialética de Hegel e alienação de Marx

Examinaremos três homologias. A primeira, a de Klein (2015), é uma homologia entre o universal da *Ideia Absoluta* na dialética e o universal do *Dinheiro* na capitalismo, enquanto abstração real que subsume e determina a sociedade capitalista. Por sua vez, a homologia de Agemir Bavaresco, Christian Iber e Eduardo Lara (Bavaresco et al, 2019) é o isomorfismo que estes autores identificam entre as determinações da reflexão, da *Lógica* de Hegel, e a dialética entre capital e trabalho, dos *Manuscritos* de Marx. Enfim, uma espécie de homologia de Christian Iber (2018) é por ele identificada na correspondência entre a figura da negação da negação na superação dialética hegeliana e a efetivação da negação da negação na superação da alienação marxiana. Vejamos a primeira.

Primeira homologia

De acordo com Bruno Klein (2015), é clara a homologia entre a lógica do processo de abstração da economia política e a lógica do processo de abstração da dialética hegeliana. Porém, Marx critica ambas as abstrações. Para Klein, as duas críticas não apenas coexistem, elas estabelecem uma *relação interna* entre a economia política e o idealismo hegeliano, como expressa por Marx nos *Manuscritos*, quando diz que “Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas políticos” (Klein, 2015, p84).

Que tipo de homologia Marx enxerga entre a dialética hegeliana e a economia política? A resposta é encaminhada quando temos em mente o que poderíamos considerar o processo de reconciliação em Hegel, tal como Marx o vê. ... Marx caracteriza a dialética de Hegel como um movimento no qual o universal, particularizando-se, atingia o singular. Como resultado, o singular não subsiste em si mesmo, mas apenas como dependente de seu outro, sendo este outro uma forma universal abstrata da qual o singular aparece como negação posta. Tudo se passa como se o singular, o sensível, por si só, não fosse um elemento racional enquanto não fosse subsumido ao universal, o que não é possível imediatamente. A particularização do universal representa uma posição do último na efetividade, posição esta que captura o singular ao mesmo tempo em que o introduz na teia de significados do universal (Klein, 2015, p84)

Como aparece evidente, é a lógica da supressão do singular em um universal cada vez mais abstrato. No entanto, como esclarece Klein, o universal do qual Hegel parte não é arbitrário, representa as formas constitutivas de uma ontologia da modernidade. Assim, “O Estado, por exemplo, representaria *lato sensu* uma forma universal”. Mas “a sociedade civil, na filosofia do Estado de Hegel, não pode ser imediatamente identificada com o Estado – o que seria uma violação das normas da modernidade, que prevê tal separação” (idem). Portanto, o universal articula uma totalidade racional na qual a sociedade civil – a economia capitalista – é subsumida à legalidade do Estado, mas ao mesmo tempo sem ser reduzida a ele. A ideia original de Marx, conforme interpreta Klein, é conceber a ‘economia política’ como um universal “com força sintética imanente” de toda a sociedade capitalista.

Segundo Klein, nela Marx enxerga

Uma forma imanente cuja universalidade engatilha o processo de reconhecimento e de estabilização da totalidade antes da interveniência do Estado. **O dinheiro constitui tal forma.** Enquanto tal, o dinheiro representa a síntese social das singularidades, as quais não têm valor enquanto não se tornam representantes da própria forma que as incorpora, forma esta, por conseguinte, identificada como o núcleo racional da totalidade no âmbito da economia mesma (idem, p84-85, ênfase minha).

Mas por que o dinheiro? Porque, de acordo com Marx nos *Manuscritos*, o dinheiro representa o caráter universal da relação de troca na sociedade capitalista. Se seus agentes são motivados por interesses egoístas, Marx lembra, por outro lado, “que o poder que atribuo ao meu objeto sobre o seu ser requer o seu reconhecimento para se tornar um poder real” (Marx, p226; apud Klein, 2015, p85)¹⁵.

Os objetos concretos em posse dos agentes se comunicam com as necessidades desses agentes – um tem necessidade de pão, o outro, de sapatos, e assim por diante –, mas essa diferença natural dos objetos é apenas um pressuposto natural na relação histórica imposta pela forma-dinheiro, que efetiva o reconhecimento daqueles objetos como equivalentes e possibilita a troca (Klein, 2015, p85).

Em outras palavras, a relação entre os agentes e seus objetos é subsumida à forma abstrata da relação de troca do dinheiro, cuja universalidade é caracterizada por sua aplicação a qualquer conteúdo, significando que tal forma “representa uma desconteudização do objeto na relação de troca, que passa a visar à obtenção de mais dinheiro” (idem).

15 Em *Comentário de James Mill*, que Bruno Klein utiliza em seu trabalho; original em *Comments on James Mill, Éléments d'économie politique*, publicado em *Collected Works [MECW]*, vol. 3 (1843-844), e traduzido por M. Milligan e D.J. Struik – Lawrence and Wishart, 1975.

Que o dinheiro, como indica Klein, enquanto universal de dominação sobre conteúdos sensíveis, tenha uma *ligação interna* com o universal hegeliano de sua dialética – o da forma abstrata que domina qualquer atividade sensível –, fica evidente quando Marx afirma que o “dinheiro é a força *criadora verdadeira*” (Marx, 2015a, p324). Essa força *verdadeiramente criadora* atesta o poder real que a forma exerce sobre os conteúdos, que ela subsume a si.

Como diz Marx,

O *dinheiro* – exterior e não proveniente do homem enquanto homem, e não proveniente da sociedade humana enquanto sociedade –, *meio e capacidade* gerais de transformar a *representação em realidade*, e a *realidade em representação*, transforma tanto as *forças essenciais humanas, reais e naturais*, em representações abstratas comuns e, por isso, em *imperfeições*, fantasias angustiantes, bem como, por outro lado, ele transforma as *imperfeições reais e as fantasias angustiantes*, as forças essenciais realmente impotentes, apenas existentes na imaginação do indivíduo, em *forças essenciais e capacidades reais*” (idem, p325).

A forma abstrata do dinheiro transforma a sua representação em realidade. “Tudo se passa como se o universal hegeliano, essa forma abstrata que domina seus conteúdos, existisse realmente no dinheiro” (Klein, 2015, p87). Portanto, parece ser explicitamente estabelecida por Marx a relação entre a lógica abstrata do pensamento e a lógica abstrata do dinheiro, por meio do universal hegeliano, que ganha um *status* de realidade, pois subsume no interior de seu estranhamento-de-si, o trabalho, o Estado, a ciência, a sociedade inteira, todas as suas relações sociais. Marx interpreta esse poder da abstração da forma-dinheiro através de sua capacidade de alterar a realidade das forças essenciais humanas, as quais são subsumidas pelo dinheiro, invertendo as necessidades humanas e sobretudo as empobrecendo. Por exemplo, quando examina o significado da “*riqueza das necessidades humanas*” como passo crucial na superação da alienação (idem, p289), Marx compara esse significado com o seu inverso no interior da propriedade privada, formando a “*pobreza das necessidades humanas*”, embora Marx não empregue tal expressão.

Cada homem especula em como criar uma *nova* necessidade para o outro, a fim de obrigá-lo a torna-se uma nova vítima, para colocá-lo em uma nova dependência, para induzi-lo a um novo modo de *fruição* e, com isso, à ruína econômica. Cada um procura criar uma força essencial *alienada* sobre o outro para encontrar aí a satisfação de sua própria necessidade egoísta (idem, p289).

Ao salientar a *riqueza das necessidades humanas* no socialismo, Marx critica a sua inversão no capitalismo, em que as necessidades humanas são atendidas por um “mercado de necessidades recíprocas egoístas”, em que a busca por dinheiro torna-se a necessidade crucial

a ser atendida primariamente, por meio da qual todas as demais podem então ser satisfeitas. Além dessa inversão fundamental, Marx sustenta ainda que o processo capitalista de geração de necessidades produz o seu refinamento e, ao mesmo tempo, a sua degradação brutal. “O aumento das necessidades [as refinadas da burguesia] e dos seus meios engendra a falta de necessidades [as rudes dos trabalhadores] e falta de meios ” (idem, p292) e, por consequência, leva a um duplo empobrecimento das necessidades, e a que a necessidade do trabalhador se torne a sua mera subsistência miserável.

Marx também examina a inversão do dinheiro ocasionada por seu poder de compra: “o dinheiro, pois possui a *qualidade* de comprar tudo ... de se apropriar de todos os objetos, é, portanto, o *objeto* enquanto posseção eminente. A universalidade de sua qualidade é a onipotência de seu ser; por isso, ele vale com ser onipotente” (idem, p319-20). Marx desvenda que o homem – com dinheiro – adquire um *poder* que não teria sem dinheiro, logo, o homem alienado se torna o próprio poder do dinheiro!

O que é o *dinheiro* para mim, o que eu posso pagar, isto é, sou eu, o próprio proprietário do dinheiro. Tão grande quanto for a força do dinheiro tão grande é a minha força. As propriedades do dinheiro são minhas propriedades e forças essenciais – seu proprietário. O que *sou* e *consigo* não é de modo algum determinado pela minha individualidade. Sou *feio*, mas posso comprar para mim a mulher *mais bonita*. Portanto, eu não sou *feio*, pois o efeito da *feiura*, sua força repulsiva, é eliminada pelo dinheiro. [...] O dinheiro é o bem supremo, portanto seu proprietário é bom, o dinheiro me dispensa ainda do esforço de ser desonesto, logo, eu também sou considerado honesto (idem, p322).

Ademais, Marx indaga: “meu dinheiro não transforma todas as minhas incapacidades no seu contrário?” (idem), e então destaca duas propriedades do dinheiro. Primeira, o dinheiro é a divindade visível que transmuta “todas as qualidades humanas e naturais em seu contrário”. Segunda, o dinheiro é a prostituta universal, “o cafetão geral dos homens e dos povos” (idem, p323). A força do dinheiro na inversão das capacidades humanas repousa na essência alienada do dinheiro “como *ser genérico* alienado, exteriorizado e que se desprende do homem”, e se constitui enquanto “*capacidade* exteriorizada da *humanidade*” (idem, p323). Para Marx, o dinheiro se torna o vínculo primordial das relações do homem com a natureza e consigo mesmo.

Se o *dinheiro* é o elo que me liga à vida *humana*, que liga a sociedade a mim, que me liga à natureza e ao homem, não é o dinheiro o elo de todos os *elos*? Não pode ele atar e desatar todos os laços? Por isso, não é ele também o *meio* de *separação* geral? Ele é a verdadeira moeda divisionária, como o verdadeiro meio de união, a força química galvanizadora da sociedade (idem, p323).

Em síntese, o poder do dinheiro, desse elo primordial entre os homens – enquanto universal hegeliano que expressa a capacidade exteriorizada da humanidade – advém de uma abstração com poder de subsumir em si a efetividade sensível das forças essenciais humanas, abstração que representa, repetindo, a “força criadora verdadeira”, a qual atesta o seu poder de dominação sobre os conteúdos, subsumindo-os a si.

E esse poder é tão forte que a própria economia política é subsumida por ele. Marx equipara seu poder ao de um feitiço, comparando o fetichismo da religião com o da “essência subjetiva da riqueza” (idem, p223-24), como teorizada pela economia burguesa, quando ela não reconhece explicitamente a alienação no trabalho e a naturaliza na essência do homem. De acordo com Marx, se a economia política

começa sob a aparência do reconhecimento do homem, de sua autonomia, de sua autoatividade, etc, e como ela coloca a propriedade privada na própria essência do homem, que não pode mais ser condicionada pelas *determinações das propriedades* locais, nacionais, etc, como uma *essência existente fora dela*, torna-se então uma energia *cosmopolita*, universal, que derruba toda barreira, todo vínculo, para se colocar como a única política, universalidade, limite e vínculo [... então] ela deve rejeitar essa *hipocrisia* e aparecer em seu *completo cinismo*. E ela faz isso na medida em que [...] desenvolve mais unilateral e conseqüentemente o *trabalho* como a única *essência da riqueza* (idem, p225).

Portanto, dessa maneira, Marx argumenta que a própria economia política pode ser considerada

Tanto um produto da verdadeira *energia* e do *movimento* da propriedade privada (ela é o movimento autônomo da propriedade privada que se tornou para si na consciência, a indústria moderna em si mesma), como um produto da *indústria* moderna que, por outro lado, acelerou, glorificou a energia e o desenvolvimento dessa *indústria*, tornando-os um poder da *consciência*” (idem, p223).

Em conclusão, a dominação do universal hegeliano do dinheiro subsume a sociedade inteira em seu movimento crescente de abstração e alienação, incluindo, como sustentado por Marx, as ciências empíricas particulares, a economia política entre elas.

Segunda homologia

Apesar de Bavaresco, Iber e Lara (Bavaresco et al, 2019) não empregarem o termo ‘homologia’ para definir a correlação que estabelecem entre as ‘*determinações da reflexão*’, da *Lógica* de Hegel, e a ‘*dialética entre o capital e o trabalho*’, que surge a partir da relação

da propriedade privada, dos *Manuscritos* de Marx, presumo que eles não discordariam dela, pois é patente a homologia entre elas, a meu ver. É preciso fazer uma ressalva, porém: esta é distinta tanto da homologia original de Reichelt como da homologia derivada de Klein, pois nestas é o capital (ou o dinheiro) de Marx que é homólogo à Ideia Absoluta de Hegel. Não me oporia a considerar esta segunda homologia como mera aplicação da estrutura da dialética.

De acordo com Bavaresco e colaboradores, a teoria da reflexão de Hegel “desempenha um papel ontológico e epistemológico na teoria marxiana do trabalho alienado e na teoria da propriedade privada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844)”, e a teoria da alienação de Marx é “o ponto de comparação entre a teoria da reflexão hegeliana e a marxiana” (idem, p99).

Em Hegel temos a alienação do pensar no pensar reflexionante, ou seja, no modo de operar do entendimento; e em Marx temos a alienação do trabalho sob as condições da propriedade privada. Marx defende, sobretudo nos *Manuscritos* (1844), uma teoria da exteriorização do trabalho. O trabalho como atividade tem para Marx, tal como a atividade do espírito e do pensar em Hegel, a estrutura da negatividade, isto é, da exteriorização e do retorno da exteriorização para dentro de si mesma (Bavaresco et al, 2019, p99).

A alienação no trabalho, porém, bloqueia o retorno do trabalho como exteriorização para dentro de si mesma, assim, “o trabalho se torna exteriorizado, sai de si e permanece fora de si, pois é apropriado pela propriedade privada” (idem, p100), que é exatamente o caso da alienação enquanto *Entfremdung*, como assinalado por Dupré.

A tese dos autores – sobre o uso de Marx da lógica das determinações de reflexão, de Hegel, para explicar “a relação da propriedade privada enquanto relação entre trabalho e capital” – baseia-se na comparação de três passagens dos *Manuscritos* com a estrutura da lógica da essência da *Ciência da Lógica* (Hegel, 2017). Os autores propõe a interpretação de que a propriedade privada, como relação fundamental da sociedade burguesa, é uma relação *de negatividade*, tal qual a relação da essência em Hegel. Assim, “a relação da propriedade privada é a causa da pobreza e da riqueza, tal como a relação do trabalho e do capital na sociedade moderna” (Bavaresco et al, 2019, p111). Analisaremos as três passagens. Vejamos antes, de maneira sucinta, a teoria da reflexão de Hegel, elaborada no primeiro capítulo, *Doutrina da Essência*, da *Ciência da Lógica* (Hegel, 2017).

A tese dos autores é de que a lógica da essência, como uma teoria da alienação do pensar, implica considerar a lógica da reflexão enquanto teoria da exteriorização e do retorno

da exteriorização, no entanto, com “um retorno que permanece deficitário ou incompleto” (Bavaresco et al, 2019, p100), isto é, uma lógica se caracteriza pela alienação.

Isso significa que nas determinações de reflexão, como são apresentadas pelas leis do pensar da lógica tradicional, a reflexão está fora de si. Elas são determinações alienadas do pensar especulativamente dialético. Para Hegel, a lógica formal, enquanto segue as leis do pensar, simplesmente não pensa. Se a lógica formal opera com um pensar que não pensa, isso é uma contradição (idem, p100).

Diferente do pensar da lógica formal, em que a reflexão é externa ao entendimento subjetivo, a reflexão determinante, enquanto reflexão objetiva, permanece sendo reflexão “também em face de suas determinações alienadas” e, assim, ela abre “uma dupla dimensão: a da lógica formal e, ao mesmo tempo, a da crítica à lógica formal” (idem), quer dizer, ela se transforma numa “autocrítica da reflexão exteriorizada de modo alienado nas determinações de reflexão”, ou, “autocrítica da reflexão alienada na forma do entendimento reflexionante” (idem).

Hegel apresenta a teoria da reflexão como unidade da aparência e da essência, ou seja, “a aparência é o mesmo que a reflexão” e “a essência é reflexão” (id. pp. 42-43) [Hegel, 2017]. A reflexão em sentido absoluto é explicada assim: “o movimento do nada para o nada, e, através disso, de retorno a si mesmo” (p. 43). Trata-se de um movimento circular que é imanente, uma negatividade pura em que nada está fora ou exterior, mas tudo está num movimento reflexivo interior. O movimento da reflexão desdobra-se em três momentos: ponente, exterior e determinante (idem, p101).

De forma simplificada, resumo abaixo as três determinações da reflexão¹⁶. “A reflexão ponente tem a estrutura lógica da reflexão absoluta, isto é, o movimento do nada para o nada”. Desse modo, “a reflexão ponente se desdobra na dialética do pôr e do pressupor”, em que “o pôr tem a estrutura da negação como retorno do negativo para dentro de si mesmo”. Uma característica desta reflexão é que “a estrutura da negação como pressupor resulta daquela do pôr, pois a reflexão suprassume o pôr em seu pôr” (idem, p101). Como resultado, a reflexão ponente não sai de si mesma. Ou seja, na circularidade da reflexão ponente ocorre um déficit “que impede de pensar uma relação de alteridade efetiva” (idem).

Porém, como a estrutura da essência é a reflexão circular, ela contém a negatividade dentro de si, capaz de romper a própria estrutura da reflexão

16 Atenho-me aqui sobretudo às partes das determinações da reflexão que ajudam a entender as três passagens dos *Manuscritos*. Como dizem os autores, é preciso deixar claro que a reflexão hegeliana não é uma reflexão subjetiva da consciência, ou uma reflexão do entendimento, a reflexão hegeliana é uma estrutura lógico-objetiva da realidade como um todo.

ponente e de aparecer, então, como reflexão exterior ... A reflexão se torna exterior e alheia a si, na medida em que se opõe a um imediato, a outro, com o qual se relaciona externamente” (idem, p102).

Na reflexão exterior, por sua vez, há a exteriorização da reflexão. Os autores realçam que Hegel se refere a ela como “é habitualmente compreendida, isto é, como uma atividade subjetiva” (idem).

[Como] Hegel diz: “O que a reflexão externa determina e põe no imediato são, neste aspecto, determinações externas ao mesmo”, isto é, ao imediato pressuposto. A reflexão externa age sobre o imediato dado como uma forma que molda o conteúdo e a matéria a partir de fora (idem, p102).

Ela assim se distingue: “a reflexão exterior se relaciona negativamente consigo e se relaciona com um outro que tem um caráter de substrato real”. Deste modo, “a reflexão está exteriorizada e duplicada, uma vez que tem um outro pressuposto, com o qual se relaciona externamente”. Nesta situação, “a reflexão está diante de si como exteriorizada, porque o outro ou imediato com o qual se relaciona não aparece mais como seu produto”, ou seja, está alienada de si mesma. O resultado é uma dualidade entre a reflexão e o seu outro, “que forma o modelo para a estrutura da consciência natural” (idem, p102).

Na reflexão determinante, enfim, há a superação da dualidade entre a reflexão e o seu outro imediato. Recapitulando, a reflexão ponente não alcança a sua subsistência no ser posto, pois é imediatamente suprassumida. Por sua vez, a reflexão exterior toma o imediato como o outro imediato: o pressuposto. Desse modo, “o imediato obtém subsistência com a duplicação da reflexão” (idem, p103). Na transição para a reflexão determinante – enquanto imersão da reflexão no seu outro –, a reflexão exterior é superada quando a reflexão se torna externa a si mesma.

Ela existe somente como reflexão imanente ao seu outro. A reflexão não se torna exterior como na reflexão exterior, mas exterior a si mesma, isto é, ela se torna alheia a si mesma, vem para fora de si, existe apenas como determinação de reflexão. Hegel se expressa da seguinte maneira: “a reflexão determinante é a reflexão que veio para fora de si; a igualdade da essência consigo mesma está perdida na negação, que é o que domina” (Hegel 2017, p. 51) (idem, p104).

A reflexão torna-se o seu próprio outro, enquanto uma “reflexão imanente da própria imediatidade (Hegel 2017, p. 48)” (idem, p103), ou seja, uma reflexão que existe no outro. “Imediatidade e reflexão coincidem no lado do ser posto”. A exterioridade, assim acentuada, adquire a primazia no desenvolvimento da essência. Desse modo, entretanto, a reflexão “se

despoja de seu dualismo”, já que agora ela subsiste unida como “imediatidade essencial (Hegel 2017, p. 47)” (idem). A reflexão deixa de ser exterior, torna-se imanente à própria imediatidade.

A reflexão que é em si e para si seu outro será a reflexão determinante ... [e, com isso,] a objetividade enquanto exterioridade carrega em si a interioridade da reflexão. Esta imersão da reflexão no imediato pressuposto é, ao mesmo tempo, o sair de si da reflexão, isto é, a autoexteriorização da reflexão (idem, p103).

Em síntese, a reflexão em Hegel “se efetua como retorno circular para dentro de si, como exteriorização em relação ao outro e como autoexteriorização nas determinações de reflexão” (idem, p107). E isso quer dizer que ela se efetua como “alienação da reflexão de si mesma”, porém, esta é “definida pela exteriorização sem retorno completo”. Ao que nos concerne aqui, as determinações de reflexão nos conduzem à questão da contradição e de sua resolução, que é o que Marx parece interessado, como veremos a seguir nas três passagens dos *Manuscritos*. Nesse ponto, os autores chamam a atenção para o comportamento da essência a respeito das contradições nas determinações de reflexão.

Em todas as determinações de reflexão temos o seguinte comportamento da essência: a determinação de reflexão contém em si uma contradição. A determinação de reflexão inclui a sua determinação correlativa e a exclui ao mesmo tempo. Em outras palavras: a reflexão dentro de si é um caráter do ser posto que, ao mesmo tempo, suprassume o ser posto. Então, caberá ao programa da lógica das determinações de reflexão tornar explícita esta contradição imanente na estrutura da determinação de reflexão, em que a reflexão dentro de si exclui o ser posto. Hegel fará isso dissolvendo cada determinação de reflexão (identidade, diferença, diversidade, oposição e contradição). Em cada caso, a reflexão dentro de si incluirá o ser posto. Tornar explícita a contradição da determinação de reflexão significa mostrar que ela é mero momento de uma unidade mais elevada, da unidade do fundamento que é a contradição dissolvida (idem, p106).

Hegel e Marx, todavia, tem interesses distintos em relação às contradições. Com as determinações de reflexão, “Hegel critica as categorias da lógica e da metafísica tradicionais como pensamentos alienados do pensar, atravessados por contradições”. Já Marx se apropria da “teoria hegeliana da reflexão como alienação para decifrar a estrutura do fenômeno central da sociedade moderna” (idem). Em ambos pensadores, o objeto da crítica é a contradição. Em Hegel, é a contradição do pensar tradicional, já em Marx, a contradição da realidade social alienada.

Na primeira passagem, no texto *A Relação da Propriedade Privada* (Marx, 2015a, p211-212), Marx parte da propriedade privada como relação fundamental entre dois correlatos: *trabalho e capital*. A relação entre a propriedade privada enquanto trabalho e a propriedade privada enquanto capital é esclarecida com a ajuda da lógica hegeliana da essência (Bavaresco et al, 2019, p112).

Como explicam os autores,

Na lógica das determinações de reflexão, a essência inteira como negatividade que se relaciona consigo se apresenta na sua diferencialidade interna primeiramente como identidade e diferença. Identidade e diferença são produtos da relação da essência como negatividade absoluta. A relação da diferença da identidade e da diferença (= a diferença absoluta) se determina progressivamente no sentido da relação da diversidade de igualdade e desigualdade, até à relação de oposição do positivo e do negativo, que passa para a contradição do positivo e do negativo. Na contradição, a essência como relação da negatividade se suprassume finalmente e regressa a seu fundamento (idem, p112).

Assim, a atividade humana enquanto trabalho – que reduz o ser humano à “existência abstrata de um mero homem que trabalha” –, bem como “a produção do objeto da atividade humana como *capital*” (Marx 2015a, p214), são geradas pela relação da propriedade privada. Como expõem os autores, o indivíduo excluído da riqueza objetiva efetua trabalho assalariado para o capital e vive no “seu pleno nada”. Se desempregado, periga “precipitar diariamente de seu pleno nada no nada absoluto” e, assim, “na sua inexistência social”. Do mesmo modo, com o capital, extingui-se “toda determinação natural e social do objeto” (idem), na medida em que o capital é indiferente ao seu conteúdo objetivo. Quando a propriedade privada toma a forma do capital, diferencia-se totalmente da propriedade pessoal que regem as relações verdadeiramente humanas.

[Enfim,] a propriedade privada aliena o ser humano da própria atividade que a produziu, na medida em que o separa do produto do seu próprio trabalho e torna independente o “objeto da atividade humana”, separando-o da sua unidade com a atividade e transformando-o em capital. Aqui se revela a contradição da propriedade privada. A atividade que deveria efetivar a plenitude do ser humano, o trabalho, se torna a sua aniquilação quando o trabalho se torna trabalho assalariado, a serviço da propriedade privada. A contradição da propriedade privada torna-se evidente na autonegação e autoexclusão do trabalho como atividade que visa a satisfação das necessidades humanas (Bavaresco et al, 2019, p112)

A segunda passagem, do mesmo texto anterior, é um trecho curto (Marx, 2015a, p211-222), em que Marx considera a “relação da propriedade privada” como relação entre trabalho

e capital. Como explicam os autores, o movimento parte de uma “unidade imediata”, na qual trabalho e capital ainda estão unidos. No caso da unidade imediata do trabalho e capital, trata-se da propriedade que se baseia no trabalho próprio dos camponeses e artesões. Com a separação do trabalho e da propriedade, que surge através da monopolização dos meios de produção pela propriedade privada, trabalho e capital entram em tensão. Por um lado, promovem-se “reciprocamente em condições positivas” e, por outro lado, excluem-se mutuamente em oposição entre si. “Na oposição entre capital e trabalho – na qual se sabem como não ser aí e procuram arrancar seu ser aí do outro (por exemplo, o salário e o ganho desenvolvem-se em sentido contrário)” (Bavaresco et al, 2019, p113), o capital e o trabalho entram em “oposição de cada um contra si mesmo” (Marx, 2015, p221). Na oposição contra si mesmo, cada correlato da oposição é ele mesmo e o seu outro e, por isso, eles se expressam como contradição. Assim, como “trabalho acumulado”, o capital é ele mesmo e seu outro, o trabalho.

Ao mesmo tempo, decompõe-se também “em si e nos seus juros”, isto é, em capital material (propriedade dos meios de produção) e capital monetário. Por exemplo, caso o capitalista não possa mais pagar os juros do capital monetário, tem que se sacrificar como capitalista e “decai na classe trabalhadora”. Também o trabalhador pode tornar-se capitalista, “mas só excepcionalmente” (Bavaresco et al, idem).

Conforme os autores, Hegel expõe essa inversão dos momentos da oposição quando aborda o positivo e o negativo na *Ciência da Lógica*. Ambos se manifestam como o outro de si mesmos.

O positivo e o negativo têm seu outro tanto na sua relação com seu outro quanto neles mesmos. Assim, o positivo e o negativo são negativos um em relação ao outro: estão em oposição um ao outro e, ao mesmo tempo, em oposição a si mesmos. Para Hegel, essa inversão pertence à natureza das determinações de reflexão (Hegel, 2017, p83-86) (idem, p113-14).

No trecho final deste manuscrito, Marx descreve ainda o “trabalho como momento do capital” (Marx 2015a, p222). Ou seja, “o trabalho como dedução do ganho impõe "custos" e é, portanto, um item negativo, que precisa de ser minimizado. O salário se apresenta como "sacrifício do capital" ” (Bavaresco et al, 2018, p114). Além disso, o trabalho assalariado se decompõe “em si e no salário”, e o trabalhador “é como que ele mesmo um capitalista”, pois trata seu trabalho como “mercadoria”. Por fim, entre capital e trabalho existe uma “oposição recíproca hostil” que é, como acrescentam os autores, “mantida politicamente pelo Estado moderno”.

Por último, a terceira passagem é o parágrafo inicial (Marx, 2015a, p231) do texto *Propriedade Privada e Comunismo*, dos *Manuscritos*, em que Marx emprega explicitamente o conceito de contradição da lógica hegeliana da essência. Marx desenvolve a “oposição entre não propriedade e propriedade”, ou seja, entre pobreza e riqueza por meio da “oposição entre o trabalho e o capital”. Na oposição entre trabalho e capital, a oposição entre pobreza e riqueza é compreendida “em sua relação ativa, em sua relação interior”, quer dizer, como “contradição”. O trabalho, a “essência subjetiva da propriedade privada, como exclusão da propriedade” produz o seu outro, o capital, como dominação sobre si mesmo. Inversamente, o capital, “o trabalho objetivo como exclusão do trabalho” produz o trabalho como trabalho assalariado, alienado.

De acordo com os autores, “sem o movimento progressivo da propriedade privada”, a oposição da propriedade privada assume a “primeira figura” da oposição “ainda indiferente” da pobreza e da riqueza, mas que ainda não aparece posta ou gerada pela própria propriedade privada. Como relação excludente da oposição entre trabalho e capital, a propriedade privada expressa-se como causa da oposição entre pobreza e riqueza, como “relação desenvolvida da contradição, por isso, uma relação enérgica que tende à resolução”. Os autores interpretam que, para Marx, a dissolução da contradição é inevitável porque a relação da contradição entre os correlatos capital e trabalho é, ao mesmo tempo, “a contradição do trabalho alienado consigo mesmo” (idem, p206). Todavia, como os autores argumentam, se o trabalho alienado se torna consciente de sua alienação, ele não pode permanecer alienado, pois Marx considera que “o trabalho alienado é a causa imediata da propriedade privada”. Consequentemente, “com a queda de um dos lados deve, pois, cair também o outro” (idem, p207). Do lado dos trabalhadores, inevitavelmente a dissolução da contradição põe-se em movimento com a consciência da alienação, que é uma consciência da contradição. Os autores concluem que, “ao impulso da dissolução da contradição, que se realiza com a consciência da alienação do trabalho, opõe-se o poder do Estado moderno, que insiste na manutenção da propriedade privada contraditória” (Bavaresco et al, 2019, p114).

Os autores sustentam uma assimetria das determinações da contradição em ambos os filósofos, porém, há uma diferença nos dois. Em Hegel, o “regresso ao fundamento” procede basicamente através da negatividade posta pelo negativo, já em Marx, através da consciência da contradição pelos trabalhadores. Assim, o resultado da dissolução da contradição é distinto em Hegel e Marx.

Em Hegel, com a dissolução da contradição, a essência enquanto reflexão encontra sua identidade positiva em sua negatividade; em Marx, com a dissolução da contradição da relação do capital e do trabalho, os trabalhadores podem apropriar-se da organização do próprio trabalho social, com vista a supressão de sua alienação e “estar junto de si mesmos” no seu outro objetivo, isto é, nos produtos de seu trabalho (idem, p115).

Para Marx, a emancipação da sociedade em relação à propriedade privada, para a qual somente os trabalhadores dispõem de recursos materiais, manifesta-se “na forma *política da emancipação dos trabalhadores*” (Marx 2015a, p207), quer dizer, na luta contra o Estado moderno que garante a propriedade privada com seu poder. Além disso, a emancipação dos trabalhadores em relação à propriedade privada alcança a “emancipação humana universal [...] porque toda a servidão humana está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações servis são apenas modificações e consequências dessa relação” (Marx, 2015a, p208). A emancipação humana forma então, segundo os autores, o “análogo marxiano do “retorno ao fundamento” de Hegel” (Bavaresco, 2019, p115).

Ao final, os autores concluem, à semelhança de Dupré, que a dialética de Hegel em sua unidade sujeito-objeto sustenta um *idealismo realista* e que, com a sua leitura crítica da dialética, Marx defende um *realismo idealista* (Bavaresco et al, 2019, p100). Ou seja, como resumem os autores

Embora Hegel não negue a realidade independente do pensar, este tem a primazia, porque é capaz de configurá-la. Para Marx, o mundo objetivo não pode ser um produto da criatividade do conceito teórico. O mundo objetivo apenas pode ser mudado pela prática. Isso significa que a racionalidade do mundo e a sua reflexividade não são o produto do conceito, mas da prática social (idem, p100-101).

Terceira homologia

Christian Iber (2018) apresenta a problemática do emprego de Marx do conceito de hegeliano da ‘negação da negação’ dialética no enlace da revolução proletária em sua crítica da economia política, que começa nos *Manuscritos* e se estende até *O Capital*. Segundo Iber, uma versão deste emprego já se encontra nos textos de 1844, referindo-se aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (Marx, 2015a) e aos *Cadernos de Paris* (Marx, 2015b). Iber também não define esse emprego como ‘homologia’. Novamente, embora distintas das homologias apresentadas anteriormente, presumo que o autor não se oporia, uma vez que Marx parece utilizar, de fato, a estrutura lógica da dialética na exposição da estrutura lógica da alienação

no trabalho. Existe uma homologia ou isomorfismo entre ambas as estruturas. Vejamos passo a passo.

Para analisar como Marx se apropria da ‘negação da negação’ da dialética hegeliana, Iber levanta inicialmente duas questões: 1) o que desempenha o modelo de exteriorização do trabalho? e 2) como a exteriorização e a alienação se diferenciam? Existe ainda uma distinção entre *externação* e *exteriorização*, segundo Iber. Na primeira, o sujeito não se torna externo a si inteiramente, já na segunda, ocorre um esvaziamento completo do sujeito, de seu interior no exterior (Iber, 2018, p130). Assim, na externação, o sujeito “mantém seu caráter interior ainda distinto do exterior”, com o qual o sujeito se relaciona (idem). Segundo Iber, para Marx, “no seu trabalho o homem não se externa apenas, mas se exterioriza”, pois “ele não reserva nada de sua essência e, assim, em sua exposição completa de sua essência, altera e consome sua própria essência” (idem). Desse modo, o modelo de exteriorização e objetivação do trabalho dá forma ao processo progressivo de aperfeiçoamento da autorrealização histórica da essência humana. Conforme sustenta Iber, este processo é o da dialética hegeliana, já o modelo é o “enxerto” de Marx, por ele proposto como solução para uma dialética materialista que é, no entanto, apenas pressuposta na crítica dos *Manuscritos*, que ele nunca elaborou em sua vida, como Arndt argumenta.

Iber expõe então o passo decisivo peculiar de Marx quando este abstrai, de Hegel, a ‘negação da negação’ como resultado positivo da estrutura da atividade do espírito enquanto ‘exteriorização e retorno da exteriorização’. A dialética da negatividade é inerente ao espírito, porque este é atividade, uma atividade lógica sem substrato, é atividade pura e, enquanto tal, o espírito pode se efetivar *apenas* na história.

Segundo Iber,

Justamente essa concepção do espírito Marx transfere à concepção assumida de Feuerbach e Moses Hess da essência genérica humana que se efetiva apenas historicamente. Com isso a estrutura da atividade do espírito como exteriorização e retorno da exteriorização é atribuída também à atividade do sujeito humano singular que é apreendida como negação da negação. A atividade individual, também a do trabalho, aponta para a autoefetivação. O trabalho, a *poiesis* como objetivação, como produção de objetos externos, é apreendido como exteriorização e como retorno da exteriorização, como apropriação e, com isso, como *praxis*. E é essa espécie da estrutura da atividade que Marx interpreta como negação da negação (Iber, 2018, p131-32).

De acordo com Iber, o modelo empregado por Marx tem duas consequências. Quando a atividade do homem é apreendida como negação da negação, ela se torna “a expressão

formal da estrutura invariante da atividade que insiste na autoefetivação histórica do homem” (idem, p131). Logo, a negação da negação também pode ser entendida como “a alienação social e a suprassunção dessa alienação”. A diferença entre Hegel e Marx é que, via de regra, Hegel toma exteriorização por alienação, embora não a diferencie da exteriorização quando, como explica Iber, Hegel “conceitualiza a exteriorização do pensar na oposição sujeito-objeto ao mesmo tempo como alienação” (idem). Marx, por sua vez, compreende a alienação como exteriorização quando situa a “origem da propriedade privada” no “trabalho exteriorizado” (Marx, 2015a, p208). Segundo Iber, Marx também reconhece uma alienação distinta da exteriorização. De todo modo, as demais formas de alienação (espiritual, política, econômica, etc) estão todas alicerçadas na autoalienação do homem, cujo fundamento está na alienação do trabalho, propiciada pela propriedade privada. Como já analisado no primeiro capítulo, a autoalienação do homem é determinada em quatro passos: na alienação do trabalhador do produto de seu trabalho, do próprio trabalho, de sua essência humana, e do homem pelo homem (Iber, 2018, p131). Portanto, uma outra consequência desse modelo usado por Marx é a extensão do conceito de alienação para a sociedade burguesa inteira, como Ingo Elbe (2015) aponta. “O trabalho alienado gera os movimentos de uma *alienação geral*, em cuja exposição categorias como valor e dinheiro são igualmente relevantes, bem como a ideia de um domínio do capital” (Elbe, 2015, p22, ênfase minha).

Iber expõe sua interpretação dos significados distintos que Hegel e Marx atribuem aos termos ‘exteriorização’ e ‘alienação’. O fato do trabalho gerar um produto externo define o trabalho como exteriorização. O fato do produto tornar-se alheio ao trabalhador, apropriado pela propriedade privada, define a alienação. Assim definidas,

A conexão entre alienação e exteriorização consiste no fato de que em sua exteriorização a atividade é impedida no seu retorno para dentro de si mesma. A alienação separa, portanto, a conexão entre exteriorização e retorno. O tecido bem sucedido da vida dos sujeitos atuantes pressupõe, portanto, a suprassunção da alienação, da abolição da propriedade privada nos meios de produção (Iber, 2018, p131).

Em síntese, como Iber resume, “Marx compreende a negação da negação histórica como alienação e suprassunção da alienação”, quer dizer, ela é “compreendida a partir de uma exteriorização e retorno da exteriorização”, enquanto negação da negação que, tal como em Hegel, é vista como ‘estrutura invariante da essência da atividade’. É claro que por ‘atividade’ Hegel e Marx concebem coisas distintas. Aos olhos de Marx, como já visto, “o único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o trabalho abstrato do espírito” (Marx, 2015a, p264). Ou

seja, para Marx, “Hegel concebe a atividade da exteriorização e do retorno da exteriorização, a dialética da negatividade, apenas como atividade sem substrato do espírito” (Iber, 2018, p132). Todavia, como ressalta Iber,

a despeito da sua crítica à versão abstrata da negação da negação em Hegel, Marx mantém-se firme no conceito da negação da negação, porque ele quer se manter firme na atividade. Além da crítica está, portanto, também uma afirmação. Marx se move, portanto, ele mesmo nos moldes daquilo que criticou. ***O padrão de medida normativo da crítica à alienação real é a atividade pensada como negatividade.*** E precisamente Marx pensa atividade com Hegel como exteriorização e retorno, na medida em que ele mede toda a atividade nisso, mesmo que ele compreenda essa atividade como atividade objetiva, como trabalho, que não resulta na exteriorização de uma finalidade subjetiva (idem, p132, ênfase minha).

Apropriando-se à sua maneira da figura da negação da negação, Marx assume que o resultado positivo é o homem autogerado historicamente, o que se manifesta nas expressões “autoconquista” e “realização” do homem. Ou seja, Marx mantém-se firme, mas ao seu modo, no conceito de Hegel do vir-a-ser do espírito do homem através da ‘exteriorização e retorno’, quando considera a autogeração histórica do homem como autorrealização. Mas, como aponta Iber, é notória a sua mudança na teoria hegeliana da negatividade, quando Marx repreende o falso positivismo da filosofia de Hegel que termina objetivando a afirmação do existente – sem perspectiva de sua transformação – como Dupré já havia assinalado antes. Segundo Iber, a alteração decisiva é a seguinte:

O ponto crítico decisivo à figura de Hegel da negação da negação é que ele tem um resultado que restabelece o início com a essência espiritual pensante. A espécie distinta do resultado positivo da negação da negação é para Marx tal que ela comparece num grau elevado. A suprassunção da propriedade privada nos meios de produção que se baseia no trabalho alheio ou alienado não restabelece novamente a propriedade privada que se baseia no trabalho próprio, mas conduz a uma forma elevada de propriedade, a propriedade social (idem, p133).

O leitor atento deve ter observado que as homologias de Bavaresco e Iber não tratam apenas da primeira transição, do processo de alienação, mas também da segunda transição, do processo de superação da alienação, que ainda analisaremos no Capítulo 3. É a pura verdade. O que importa observar é que a dialética abarca como seus momentos ambos os processos, o da alienação e o de sua superação, e que por isso mesmo a homologia, tal como compreendia aqui, versa sobre os dois processos.

Enfim, as três homologias são bastante evidentes, a meu ver, demonstrando que Marx se fundamentou na dialética hegeliana ao formular a sua teoria da alienação, e tentar explicar o processo de alienação e sua superação.

2.5 Considerações parciais

Recapitulando o exame realizado até aqui, iniciamos constatando que na primeira transição Marx não começa de uma situação “desalienada”, mas sim a partir de uma situação já parcialmente alienada, das sociedades antigas, para a condição alienada no capitalismo.

Do exame do processo histórico da alienação, nos *Manuscritos* e nos *Cadernos de Paris*, fica claro o papel da abstração no surgimento da propriedade privada, trabalho alienado e capital, entretanto, esta gênese ainda se mostra obscura, como se viu no primeiro capítulo. É inegável a abstração que está envolvida na alienação, porém, ‘o como’ ainda não se encontra esclarecido. Constata-se também uma homologia entre a abstração da lógica dialética e a da economia política, que já é perceptível nos *Manuscritos*, não apenas n’*O Capital*.

Da análise da crítica de Marx a Hegel, fica clara a intenção de Marx em “combinar” de alguma maneira – seja como reunião ou reconciliação – os segundo e terceiro momentos da dialética enquanto a sua solução para superar a alienação, todavia, tal combinação também ainda não se mostra clara.

Do exame das críticas à crítica de Marx a Hegel, evidencia-se a “confusão” de Marx em juntar o pensamento puro do espírito e o pensamento objetivo da análise do real; mas também revela-se a motivação por trás de sua interpretação peculiar da dialética: Marx deseja transformar a consciência e o mundo, não apenas contemplá-los. Essa “confusão” sugere a possibilidade de que Marx não tenha apenas se equivocado em sua leitura da dialética, talvez ela tenha sido proposital. De todo modo, incorreta ou não, a teoria da alienação de Marx parece alicerçada, de fato, em sua interpretação possivelmente herética da dialética hegeliana, em que parece juntar e combinar os pensamentos puro e objetivo, e, ao mesmo tempo, os segundo e terceiro momentos da dialética. Retornaremos a esta questão no Capítulo 3.

Do exame de três homologias possíveis entre a dialética de Hegel e a alienação de Marx, observou-se que são cristalinas as homologias entre a lógica da dialética de Hegel e o processo de alienação social, respectivamente: 1) a do universal hegeliano com o dinheiro, em Klein; 2) a das determinações da reflexão com a relação da propriedade privada (contradição capital versus trabalho), em Bavaresco et al; e 3) a da estrutura da negatividade da atividade

do espírito com a atividade objetiva do trabalho humano, em Iber. Ademais, tais homologias aparentam ser, e poderiam ser vistas como, talvez, complementares entre si, como se fossem diferentes aspectos de uma ‘mesma homologia’.

Será que essas homologias permitiriam identificar o que Marx se propõe a solucionar com sua interpretação herética da dialética hegeliana, ou seja, averiguar como Marx formula a junção dos pensamentos puro e objetivo, e/ou a combinação dos segundo e terceiro momentos da dialética? Recapitulemos uma a uma.

De acordo com Klein, Marx estabelece uma homologia entre as abstrações da dialética hegeliana e as da economia política, em que a forma abstrata subsume o sensível em seu movimento dialético de totalização. No entanto, Marx critica ambas as abstrações, tanto da dialética quanto da economia. Quais seriam essas críticas? É necessário, porém, esclarecer também o que Marx não critica. Marx não reprova as abstrações por serem o resultado de uma má compreensão da economia ou da filosofia. Pelo contrário, “sua crítica supõe a realidade daquele estado de coisas”, a realidade histórica é corretamente descrita pela economia política a partir de suas abstrações. Ou seja, a crítica de Marx não se deve ao “reconhecimento de que o mundo histórico e social é, de fato, configurado desta maneira” (Klein, 2015, p85). O poder de dominação da forma-dinheiro sobre as atividades sensíveis não é criticado por ser real, pois de fato é uma abstração efetiva que aliena, subjuga e domina os homens. Marx entende a economia política – o dinheiro enquanto forma universal abstrata – como modelo discreto da dialética hegeliana (idem, p91).

Esse modelo desenvolve uma relação entre universal e singular, entre universal e particular, que para Marx constitui o núcleo do que deve ser criticado na realidade presente. Em uma palavra, Hegel deve ser criticado porque, no essencial, seu pensamento reflete corretamente a realidade. Essa realidade, porém, é ela mesma determinada de modo negativo, isto é, como dominada e constituída por formas abstratas de síntese social (Klein, 2015, p91).

Como então é possível entender a crítica de Marx à lógica do pensamento abstrato como expressando o real? Como sustenta Klein, a lógica abstrata do espírito se dá “a partir do interior de seu estranhamento-de-si”, isto é, do “espírito estranhado do mundo”, alienação que subsume o sensível e se afirma na alienação. Assim sendo, se “o pensamento abstrato não é um erro da reflexão filosófica desatenta, mas o espelhamento, porquanto acrítico, de uma realidade ela mesma abstrata”, e se a forma-dinheiro é o universal que propicia o princípio de validade da lógica abstrata no capitalismo, havendo, portanto, “uma correspondência entre o

pensamento filosófico e formas abstratas socialmente existentes” (idem, p87-88), afinal, o que Marx critica nessas abstrações efetivas?

Primeiro, Marx critica, tanto na dialética quanto na economia, a relação de *dominação* exercida pela forma abstrata sobre o conteúdo sensível, em que este é determinado por aquela (idem, p85). Segundo, Marx reprova Hegel e os economistas por não terem consciência de que as formas abstratas de que se valem não somente subsumem as categorias econômicas, mas dominam eles próprios (idem, p86). Assim como Marx censura o conceito de universal de Hegel, por ser fruto da reificação das categorias da modernidade, como o Estado, Marx também critica os economistas por reificarem o dinheiro em sua compreensão da economia. O que Marx desaprova em Hegel e nos economistas, não é a efetividade das formas abstratas, as quais representam fielmente a realidade econômica e social, mas que eles não tomem consciência de tais formas reificadas, que não são, portanto, objeto de sua reflexão, o que resulta na

Sublimação filosófica de uma relação interna ao dinheiro. Tudo se passa como se a lógica do dinheiro fosse o modelo recalcado da dialética hegeliana. A inconsciência desta em relação àquele faz que Hegel sublime a lógica do dinheiro em uma lógica filosófica geral (Klein, 2015, p88).

Nessa perspectiva, é curiosa a asserção de Patrick Murray, citado por Klein, pela qual as considerações de Marx sobre forma, universal, abstração, dinheiro, etc, estão a tal ponto relacionadas com a dialética de Hegel, que se pode dizer que Marx compreende Hegel como “filósofo do capital” (Klein, p88).

Há ainda uma terceira crítica, porém, não explicitada por Klein, para Marx reprovar as abstrações efetivas da economia e da dialética. Marx critica a relação de dominação da forma abstrata sobre o sensível *porque* ele propõe uma solução para romper com a dominação do sensível pela forma abstrata, a de unir e reconciliar as consciências sensível e abstrata.

Sintetizando o raciocínio de Marx, se a alienação da objetividade na dialética de Hegel não expressa a alienação real do homem, logo, a sua suprassunção apenas no nível abstrato é, para Marx, uma ilusão de suprassunção, isto é, não supera de fato a alienação do homem. Mas se ele critica as abstrações por não suprassumirem a alienação humana, por outro lado, Marx reconhece que tais formas abstratas descrevem fielmente a realidade material e espiritual do capitalismo, inclusive a consciência social alienada, em que, por exemplo, ao invés de Hegel e dos economistas negarem a aparência enganadora da forma-dinheiro, eles a reafirmam como consciência alienada na abstração do dinheiro. Em suma, para Marx, a superação da alienação humana não pode ser apenas abstrata, ele deve ser *plena*, o que significa unir ou reconciliar de

algum modo as consciências sensível e abstrata. Se Klein, com sua homologia, não explicita esta crítica de Marx, nem a sua solução, Iber a esclarece minuciosamente em sua homologia.

Conforme Iber, em resumo, Marx compreende a negação da negação histórica, ou seja, a negatividade, a partir da “exteriorização e retorno da exteriorização”, isto é, ela é entendida enquanto alienação e suprassunção da alienação. A negatividade, como no espírito de Hegel, é assumida como uma ‘estrutura invariante da essência da atividade’. Entretanto, Hegel e Marx concebem ‘atividade’ distintamente, enquanto para Marx ela é atividade objetiva – trabalho humano –, para Hegel, atividade não resulta da exteriorização de uma finalidade objetiva. Conforme a crítica de Marx, “o único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o trabalho abstrato do espírito” (Marx, 2015a, p264), desse modo, Hegel concebe a atividade da exteriorização e de seu retorno, a dialética da negatividade, unicamente como atividade sem substrato do espírito.

Como Iber ressalta, porém, apesar de sua crítica à versão abstrata da negatividade em Hegel, Marx retém o conceito de negação da negação, porque deseja manter o conceito de atividade enquanto atividade da essência humana que se realiza historicamente. Como afirma Iber, a crítica de Marx à dialética em realidade pressupõe a sua reafirmação, ou seja, Marx se move dentro dos marcos do que critica, até porque o padrão de medida normativo da crítica à alienação real é a estrutura lógica da atividade pensada como negatividade. A homologia das negatividades, como argumenta Iber, parece ser completa. Marx concebe a atividade como em Hegel, enquanto exteriorização e retorno, pois mede toda a atividade por esta lógica, mesmo que compreenda a atividade como atividade objetiva, isto é, trabalho. Por último, a solução de Marx oferece uma mudança em relação à de Hegel. Se neste, a figura da negação da negação restabelece o princípio com a essência espiritual pensante, em Marx, o resultado positivo da negação da negação se estabelece em um grau superior, ou seja, a superação da propriedade privada não restabelece a propriedade privada que se baseia no trabalho próprio, e sim conduz a uma forma mais elevada de propriedade, a propriedade social, que será vista em detalhes no próximo capítulo. Se Iber, em sua homologia, deixa clara combinação peculiar que Marx faz entre pensamento puro e objetivo, a homologia desenvolvida por Bavaresco e colaboradores é ainda mais cristalina.

Conforme os autores, é muito provável que Marx utilizou a lógica das determinações de reflexão, de Hegel, para deslindar a relação da propriedade privada enquanto relação de contradição entre trabalho e capital, concebida como relação de negatividade do trabalho na sociedade burguesa, tal qual a relação da essência em Hegel. Embora eles se baseiem na

comparação de três passagens com a estrutura da lógica da essência, da *Ciência da Lógica* (Hegel, 2017), há outros trechos dos *Manuscritos* que também apoiam a interpretação dos autores. Desse modo, repetindo, “a relação da propriedade privada é a causa da pobreza e da riqueza, tal como a relação do trabalho e do capital na sociedade moderna” (Bavaresco et al, 2019, p111).

É importante notar que pela lógica da essência das determinações da reflexão, da Lógica de Hegel, empregada como modelo para explicar a gênese da propriedade privada como contradição entre capital e trabalho, a dissolução desta contradição é inevitável porque – analogamente às reflexões ponente e reflexiva – as contradições entre trabalho e capital é, ao mesmo tempo, “a contradição do trabalho alienado consigo mesmo”. Logo, se o trabalho alienado se torna consciente de sua alienação, ele não pode permanecer alienado, pois Marx considera que “o trabalho alienado é a causa imediata da propriedade privada” e, assim, “com queda de um dos lados deve, pois, cair também o outro”. Conforme os autores, pelo lado dos trabalhadores, a dissolução da contradição põe-se em movimento, inevitavelmente, com a consciência da alienação porque é uma consciência da contradição. E, com a sua dissolução, os trabalhadores apropriam-se da organização do trabalho, suprassumem a sua alienação, passando a “estar junto de si mesmos” no seu outro objetivo, isto é, nos produtos de seu trabalho. Portanto, seguindo a lógica da essência, que é a do pensamento puro, a emancipação do homem forma o “análogo marxiano do "retorno ao fundamento" de Hegel”.

Concluindo, nos três casos de homologia, Marx parece combinar certos aspectos do pensamento objetivo com aspectos do pensamento puro. Desse modo, no caso do dinheiro como universal hegeliano, Marx relaciona as necessidades “reais” com o seu atendimento “irreal” no mercado e sociedade capitalistas, dentro da lógica da valorização do dinheiro. No caso da atividade humana, por sua vez, Marx propõe o trabalho humano como negatividade que determina o processo histórico de alienação e, ao mesmo tempo, de autogeração humana. Enfim, no caso da propriedade privada, Marx desenvolve a sua progressão histórica como contradição entre capital e trabalho, que se desdobra até a sua dissolução.

A questão que permeia aqui é a seguinte: será que esta junção peculiar da solução de Marx, de unir os primeiro e segundo momentos e/ou combinar aspectos dos pensamentos puro e objetivo, da dialética hegeliana, que as três homologias revelam, não ajudariam a identificar e averiguar os problemas da primeira transição? É o que iremos examinar na próxima seção.

2.6 Problemas da primeira transição

A análise do processo histórico da alienação no trabalho e sociedade, como formulado por Marx, o exame da crítica de Marx à dialética de Hegel, e a apresentação de diferentes homologias entre a lógica dialética de Hegel e o processo de alienação de Marx – auxiliado pela avaliação crítica de diversos comentadores –, creio que ajudam a revelar algumas das dificuldades da teoria da alienação de Marx, as quais, por sua vez, ajudam a explicar os problemas da primeira transição. Ao longo de toda análise, fica evidente o papel reservado para o negativo da dialética de Hegel, que Marx não abre mão, na forma de negatividade tanto da essência humana, enquanto em sua atividade essencial – o trabalho –, quanto da progressão da propriedade privada, como contradição entre trabalho e capital “que tende a dissolução”.

Examinaremos três dificuldades aqui. O primeiro problema é aquele identificado no primeiro capítulo, e já analisado preliminarmente, em que se buscou compreender as relações de causalidade entre a propriedade privada, trabalho alienado e as suas quatro determinações, como eles se relacionam e determinam mutuamente. Com a ajuda de Ingo Elbe (2015), iremos examinar a fundamentação da teoria da alienação. O segundo é sobre a questão de por que a essência alienada do homem no capitalismo, apesar de alienada, confirma a essência do homem. Por último, ligado estreitamente a esta questão, há a indagação de por que a alienação é historicamente necessária se ela se apresenta como uma negação da essência humana.

Fundamentação problemática da teoria da alienação

Elbe sustenta que a fundamentação da teoria da alienação é falha, que Marx mistura o *aparecimento* da alienação no trabalho com a *reprodução* das relações econômicas alienadas no trabalho, enquanto sistema de dominação e reprodução da sociedade capitalista. De acordo com Elbe (2015), nos *Manuscritos*

Marx malogra ... diante da exigência de uma exposição sistemática das relações de produção de riqueza e de sua lógica de autonomização partindo do conceito de trabalho alienado. Isso reside sobretudo na ausência do conceito de trabalho abstrato tal como ele desenvolve em *O Capital*, e na exigência de fundamentação teórica da categoria complexa do trabalho alienado (Elbe, 2015, p38).

Segundo Elbe, Marx quer partir do fato da propriedade privada para explicar porque ela, embora concebida como poder autonomizado: a) não é uma coisa natural, mas o resultado da práxis humana, e b) não só foi gerada por um acontecimento único, tal como a natureza

humana, mas no capitalismo ela “é reproduzida sistematicamente por uma relação de trabalho específica que o atravessa” (idem). Elbe ressalva, porém, que o termo ‘reprodução’ é uma interpretação benevolente com o projeto de Marx nos *Manuscritos*, uma vez que não se trata, em Marx, de uma reprodução sistemática do sistema econômico capitalista.

Conforme Elbe, as dificuldades de Marx são, em resumo: 1^a) ele não tem o conceito de trabalho como forma social; e 2^a) certo reducionismo da teoria da ação, que se manifesta por um individualismo metodológico. Por isso, Marx “supõe uma relação de condicionamento falsa entre trabalho alienado e relação de produção capitalista, precisamente a propriedade privada” (idem, p39).

Aceitando-se a interpretação de Elbe, nessa relação de condicionamento “se partiria do trabalho alienado considerado isoladamente, e mesmo, em primeiro lugar, da alienação do trabalhador com relação ao produto, bem como de sua própria atividade, como se fosse originalmente produzida por ela e não apenas reproduzida” (idem, p39).

Elbe menciona Marx, sustentando que ele afirma o primado do teórico da relação do trabalhador com o produto de sua atividade e consigo mesmo, e cita dois trechos. O primeiro, dos *Manuscritos*:

Nós já examinamos um aspecto, o trabalho alienado em relação ao próprio trabalhador (...). Como produto, como resultado necessário dessa relação, nós encontramos a relação de propriedade do não trabalhador com o trabalhador e o trabalho (Marx, 2015a, p209).

O segundo, dos *Cadernos de Paris*:

Enquanto o homem não se reconhecer como tal e não organizar o mundo de modo humano, esta comunidade terá a forma da alienação. O seu sujeito, o homem, está alienado de si mesmo. Esta comunidade são os homens, alienados na abstração, mas enquanto indivíduos reais, vivos, particulares – tais homens, tal comunidade. Dizer que o homem está alienado de si mesmo é dizer que a sociedade deste homem alienado é a caricatura de sua comunidade real, da sua verdadeira vida genérica (Marx, 2015b, p208).

Segundo Elbe, Marx concebe que todas as relações econômicas possam ser explicadas a partir de uma “equivocada autorrelação objeto do trabalhador” (Elbe, 2015, p41). Nesse sentido, na interpretação de Elbe, seu equívoco é o seguinte: a) Marx argumenta através de um individualismo metodológico, por meio do qual os “indivíduos particulares são o ser genérico”; b) Marx expressa um “entendimento ausente” sobre a origem da alienação, ou seja, sobre o fundamento original do surgimento da alienação e, por aí, Marx termina formulando

“uma teoria da alienação idealista”, em que deixa “pairando no ar esse desconhecimento sem pressuposto” (idem, p41).

Elbe concorda com a visão de Marx de que o trabalhador se defronta com o produto de seu trabalho como um poder independente, e que seu trabalho reproduz não só bens, “relações com objeto”, mas também a determinação da própria relação do trabalho assalariado, “relação na qual encontram-se outros homens com a sua produção e seu produto” (idem, p42).

Elbe critica concepção de Marx.

Porém, na medida em que ele, de repente, parte do trabalhador [assalariado] e toma emprestado o enunciado da economia clássica de que capital seria “trabalho acumulado”, ele tenta aplicar o nexu interno das formas de riqueza com base na relação produtor-produto (idem, p42)

Ou seja, para Elbe, o deslize de Marx é que em sua análise “seu acesso à estrutura do conjunto do sistema parte da relação dos produtores com o produto” (idem, p42). Além disso, a relação entre o pressuposto da propriedade privada – uma estrutura gerada por um outro modo de produção, o capitalista – e a sua colocação em movimento – pela reprodução deste pressuposto – não é simplesmente compreendida por Marx, mesmo assim ela deve, segundo Marx, “transformar essa relação em ação recíproca” (Marx, 2015a, p206), apenas depois que “o trabalho alienado gerou a propriedade privada” (idem, p43). Em suma, “Marx não leva em consideração o processo social de reprodução” (idem).

Elbe afirma que essa formulação mudou nos *Grundrisse*, e fornece um exemplo citando Marx n’*O Capital* (idem).

Em síntese, o diagnóstico de Elbe é o seguinte:

Marx inverte resultado e pressuposto, reprodução e produção, mistura determinação simples e complexas, começa então com uma “relação complicada”, “na qual estão contidas as determinações *pressupostas* do trabalho social” (a separação violenta dos produtores diretos dos meios de produção e de sua reprodução mediada pela troca), sem poder explicar isso, sobretudo porque lhe falta um conceito de forma social específica do trabalho no capitalismo (idem, p44).

Sintoma disso, segundo Elbe, é a categoria do trabalho em geral, da economia política, ser vista como “uma mescla incompreensível do trabalho caracterizado depois como abstrato e apresentado como concreto” (idem, p44). Além do mais, segundo Elbe, falta a Marx “as determinações do trabalho relacionado com a troca: ele tematiza o processo de valorização sem ter explicado o que é valor e como ele surge” (idem). Outro sintoma do mesmo problema está em sua ideia, tomada da economia política, de que o capital seria “trabalho acumulado”,

definição ainda em desenvolvimento que seria abandonada posteriormente (idem, pp44-45). Como enfatiza Elbe, o capital não é simples produto do trabalho, “o capital é uma relação de produção mediada objetivamente e que se apresenta sob forma de objetos, caracterizado por uma exploração *mediada pela troca*, e não o produto de um trabalho isolado (mesmo que seja alienado) considerado em si mesmo” (idem, p45). Portanto, Marx está distante de analisar “os indivíduos produtores em sociedade” e, por isso, segundo Elbe, a produção social determinada de indivíduos é o ponto de partida de sua pesquisa nos *Manuscritos*. Por isso, também, Elbe afirma que a pergunta que Marx se faz, “como o homem chega a alienar seu trabalho”, ele não pode responder (idem). E, enfim, repetir a tese de que a propriedade privada é redutível ao trabalho alienado, e que este se liga ao “processo de desenvolvimento da humanidade” porque o trabalho é realizado pelos homens mostra-se pouco razoável (idem, p45).

O problema de fundamentação, em resumo, é que Marx adota a “tese correta de que a propriedade privada não é uma categoria antropológica, mas sim uma categoria histórica, e que a forma do processo direto de produção reproduz as relações de classe”, porém, a partir daí Marx assume a “tese falsa de que o trabalho alienado suporia originalmente a propriedade privada/relação de classes”. Para Elbe, ao contrário, reter que o trabalho alienado, enquanto relação do trabalhador com a atividade, já pressupõe uma relação específica de produção e de propriedade, que é apenas um momento dela (idem, p46). Além disso, o “trabalho alienado enquanto “trabalho abstrato” no sentido dos *Manuscritos* ainda é um complexo incluindo determinadas formas de trabalho concreto sob o sistema fabril capitalista indiferenciadas umas das outras na análise formal”, ou seja, “um conceito indiferenciável de “trabalho em geral” e a indistinta antecipação de um trabalho concreto contraposto ao conceito da teoria de valor do trabalho abstrato” (idem).

É por isso que, segundo Elbe,

Partido desse conceito complexo também não se pode proceder sistematicamente da diferença entre abstrato/simple até o concreto/complexo; as formas de riqueza não podem ser decifradas como formas do trabalho alienado porque ele mesmo é determinado efeito e forma de trabalho abstrato, segundo a teoria do valor (idem, p46)

Elbe sumariza como o conceito de trabalho de Marx muda n’*O Capital*, e o relaciona com as categorias dos *Manuscritos* (idem, p46-50). Primeiro, em resumo, o trabalho alienado dos *Manuscritos*, interpretado a partir d’*O Capital* “é *trabalho concreto* sob o regime do trabalho abstrato no capitalismo, que é avaliado por Marx normativamente tendo como pano de fundo a possibilidade real de autonomia e autorrealização” (idem, p47). Segundo, o

trabalho abstrato sob a forma de trabalho alienado dos *Manuscritos* é compreendido n' *O Capital* como consequência de um processo desenvolvido pela produção de valor (idem). Terceiro, o trabalho abstrato, no sentido de trabalho monótono, é um dos tipos de trabalho concreto do sistema fabril. Quarto, Marx somente se aproxima de seu conceito posterior de trabalho abstrato quando nos *Manuscritos* ele se refere a 'trabalho em geral' e 'trabalho assalariado'. Porém, Elbe afirma que Marx não diferencia o trabalho concreto como conteúdo do trabalho abstrato, enquanto determinação formal da riqueza histórica, ele ainda confunde trabalho concreto e abstrato (idem, p47).

Elbe ainda explica que, como Marx concebe o conceito teórico formal de trabalho – trabalho concreto sob regime de trabalho abstrato –, isso significa que, nos *Manuscritos*, “trata-se da questão da socialização do trabalho (concreto) pelo trabalho (abstrato)” (idem, p48). Ao fim, Elbe conclui que

Apenas partindo do trabalho abstrato como forma de unidade social dos trabalhos nas condições de sua separação como propriedade privada, Marx pode decifrar a especificidade das formas capitalistas de riqueza e seu caráter sistemático, e, ao mesmo tempo, reconstruí-la enquanto objetivação e "autonomização" ... gradual da relação social. Nesse sentido, o trabalho abstrato enquanto forma social específica de trabalhos privados concretos, sem poder ser reconstruído como trabalho alienado no sentido dos *Manuscritos*, assume sua verdadeira função explicativa na teoria social – o que foi caracterizado como alienação (idem, p50).

Mesmo que a interpretação crítica de Elbe possa ser questionada em alguns, ou mesmo diversos pontos, são patentemente claros os problemas que ela desnuda no esboço da teoria da alienação de Marx. Ao que nos concerne aqui, creio que a fonte principal de tais problemas se origina do modelo que Marx adota ao procurar explicar a propriedade privada, o trabalho alienado e o capital, inspirado na dialética de Hegel. Como identificado nas homologias, Marx teoriza a alienação social, combinando aspectos da lógica do pensamento puro, de Hegel, com aspectos da lógica do pensamento objetivo, de sua crítica da economia política.

Analisemos a seguir um segundo problema da primeira transição, identificado mas não analisado no capítulo anterior.

Por que a essência alienada confirma a essência humana?

A primeira vista, parece não fazer sentido. Uma consequência – relacionada à teoria da alienação tal como nosso filósofo expõe – é a seguinte: o homem efetivo não é genuinamente sujeito.

Como não é o *homem real* enquanto tal que se torna sujeito, portanto tampouco a *natureza* – o homem é a *natureza humana* –, mas apenas a abstração do homem, a autoconsciência, assim a coisidade só pode ser a autoconsciência exteriorizada (Marx, 2015a, p268).

E Marx completa,

Quando o *homem real*, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, que aspira e expira todas as forças da natureza, ao se exteriorizar *coloca* suas *forças essenciais* reais, objetivas, como objetos alheios, não é o *pôr* que é sujeito; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação deve, portanto, também ser *objetiva*. O ser objetivo age objetivamente, e não agiria objetivamente se a objetividade não estivesse na determinação de seu ser. Ele somente cria e põe objetos porque é posto por objetos, porque desde a sua origem é *natureza*. Logo no ato de pôr ele não cai de sua “atividade pura” para uma *criação do objeto*, mas é o seu produto objetivo que apenas confirma sua atividade objetiva. Sua atividade como atividade de um ser objetivo e natural (idem, p269).

Marx parece afirmar *duas coisas* que, no limite, se afiguram como contraditórias e nos remetem ao problema inicial. Primeira delas: Marx argumenta que o homem, ao produzir, exteriorizar objetos alienados, ainda assim ele confirma a sua essência humana, ou seja, ele se confirma como ser genérico, na medida em que ele põe objetos. Como sustenta isso? Marx defende a inseparabilidade entre o homem e a natureza, a impossibilidade de separar o homem do objeto – que se constituem mutuamente –, ou seja, de romper a autoconsciência objetiva do homem de sua relação intrínseca com a natureza e seus objetos, concluindo que “um ser não objetivo é um *não ser*” (idem, p270).

Como defende Marx,

O *homem* é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, em parte, dotado de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural ativo. Essas forças existem nele como disposições e capacidades, como *impulsos*; em parte, como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele um ser que *sofre*, condicionado e limitado, a exemplo do animal e da planta; quer dizer, os *objetos* de seu impulso existem fora dele, como *objetos* independentes dele; mas esses objetos são *objetos* de sua necessidade, *objetos* imprescindíveis, essenciais para o acionamento e a confirmação de suas *forças essenciais* (idem, p269-70).

Concluindo, Marx afirma que

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser *natural*, não participa na essência da natureza. Um ser que não tem objeto algum fora de si não é um ser objeto. Um ser que não seja, ele mesmo, objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser como seu *objeto*, isto é, não se comporta de maneira objetiva, seu ser não é objetivo. Um ser não objetivo é um *não ser* (idem, p270).

Em outros termos, Marx sustenta que o ser humano de Hegel, pelo fato de surgir como resultado de um pensar recorrente sobre si mesmo, que se aciona e se basta a si mesmo, é definitivamente um *não-ser*. Para Marx, o pensamento em Hegel pode conceber a natureza e o faz, porém, apenas enquanto natureza exteriorizada, como pensamento abstrato exteriorizado. Em suma, Marx defende que o homem se afirma e confirma o seu ser genérico, a sua essência humana, na medida em que o homem põe objetos.

Mas e a segunda coisa? Se, por um lado, Marx diz que o homem é ser genérico e se afirma como tal, mesmo quando produz e se assenta de forma alienada, por outro lado, Marx também diz que a *subjetividade* das forças essenciais objetivas tem ação objetiva, efetiva, logo *ela* é o “sujeito” que faz do homem efetivo um ser alienado de sua essência, isto é, de si mesmo – através dos objetos alienados que o homem produz, importante salientar –, já que na verdade ele é assentado por tais objetos. Então a questão é: como compreender que o homem efetivo não é sujeito de suas ações, que ele é “agido” pela *subjetividade* de *forças essenciais objetivas*, que “atua” autonomamente dentro dele – agindo por ele, como se assim fosse –, que estaria pois como que “enfeitiçado” pela ‘subjetividade de forças essenciais objetivas’, que se impõe como sujeito autônomo, agindo pelo homem? Se é este o caso, então como que o assentar-se do homem “possuído” por um “sujeito autônomo” – mesmo quando produz objetos – poderia afirmar a sua essência humana? Não seria o contrário, que a necessária consequência da ação humana objetiva – enquanto alienação efetiva do homem –, na verdade, expresse a efetiva alienação de sua essência humana, de sua cisão com a natureza? Repetindo, como o pôr-se do homem na produção, quando alienado dos objetos de sua produção, poderia confirmar a sua essência humana e, *ao mesmo tempo*, reafirmá-la como essência alienada?

Ruy Fausto, em *Sobre o Jovem Marx* (Fausto, 2015, p309-353), nos ajuda a esclarecer essa aparente contradição. Sua interpretação busca “mostrar como se constitui no jovem Marx a abstração real cujo limite é a abstração-Sujeito, e como se constitui a contradição”. Segundo Fausto, “é no fundo a esses dois pontos que remete o conjunto dessas análises [de Fausto] ... dos *Manuscritos* de 1844” (idem, p348).

Segundo Fausto, há dois movimentos em seus textos juvenis. Parte deles já vimos com Klein. No primeiro, “Marx critica o que poderíamos chamar de sintaxe hegeliana de relacionar conceitos”, e dessa maneira, “Marx questiona o universo lógico em que o sujeito é um universal autonomizado” (idem). No segundo movimento, por sua vez, Marx aceita o “argumento de que Hegel descreve a situação como ela é” (idem). No entanto, antes dos

Manuscritos, o segundo movimento, “esse reconhecimento da verdade do hegelianismo”, tem um estatuto menor, pois Marx não “tira nenhum resultado mais profundo: a correspondência entre o irracional e o irracional não é ela mesma racional” (idem, p349).

Conforme Fausto, para Marx de antes dos *Manuscritos*, “a irracionalidade da coisa é a do objeto que não corresponde ao seu conceito”, assim, “a irracionalidade do discurso é, neste contexto, a de apreensão simplesmente empírica”, ou seja, o hegelianismo é associado “à especulação vazia e ao empirismo grosseiro” (idem, p348). No Marx dos *Manuscritos*, por sua vez, Fausto diz que, “com o tema da história como história de constituição do homem e com o reconhecimento de certa racionalidade da economia, Marx aceita regionalmente ... a sintaxe hegeliana” (idem, p350). Fausto interpreta então como Marx se apropria da sintaxe hegeliana.

Isso se faz pela posição da correspondência das duas “irracionalidades”, a do real e a do discurso: duas irracionalidades que se correspondam constituem uma racionalidade. *Adequação do intelecto (irracional) à coisa (irracional)*. Ao mesmo tempo a reabilitação da sintaxe hegeliana se faz descobrindo o verdadeiro caráter da história universal. Mas esta última operação tem, no plano do devir, o mesmo sentido. Assim: a lógica aparentemente pouco racional – para a antropologia filosófica, pelo menos – da *Fenomenologia do Espírito* aparece como um discurso racional sobre a história, porque a história até aqui, a *bisherige Geschichte*, é na realidade pré-história, história irracional porque “sem” sujeito (Fausto, 2015, p350).

O que tal racionalidade das irracionalidades teria a ver com a *abstração-Sujeito* e com a *contradição* da situação criada? Os *Manuscritos* de Marx contém dois movimentos: um é o de crítica da antropologia de Feuerbach a partir de Hegel; e o outro se inscreve na antropologia, porém, de um modo negativo. Como eles se encontram e ganham coerência é a questão que o nosso autor analisa em detalhes (idem, p311). De acordo com Fausto, “a crítica da antropologia feuerbachiana se faz pela introdução da ideia de que a história do homem não é uma verdadeira história, mas uma história *natural* do homem, uma gênese do homem” (idem). Desse maneira, Marx põe em cheque a antropologia de Feuerbach. Como argumenta Fausto,

Se se afirma que a história não é mais do que pré-história do homem, o homem não está lá: perde-se então o direito de falar do homem, senão como pressuposição. Tal é a contradição dos *Manuscritos*. Contradição que o texto resolve, ou pretende resolver pela antropologia negativa. O homem, que a ideia de pré-história reduz a uma pressuposição, é *posto* como homem “negado”. Com isso, os *Manuscritos* fixam (e portanto negam, em certo sentido) o movimento que acabo de descrever: a “negação” do homem se torna posição do homem “negado” (idem, p312).

Fausto explica que o resultado não é que o homem se torne um fundamento “negado”, uma negação do fundamento, mas que o fundamento é o homem “negado”. Assim, a negação do homem afeta o conteúdo do fundamento, mas não afeta o ato de fundação. Isso significa “passar da negação do *homem* à *negação* do homem”, ou seja, “deslocar a negação do conteúdo do fundamento ao fundamento como forma”. Segundo Fausto, “os Manuscritos pressupõem essa operação: ela está “lá” enquanto leitura da história do homem como pré-história do homem, embora ela seja “negada” por uma antropologia negativa” (idem, p312).
Repetindo Marx,

Mas na medida em que Hegel concebeu a negação da negação – conforme o aspecto positivo que reside nela, como o aspecto único e verdadeiro e conforme o aspecto negativo que reside nela, como o ato único e verdadeiro e como o ato de autoconfirmação de todo ser –, ele apenas descobriu a expressão *abstrata, lógica, especulativa* para o movimento da história, que **ainda não é a história real do homem enquanto um sujeito pressuposto**, mas antes *ato de criação, história da origem* do homem (Marx, 2015a, p258, ênfase minha).

Fausto sustenta que a noção de ‘pré-história’ ou ‘história natural do homem’ está em Moses Hess, como já mencionado no início do capítulo. É ele que formula a distinção entre as duas histórias, que Marx parece adotar. Fausto transcreve Hess: “a história do nascimento da essência humana ou humanidade aparece inicialmente como autodestruição” (idem, p314), vale dizer, como negação. Como se pergunta Fausto, trataria-se “de uma “autodestruição” da essência humana ... ou da autodestruição de alguma coisa que representa a pré-história dessa essência?” (idem).

Em sua análise, Fausto reconstitui o caminho dos movimentos do jovem Marx até a abstração real do sujeito objetivo – a abstração-Sujeito – para explicar como Marx chega à contradição como princípio da essência dilacerada. Ao que nos interessa aqui, vamos apontar apenas um trecho que nos ajuda a compreender porque a essência alienada pode confirmar a essência humana. Em seu texto ‘A propósito da questão judaica’, Marx afirma que “*o Estado religioso plenamente realizado é o Estado sem religião*”, ou seja, sem uma religião particular. O Estado cristão *perfeito* é na verdade o Estado *ateu*, uma contradição constitutiva do Estado moderno, “um universal concreto, a abstração da religião realizada” (idem, p331). Quer dizer, “a posição da religião ... é a negação do Estado religioso (negação da verdadeira religiosidade do Estado e, portanto, imperfeição do Estado); a “negação” da religião – a religião reduzida a pressuposição – é a realização plena do Estado religioso” (idem, p332-33). Algo semelhante parece se dar com o *status* do homem em relação à sua essência nos *Manuscritos*. É como se:

“a posição do homem é a negação da Essência humana (negação da verdadeira humanidade da Essência e, portanto, imperfeição da Essência); a "negação" do homem – o homem reduzido a pressuposição – é a realização plena da Essência humana”. Parece ser desse modo contraditório que a negação do homem surja em Marx enquanto ‘princípio de dilaceramento do sujeito’. “A contradição do sujeito aparece como verdade porque o real é contraditório” (idem, p316). Fausto parece estar interpretando assim: se o sujeito objetivo da propriedade privada não é o homem, é a sua negação, ainda assim é o princípio da essência contraditória do homem – a sua essência alienada, como negação de si mesmo – que compõe a essência humana, caracterizando-a exatamente como contraditória, dilacerada. “*Se a não essência se tornou essência no objeto, o discurso da não essência é o discurso da essência*” (idem, p317). E – mais importante – é uma essência em que o homem ainda não é sujeito. É como se “*a Essência humana plenamente realizada fosse a Essência sem sujeito humano*”. Mas por que? Porque o homem não está posto, ele está apenas pressuposto, e como tal (ainda) não é sujeito de sua história. A essência do homem ainda está em gênese na história *natural* do homem, enquanto pré-história da humanidade, que ainda deverá chegar ao verdadeiro homem no comunismo, quando a alienação for superada.

Em suma, como sugerido por Fausto, se esse possível universo de interpretação das pressuposições de Marx estiver correto, é perfeitamente possível entender porque a essência alienada pode afirmar a essência humana, bem como o problema seguinte, qual seja, o da necessidade histórica da essência alienada.

Por que a alienação é historicamente necessária?

Marx frisa a necessidade histórica da propriedade privada e da própria alienação no caminho da superação da alienação, quando, no texto *Propriedade Privada e Comunismo* (Marx, 2015a, p231-p252), discorre sobre o movimento recíproco dos homens em sua autoprodução, “o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem; bem como o objeto ... é, ao mesmo tempo, sua própria existência para o outro homem” (idem, p237), e afirma que

Tanto o material do trabalho quanto o homem como sujeito são, no entanto, o ponto de partida e o resultado do movimento (e *a necessidade* histórica da propriedade privada consiste exatamente no fato de que eles devem ser esse *ponto de partida*) (idem, p238).

Marx afirma ainda que “o caráter *social* é o caráter geral de todo o movimento; *tal como* a sociedade produz o homem enquanto homem, assim ela é produzida por ele” (idem), e completa

A essência *humana* natural só existe 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 é fundamento de sua própria existência *humana*, bem como elemento vital da realidade humana. Só aqui a sua existência *natural* é para ele sua existência *humana*, e a natureza tornou-se humana para ele. Logo, a *sociedade* é plena unidade essencial do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo realizado da natureza (idem, p238).

Basicamente, Marx argumenta que a ‘reciprocidade social’ constitui a espécie humana. O homem existe como espécie genérica em que seus membros “se fazem” reciprocamente, se constituem, se apoiam, se produzem e se atendem uns aos outros. Mas o que isso tem a ver com a necessidade histórica da propriedade privada e do trabalho alienado? A pista surge quando Marx afirma que

A essência humana teria de ser reduzida a esta absoluta miséria para que pudesse tirar de si a sua riqueza interior (idem, p242).

Contudo, a dúvida persiste: por que *teria de ser reduzida à miséria* para pudesse tirar de si a sua riqueza interior? Não é evidente a razão disso. Uma possível resposta aparece na seguinte passagem:

O homem cheio de preocupações, necessitado, não tem *sentido* algum para o espetáculo mais belo; o mercador de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza própria do mineral; ... então, a objetivação da essência humana [alienação], tanto do ponto de vista teórico quanto do prático, é necessária tanto para tornar *humanos* os *sentidos* do homem como para atribuir *sentido humano* correspondente a toda riqueza do ser humano e natural (idem, p245).

É possível interpretar da seguinte maneira: Marx parece sugerir que o aperfeiçoamento da produção (indústria) e do consumo (fruição) somente poderia ser realizado, inicialmente, como *objetivação alienada* da natureza humana. Por isso, a propriedade privada e a alienação, desde as suas formas antigas até a capitalista, seriam historicamente necessários. Só por meio deles, parece argumentar Marx, através do movimento necessário da riqueza e da miséria, material e espiritual, a sociedade que emergirá produzirá o homem na riqueza total de sua essência.

Tal como a sociedade que se forma encontra todo o material para essa *formação* no movimento da *propriedade privada* e de sua riqueza, de sua miséria – ou da riqueza e da pobreza material e espiritual –, assim, a sociedade *formada* produz como sua realidade constante o homem nesta plena riqueza de seu ser, o homem *completo e profundamente desenvolvido* (idem, p111).

Marx parece sugerir, portanto, que a essência humana só poderia se manifestar para poucos, inicialmente, e de maneira parcial e alienada. Assim, na pré-história, a produção e o consumo não poderiam ser para todos. Porém, o movimento histórico necessário e inevitável da propriedade privada, trabalho alienado e valorização do capital terminaria desenvolvendo as forças essenciais humanas, ainda que inicialmente de maneira excludente e alienada. Logo, a forma alienada do *desenvolvimento* humano é historicamente necessária porque seria uma condição indispensável para a sua posterior ampliação para todos os homens.

De forma clara e cristalina, nos dois problemas analisados acima, aparece o papel do negativo como princípio motor da pré-história humana, que Marx se apropria à sua maneira da dialética hegeliana, e, ao contrário de Feuerbach, não a abandona. Ou seja, é o papel da negatividade da atividade do homem, a negação do homem – sujeito pressuposto –, em seu movimento necessário, o da pré-história do homem até a sua verdadeira história, que deverá ao fim produzir o “homem na riqueza total de sua essência”. Enfim, a condição alienada é imprescindível porque é preciso superar, inicialmente, a sujeição do homem à natureza, bem como as amarras sociais tradicionais, sujeições que bloqueiam o desenvolvimento pleno da essência humana. Uma evidência dessa assunção é que Marx vê a história da indústria como um “livro *aberto das forças humanas essenciais*” (idem, p246). Marx sustenta que apenas com o desenvolvimento pleno da indústria capitalista as forças essenciais humanas podem se libertar de todas as relações sociais tradicionais da história humana e, portanto, propiciar as condições necessárias para a superação plena da alienação.

Para concluir, é perceptível que a questão da necessidade histórica da alienação, assim como o problema de fundamentação da origem e da reprodução da alienação, como analisado com Elbe, ambas as dificuldades parecem estar ligadas ao modelo que Marx assume para explicar a alienação, decorrente de sua crítica a Hegel e, particularmente, de sua solução peculiar, em que Marx parece juntar os primeiro e segundo momentos e/ou combinar aspectos dos pensamentos puro e objetivo, da dialética de Hegel. Recordando com Arndt, o método dialético de Hegel não reivindica ser um método para apreender um objeto particular, por exemplo, a economia capitalista. Se Arndt está correto, isso quer dizer que a estrutura do pensamento puro da ideia absoluta não é a mesma que a estrutura da realidade abaixo do nível do espírito absoluto, e, portanto, o método dialético de Hegel não prescreve a lógica de um pensamento ou ação em relação a um objeto particular. Assim, pode-se levantar a seguinte indagação: o “método empírico” de Marx nos *Manuscritos* não seria, na verdade, orientado e

determinado desde o início pela lógica do pensamento puro da dialética de Hegel, de modo particular, as determinações de reflexão da lógica da essência e a estrutura lógica da atividade como negatividade? Se este é realmente o caso, será que Marx não estaria incorrendo no mesmo erro de que acusa Hegel, o de analisar o material empírico sob um viés idealista? Se correta a indagação, torna-se possível explicar alguns dos problemas vistos acima. Para Marx, o ser genérico do homem já porta em si a negatividade como parte de sua essência humana – em suas forças essenciais humanas – que se realizam historicamente. E, dessa maneira, não causa surpresa alguma que a essência alienada possa confirmar a essência do homem, e que a alienação seja, portanto, historicamente necessária. São as consequências do modelo adotado por Marx.

Por último, enfim, é importante apontar que esse modelo de Marx pode também trazer dificuldades para explicar a segunda transição, a superação da alienação. Primeiro, será que o homem e o seu trabalho, como teorizados por Marx nos *Manuscritos*, sejam apenas a negação do homem e de seu trabalho – trabalho alienado? Não existiriam nos *Manuscritos* um homem e um trabalho *positivos*, ainda que pressupostos? Segundo, pelo modelo de Marx para explicar a gênese da propriedade privada como contradição entre capital e trabalho, como exposta por Bavaresco e colaboradores, a dissolução da contradição entre trabalho e capital é, também, “a contradição do trabalho alienado consigo mesmo”. Se o homem alienado se torna consciente de sua alienação, ele não poderia permanecer alienado. A dissolução da contradição estaria posta em movimento, necessariamente, por meio da consciência da alienação, na medida em que é *consciência da contradição*, de acordo com o modelo empregado por Marx. Porém, isso levanta uma questão prática: é possível os trabalhadores se conscientizarem de sua alienação e agirem, de acordo com a solução de Marx, para superarem a sua alienação e a sociedade capitalista? Essas e outras questões serão examinadas no próximo capítulo, e relacionadas com o problema da justificação da essência humana (Brudney, 1988), e com a controvérsia sobre a existência ou não de um ‘conceito positivo’ de trabalho em Marx.

3. Segunda Transição: a Superação da Alienação

Examinaremos neste capítulo como Marx dos *Manuscritos* concebe a transição oposta, a da essência alienada para a essência emancipada. Retomaremos alguns pontos da crítica de Marx à dialética de Hegel para compreender a solução de Marx na superação da alienação.

No texto *Propriedade Privada e Comunismo* (Marx, 2015a, p231-252), Marx diz que “a superação da autoalienação percorre o mesmo caminho que a autoalienação” (idem, p231), cuja superação compõe as formas ou passos do comunismo na superação da alienação. Ao que tudo indica, para Marx, o caminho da autoalienação são os quatro passos ou determinações da alienação no trabalho, mais o quinto, o passo da alienação geral, tal como sugerido por Elbe (2015a, p22), enquanto extensão da alienação ‘típica’ do homem no trabalho para a alienação ‘geral’ do homem na sociedade, conforme resumidos na Tabela 2 com a sequência das perdas da alienação e suas consequências, em cada passo.

Alienação	Perda	Consequência
1º passo	Produto	Perda total do produto do trabalho
2º passo	Atividade	Perda parcial da atividade vital
3º passo	Essência humana	Redução da atividade vital para atividade de subsistência
4º passo	Homem no trabalho	Transformação do homem em ser desigual no trabalho de produção (trabalhador subjugado pelo capitalista – relação de dominação)
5º passo	Homem na sociedade	Transformação do homem em seres desiguais em todas atividades da sociedade (relações de sujeição e dominação)

Tabela 2 – Sequência de perdas e consequências nos 5 passos da alienação

Resumindo a leitura crítica de Hegel por Marx, bem como a sua solução para superar a alienação, como analisada no Capítulo 2, Marx critica a dialética hegeliana por não considerar a efetividade sensível a partir da situação concreta do homem alienado como momento que deve ser suprassumido, efetivamente, na superação dialética da alienação. Identificamos que, na interpretação de Marx, uma das razões de sua crítica está na conexão distinta da oposição entre autoconsciência e essência humana, ou seja, no que se opõe na suprassunção da essência humana alienada e, por consequência, no resultado distinto da suprassunção da alienação. Aos olhos de Marx, Hegel prioriza a atividade pura da autoconsciência, a do pensamento puro abstrato, o qual *possui* forças essenciais, implicando como resultado que a alienação em Hegel não expressa a verdadeira alienação da essência humana e, portanto, que ela não é superada de

fato. Por seu turno, Marx afirma priorizar a essência humana, a qual *possui* a qualidade de autoconsciência, disto gerando a sua formulação de suprassunção da alienação enquanto união ou reconciliação entre as consciências sensível e abstrata. A partir desta formulação particular do que se opõe – a autoconsciência objetivada opondo-se à essência humana, Marx defende que é a autoconsciência objetivada – a alienada – que precisa ser de fato suprassumida e integralmente reconciliada com a essência humana, só assim permitindo a superação da alienação humana e, portanto, da cisão entre homem e natureza.

Com essa solução geral em vista, na Seção 3.1, apresentaremos como Marx expõe e explica a transição oposta nos cinco passos da superação da alienação, conforme descritos no texto *Propriedade Privada e Comunismo* (Marx, 2015a, p231-252), que também parecem ser delineados a partir de uma homologia entre estes cinco passos e a sua solução dialética materialista – como união entre a apropriação da efetividade sensível (prática) e a apropriação da autoconfirmação da consciência abstrata (teórica) – na autoprodução do mundo material e espiritual do homem. Identificaremos, com o auxílio de Brudney (1998), os problemas que a solução de Marx termina gerando para a superação da alienação, examinando as “ilusões” de Marx, na Seção 3.3, a partir de sua crítica às “ilusões” da dialética de Hegel. Antes, na Seção 3.2, examinaremos o que parece ser um exemplo de transição, de Marx, em seu texto *Renda da Terra* (Marx, 2015a, p167-188), permitindo se ter uma ideia, até certo ponto, do que Marx parece entender por ‘superação da alienação’.

3.1 Cinco passos da superação da alienação

O que chama atenção, inicialmente, é que os cinco passos da superação da alienação no texto *Propriedade Privada e Comunismo* não percorre “o mesmo caminho” dos passos da autoalienação, como afirma Marx no início. Para orientar a análise aqui realizada apresenta-se, na Tabela 3, um resumo preliminar dos cinco passos da superação, que serão examinados em detalhes ao longo da seção, confrontando-os com a solução geral de Marx para superação da alienação.

Uma rápida comparação entre as Tabela 2 e Tabela 3 permite constatar as diferenças. O produto do trabalho por exemplo, está com certeza contido no objeto reapropriado pelo trabalhador, o que inclui também a atividade de seu trabalho, igualmente reapropriada. Assim, no primeiro passo, ocorre a reapropriação do objeto do trabalho – recursos, meios, produtos e atividades de produção do trabalhador. O segundo passo da superação, porém, é inexistente nos passos da alienação, e não sabemos o que exatamente é reapropriado neste segundo passo,

Marx não é claro a respeito. Além disso, se há correspondência no terceiro passo – perda e recuperação da essência humana – a reapropriação desta necessita da efetivação do quarto e quinto passos para poder ocorrer, ou seja, os passos da reapropriação da ‘necessidade e fruição’ e do ‘vir-a-ser do homem’ parecem estar incorporados no passo da reapropriação da essência humana, logo, não parecem constituir passos posteriores, parecem apenas enfatizar dois aspectos significativos e complementares da reapropriação da essência humana.

Superação	Ação e efeito	Reapropriação
1º passo	Universalização da propriedade privada, porém ainda sem sua efetiva superação	Objeto do trabalho
2º passo	Supressão do Estado, porém ainda com a propriedade privada como essência alienada do homem	Poder político??
3º passo	Recuperação da atividade vital com o retorno total do homem para si livre e consciente	Essência humana
4º passo	Reconciliação entre ser sensível e consciência abstrata como homem total	Necessidade e fruição
5º passo	Recuperação do vir-a-ser do homem enquanto ser genérico, ser social livre e consciente, integrado à natureza e transformador de seu mundo	Vir-a-ser do homem

Tabela 3 – Sequência da ação e efeito e da reapropriação nos 5 passos da superação da alienação

Observa-se também que, ao formular sua concepção de superação do trabalho alienado e da propriedade privada, Marx está mais preocupado com a definição e os significados da superação da alienação, do que com algum modo particular com que os trabalhadores irão conquistar o comunismo e organizar a nova sociedade. Como constata Löwy, “os *Manuscritos* praticamente não se ocupam do problema das relações entre os operários e o comunismo nem do problema da revolução emancipadora” (Löwy, 2012, p127)

Marx afirma que, na via da superação, “primeiro, a *propriedade privada* é considerada apenas pelo seu **lado objetivo** – mas, contudo, o trabalho como a sua essência” (Marx, 2015a, p231, ênfase minha). Afirma ainda que a forma de existência da propriedade privada é o capital “que “como tal” há de ser suprimido (Proudhon)” (idem). Como sabemos, o comunismo e o socialismo, bem como as suas ideias e propostas de mudança, já existiam e eram debatidas na época de Marx. Ele se posiciona frente a elas, criticando os socialistas de sua época, como Proudhon, Saint-Simon e Fourier. Por exemplo, para Fourier, é o modo particular do trabalho – parcelado e não livre – a fonte da nocividade da propriedade privada e da sua existência alienada no homem (idem). Se Marx concorda em parte com sua crítica, ele o censura por considerar, assim como os fisiocratas, que o trabalho na agricultura é o trabalho

por excelência; assim como também condena Saint-Simon por considerar o trabalho industrial como a essência do trabalho humano (idem).

Primeiro passo

Conforme Marx, o primeiro passo do comunismo é a universalização da propriedade privada, passo este que define a propriedade privada do comunismo em oposição à do capitalismo. “O *comunismo* é a expressão positiva da propriedade privada abolida, e em primeiro lugar a propriedade privada *geral*” (idem, p232). Para aboli-la, é preciso primeiro ampliar a sua extensão para todos os trabalhadores e, apenas posteriormente, abolir de fato a propriedade privada. Pode parecer contraintuitivo a primeira vista, porém, é preciso lembrar que a solução geral de Marx se fundamenta na crítica à dialética hegeliana, qual seja, a de que a conciliação do homem com a sua essência passa necessariamente pela reapropriação dos objetos alienados de sua natureza, e isto significa a reapropriação do objeto de seu trabalho. Logo, a universalização da propriedade privada significa a reapropriação do objeto alienado no trabalho, uma vez que, com essa reapropriação, ele poderá ser reintegrado ao homem.

Marx sustenta, porém, que a mera reapropriação do objeto, embora fundamental, não o reintegra automaticamente ao homem. É preciso frisar que, na solução de Marx, o terceiro momento da dialética (negação da negação) deve unir a suprassunção abstrata com a superação sensível, a da efetividade da existência sensível, do segundo momento da dialética (primeira negação). A crítica de Marx ao pensamento abstrato autonomizado de Hegel, que não supera de fato a alienação da efetividade sensível, agora se inverte. Se não é possível superar a alienação apenas pelo pensar abstrato, igualmente não é possível superá-la unicamente com a reapropriação do objeto de trabalho. Neste caso, segundo Marx, a reapropriação do objeto ocorre de maneira incompleta e, por conseguinte, o primeiro passo do comunismo ainda é “rude e irrefletido”. Em outras palavras, no primeiro passo do comunismo, os trabalhadores se apropriam de seus objetos efetivos de produção, porém sem ainda integrá-los – positivamente, como Marx enfatiza – à sua essência humana, ainda estão a meio caminho para a superação da alienação, por assim dizer. Daí a crítica de Marx ao comunismo rude, tosco e incompleto, que, de acordo com Löwy, seria o de Babeuf, um jornalista e ativista que participou da Revolução Francesa de 1789. “Essa crítica, que segundo toda a probabilidade é dirigida ao babouvismo, permanecerá na obra futura de Marx: de *A Sagrada Família* ao *Manifesto [Comunista]*, o comunismo de Babeuf sempre será caracterizado como “grosseiro” ” (Löwy, 2012, p123).

Como diz Marx, ao apreender a relação da propriedade privada em sua universalidade, o comunismo é “apenas uma generalização e aperfeiçoamento dela mesma” (Marx, 2015a, p232), em sua primeira forma. Qual? A da propriedade privada capitalista.

Assim, para o trabalhador,

O domínio da propriedade *material* é tão grande frente a ele que ele quer aniquilar *tudo* o que não pode ser possuído como *propriedade privada* por todos; ele quer fazer abstração do talento de um modo *violento*, etc; a posse imediata, física, lhe vale como única objetivo da vida e da existência (Marx, 2015a, p232).

Isto tem consequência, segundo Marx. “A determinação de *trabalhador* [assalariado e alienado] não é superada, mas estendida a todos os homens” (idem, p232). Isto é, embora o trabalhador se aproprie formalmente da produção, ele ainda não é proprietário efetivo dela, ele ainda não age efetivamente como proprietário de sua produção e de sua vida, ainda encontra-se aprisionado na alienação de sua natureza humana, “a relação da propriedade privada permanece sendo a relação da comunidade com o mundo das coisas”, ainda alienadas do homem. O exemplo de Marx, de contraposição entre a propriedade privada universalizada e a propriedade privada capitalista, é a ideia da ‘comunidade das mulheres’, em que “o *casamento* (que, de fato, é uma *forma de propriedade privada exclusiva*) é contraposto à *comunidade de mulheres*, no qual ... a mulher vem a ser uma propriedade *coletiva e comum*”, concluindo que “essa ideia da *comunidade de mulheres* é o segredo anunciado deste comunismo ainda inteiramente tosco e irrefletido” (idem, p233).

É crucial perceber aqui que, pela solução de Marx, falta ainda a suprassunção abstrata do terceiro momento. Isso se evidencia quando Marx diz que “quão pouco esta superação da propriedade privada é uma apropriação real prova-o precisamente a negação abstrata do mundo inteiro da cultura e da civilização”, concluindo que o “retorno à simplicidade *não natural* ... do ser humano *pobre* e sem necessidades ... não superou a propriedade privada”, ainda está preso a ela. Da mesma forma com que Marx já se manifestara em sua crítica a Proudhon¹⁷, “a comunidade é apenas uma comunidade do *trabalho* e da igualdade do *salário* que o capital coletivo, a *comunidade* enquanto capitalista geral, paga” (idem, p233-34)¹⁸.

17 Como visto no Capítulo 1, ‘Não é possível fazer uma crítica consequente à propriedade privada e, ao mesmo tempo, defender uma “violenta elevação do salário”, ou uma “igualdade de salários, como quer Proudhon”, na medida em que uma ou outra alternativa “transforma somente a relação do trabalhador contemporâneo com o seu trabalho na relação de todos os homens com o trabalho. A sociedade é, no caso, compreendida como um capitalista abstrato” (idem, p207)’.

18 Divagando de forma especulativa: e se o Estado tomado, digamos, pelos representantes dos trabalhadores em “seu” partido comunista, se apropriasse e gerisse o capital comunitário dos trabalhadores, ainda assalariados e alienados? Não estaríamos testemunhado um Marx visionário

Mas por que a universalização da propriedade privada não é capaz por si só de superar a alienação? Se Marx nos *Manuscritos* discorre pouco sobre a questão, em seus *Cadernos de Paris* (Marx, 2015b), ele parece esclarecê-la em parte, relacionando-a com o ato de troca, a sua abstração e, por fim, a sua indiferença, como vimos no Capítulo 2.

Resumindo, Marx contrapõe a propriedade privada *capitalista* à propriedade privada *peçoal*, a primeira como uma abstração da segunda, em sua indiferença. Marx associa a propriedade privada *peçoal* à sensibilidade material e espiritual humana como sensibilidade *peçoal* e *interna* ao trabalhador emancipado; e a propriedade privada *capitalista* à indiferença impessoal, exteriorizada e externa ao trabalhador alienado. Logo, a abstração da propriedade privada manifesta a indiferença do homem em relação ao produto do trabalho, ao próprio trabalho e aos outros homens. O objeto do trabalho não é mais pessoal e outros homens se tornam meios para aquisição de produtos, uma vez que o intercâmbio comercial opõe-se ao movimento social *humano* e, ao efetivá-lo, o objeto perde a sua significação de propriedade *peçoal*. Quer dizer, no processo de alienação da sociedade, a troca *concreta* e *peçoal* é substituída pela troca *abstrata* e *impessoal*, que se torna uma função do dinheiro, enquanto abstração do ato de intercâmbio, resultando em “uma coisa material, externa ao homem”. Marx relaciona a abstração da troca comercial com a alienação da propriedade privada quando a propriedade pessoal do trabalhador passa a ser possuída “pelo outro” capitalista; e a troca comercial com a necessidade de “um objeto que me parece ser necessário para completar a minha existência e realizar o meu ser”; em que o trabalho de fonte de subsistência direta se torna fonte de aquisição de produtos, os quais são produzidos como valor de troca, “não mais por causa de sua relação imediata e pessoal com o produtor”. Desse modo, produz-se “um objeto na *indiferença total*”. Em síntese, “a separação entre a produção e o consumo, entre atividade e o espírito ... é a separação do trabalho em relação a seu objeto e em relação a si mesmo enquanto espírito” e, assim, “todas essas separações fazem com que a alienação de si se manifeste como tal sob o aspecto da alienação de todos em relação a todos” e, por fim, “o dinheiro encarna a indiferença total sobre o homem” (idem, p215).

Mas afinal, o que falta ainda para tornar efetiva, segundo Marx, a sua solução, a da reapropriação do objeto? Pelo que indica o seu texto, falta a universalização da propriedade privada, como primeiro passo do comunismo, que precisa ainda recuperar os significados, os

que, mesmo sem querer, pressagia as primeiras experiências do socialismo real na ex-URSS, países do leste europeu, Cuba, etc? A “previsão”, evidentemente especulativa, se afigura com incrível mas indisfarçável nitidez quando Marx diz que “a primeira supressão positiva da propriedade privada, o comunismo rude, é portanto, apenas a forma fenomênica da infâmia da propriedade privada que quer se assentar como a coletividade positiva” (idem, p235).

sentidos do objeto do trabalho, como propriedade *pessoal*, de modo que o homem, uma vez de posse do trabalho, passe a ter o objeto de produção enquanto objeto *pessoal*, como encarnação interna e efetiva de sua atividade vital como ser genérico. Desse modo, a reconciliação entre o homem e a natureza, cindidos pela abstração e alienação do objeto do homem, precisa não só da reapropriação do objeto *sensível* do trabalho mas também, de modo fundamental, da reapropriação do objeto *espiritual* “do mundo inteiro da cultura e da civilização”.

Segundo passo

Antes de aprofundar a sua solução, Marx descreve sumariamente o segundo passo ou forma do comunismo, sem mais explicações ou justificativas, tecendo em seguida um balanço inicial dos dois passos iniciais. A segunda forma ou passo é o comunismo como supressão do Estado, “ainda de natureza política, democrático ou despótico ... ainda incompleto ... com a essência afetada pela propriedade privada” (Marx, 2015a, p235), ou seja, pela alienação do ser humano.

Assim,

Em ambas as formas, o comunismo já se conhece como reintegração ou retorno do homem a si, como superação da autoalienação humana, mas na medida em que ele ainda não apreendeu a essência positiva da propriedade privada, tampouco compreendeu a natureza *humana* da necessidade, ele ainda é prisioneiro dela e está infectado por ela. De fato, ele apreendeu o seu conceito, mas ainda não a sua essência (Marx, 2015a, p235).

Recapitulando, o primeiro passo é o do comunismo tosco e incompleto, como visto no início. Já o segundo é o do comunismo em sua forma política, como aniquilação do Estado, igualmente incompleto, ainda com a essência afetada pela propriedade privada e a alienação do homem. É apenas a partir do terceiro passo que o comunismo começa, digamos assim, a “se completar”.

Terceiro passo

O terceiro passo é o do “*comunismo como superação positiva da propriedade privada, enquanto autoalienação humana e, por isso, como apropriação real da essência humana, pelo e para o homem*” (idem, p235). É a definição de Marx mais conhecida de comunismo. Löwy, por exemplo, a aponta como a que Marx entende por ‘comunismo’, antes de amadurecê-lo em suas obras posteriores (Löwy, 2013, p125).

[Comunismo] é a *verdadeira* solução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem, a verdadeira solução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e confirmação de si, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. Ele é o enigma resolvido da história e se conhece como sendo esta solução (Marx, 2015a, p236).

Esse terceiro passo do comunismo na superação da alienação abre, porém, a questão do que significaria a reapropriação *integral* do objeto ao homem, que eliminaria a cisão entre ele e a natureza. Desta e de outras questões. O que Marx quer dizer com a “superação *positiva* da *propriedade privada*, enquanto *autoalienação humana*”? Por que o comunismo é a solução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e confirmação de si, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero? Por que é a solução do antagonismo entre o homem e a natureza, e entre os próprios homens? Marx responde sinteticamente: trata-se do “retorno **total** do homem para si, consciente e no interior de toda riqueza do desenvolvimento histórico, como um homem *social*, ou seja, humano” (idem, p235-36, ênfase minha). Os dois últimos passos ajudam a esclarecer o significado de homem *total*.

Quarto passo

No quarto passo da superação da alienação, Marx explica que o homem ainda precisa apreender a natureza *humana* da ‘necessidade’, assim como toda a extensão da natureza *humana* da ‘fruição’. Desse modo, “a superação positiva da propriedade privada, isto é, a apropriação *sensível* da essência e da vida humanas, do homem objetivo, da *obra* para e pelo homem, não é para ser concebida apenas no sentido de fruição *imediate*, unilateral, não apenas no sentido de *posse*, no sentido do *ter*”, como Marx reprova no comunismo rude. Mas antes, “o homem apropria-se de sua essência universal de modo universal, logo como um homem total” (idem, p241). Em outros termos, a *necessidade* e a *fruição* perdem assim a sua natureza *egoísta* e a natureza perde a sua mera *utilidade* na medida em que o uso se torna uso *humano* (idem, p242-3), isto é, perde seu caráter individualista e excludente, e por aí readquirindo a natureza comunitária e social, própria da essência humana; ao mesmo tempo em que a natureza também perde o seu caráter de utilidade alienada, a ser extraída e usada de forma igualmente individualista e excludente.

Comparando a fruição no comunismo com a fruição no capitalismo, Marx diz que, “no lugar de *todos* os sentidos físicos e mentais entrou, portanto, a simples alienação de *todos* esses sentidos, o sentido do *ter*” (idem, p242). No comunismo, ao contrário, a abolição da propriedade privada significa “a completa *emancipação* de todos os sentidos e qualidades

humanos”, tornando-se verdadeiramente humanos, tanto de forma objetiva como subjetiva. Assim, “o olho se torna olho humano, o seu objeto se torna objeto social, humano” (idem, p242). Marx conclui que, “por isso, os sentidos se tornam em sua prática imediatamente teóricos”. Embora já evidente para o leitor, chamo atenção, mais uma vez, para a união entre o segundo e o terceiro momentos na solução dialética de Marx: a práxis é concebida como a necessária união entre as reapropriações da objetividade sensível (efetividade prática), e da subjetividade abstrata (autoconfirmação teórica da efetividade prática), que se complementam dialeticamente na superação da alienação.

Quinto passo

Finalmente, o quinto e último passo na superação da alienação é, segundo Marx, o do comunismo concebido como “ser-por-si-mesmo da natureza e do homem” (idem, p250), ou seja, do vir a ser da natureza, da Terra, como um processo de auto-engendramento, de geração espontânea da vida, e como processo de auto-engendramento do homem mediante o trabalho humano sobre a natureza (idem, p249-p252). Afirma Marx, sinteticamente: “para o homem socialista, *toda assim chamada história do mundo* nada mais é do que a geração do homem por meio do trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para o homem” (idem, p251-2). Desse modo, para Marx, a pergunta sobre um ser estranho (Deus), acima da natureza e do homem é “a confissão da inessencialidade da natureza e do homem” (idem). De acordo com Marx, o socialismo não precisa mais da mediação de Deus.

[Socialismo] parte da *consciência teórica e praticamente sensível* do homem e da natureza como consciência da essência. Ele é a *autoconsciência positiva* do homem não mais mediada pela superação da religião, assim como a *vida real* positiva, não mais mediada pela superação da propriedade privada, o comunismo (Marx, 2015a, p252).

Em síntese, no comunismo, o homem total – enquanto ser-por-si-mesmo – se põe na posição e assume de fato o papel de autoconstrutor de seu próprio mundo através do trabalho.

Desses cinco passos, poderíamos interpretar os dois primeiros passos, os incompletos, como se fossem a primeira fase, ou etapa inicial, da superação da alienação, e os três últimos passos como a segunda fase, que a completariam. Embora Marx não os descreva como uma sequência – está mais preocupado com os significados da superação da alienação – ainda assim me parece proveitoso interpretar a reapropriação total do objeto como significando que o objeto é reapropriado objetivamente (1ª etapa) e subjetivamente (2ª etapa). Logo, para que a

reapropriação *realmente* se complete é necessário que também se efetive o lado *subjetivo* da reapropriação do objeto pelo homem.

Entretanto, de acordo com Brudney, Marx não detém recursos e meios convincentes para justificar a sua concepção da essência humana, sobretudo a sua restauração através da reapropriação do objeto. Brudney contesta os argumentos que Marx apresenta para comprovar a sua ideia de essência humana em que, de acordo com Brudney, o trabalho como atividade produtiva livre e consciente é concebido como autorrealização do homem (Brudney, 1998).

3.2 Problema da justificação

Brudney investiga a *ignorância dos trabalhadores* sobre a sua verdadeira essência humana em seu livro *Marx's Attempts to leave Philosophy* (Brudney, 1998). Para isso, o autor diferencia a alienação em duas formas: uma psicológica ou subjetiva, e a outra concreta ou objetiva (*state of affairs*), e afirma que, para Marx, “a alienação objetiva é mais básica que a alienação subjetiva” (idem), tal como observado por Leopold (2018, p18) e mencionado na Introdução.

Na condição concreta da alienação objetiva, os trabalhadores não se relacionam com a sua atividade e o mundo externo – sua relação com o trabalho e seu objeto – como atividade de autorrealização, apenas na sua dimensão reduzida de atividade instrumental de subsistência (idem, p196).

Como Brudney aponta,

Marx acredita que, no decurso de sustentar a sobrevivência da humanidade e o desenvolvimento material, o trabalho de transformar a natureza é como os seres humanos realizam a sua natureza enquanto seres humanos, mas que no capitalismo o trabalho se torna meramente em um meio de sobrevivência física (idem, 195).

Brudney observa que seriam apenas artistas, cientistas e filósofos que poderiam ter alguma possibilidade de autorrealização na sociedade capitalista. Para averiguar sobre tal possibilidade, Brudney descreve e classifica as atividades em quatro tipos, assim resumidos (idem, p195):

- (1) O homem trabalha sobre o mundo natural e o transforma ao realizá-lo;
- (2) O trabalho é a atividade de autorrealização humana, pela qual o homem realiza a sua natureza, ou seja, realiza os *poderes essenciais* do homem;
- (3) A natureza é transformada pelo homem; muitos de seus objetos são produtos humanos;

(4) Muitos objetos da transformação da natureza são fruto da atividade de autorrealização do homem, de realização dos poderes essenciais do homem;

Segundo Brudney, a possibilidade de autorrealização somente ocorreria se se pudesse juntar (1) com (2), e também (3) com (4). O problema é que o trabalhador não se relaciona com seu trabalho enquanto atividade de autorrealização humana, apenas como meio de obter dinheiro. Para que possa considerá-lo como autorrealização, as atividades (1) e (3) têm de ser vistas como não triviais. Ambas são verdadeiras, não há dúvida, mas para Marx elas revelam algo mais profundo e não trivial.

O problema que Marx enfrenta não é que eles [resultados do trabalho humano] aparecem literalmente como outras coisa que são, mas que os trabalhadores – de fato, as pessoas em geral – relacionam com o fato de que tantos objetos em sua vida diária são o resultado do trabalho humano como alguma coisa que não mereça quase nenhum registro (Brudney, 1998, p197).

Por um lado, a atividade (1) – transformação do mundo pelo trabalho – e a atividade (3) – natureza humana dos produtos gerados – são vistas como óbvias e triviais pelas pessoas, isto é, como não importantes em qualquer aspecto mais profundo. Por outro lado, a atividade (2) – trabalho como atividade de autorrealização humana – e a atividade (4) – natureza como resultado da atividade de autorrealização humana – precisam apontar e revelar que (1) e (3) *não são* triviais. Ou seja, (1) e (3) em sua platitude “óbvia” esconderia, segundo Marx (e Bauer), uma realidade autônoma, uma “objetividade quimérica” que Bauer condena, como explica Brudney (idem, p197).

É por este motivo, segundo Brudney, que surge o problema da justificação da essência humana como autorrealização humana pela atividade do trabalho. Aprofundando o problema, Brudney distingue duas formas de ilusão: a objetiva, derivada das condições concretas do capitalismo; e a subjetiva ou psicológica, que poderia ser alterada individualmente. O ar que respiramos, por exemplo, parece homogêneo, não há como se saber diretamente pelos sentidos que o ar, na verdade, é constituído por pelo menos duas substâncias distintas na proporção aproximada de 21% de oxigênio e 78% de nitrogênio. Embora o ar seja na essência heterogêneo, objetivamente o vemos como homogêneo. É um exemplo de ilusão objetiva, pois é uma condição objetiva o fato de não percebermos que o ar é heterogêneo. Como exemplo de ilusão subjetiva, Brudney oferece o do crente em Deus, argumentando que subjetivamente ele pode mudar a sua crença, ele pode individualmente alterar a sua percepção sobre o mundo e a sua origem. O critério de distinção é se a crença perceptiva sobre algo poder ser alterada individualmente, ou não. Isto é, a linha que divide as duas ilusões, segundo

Brudney, é se é uma crença individual que pode ser individualmente alterada, ou se é uma crença coletiva e impossível de ser alterada individualmente – apenas coletiva e socialmente. Brudney concede que seu critério não é rigoroso, mas argumenta que ele permite focar nas condições objetivas para que possa haver a mudança de uma crença e, em particular, nas razões objetivas para que se possa realizar tal mudança: por exemplo, o que permitiria os trabalhadores passarem a ver o seu trabalho, não como sacrifício ou como meio de subsistência, mas como atividade de autorrealização? (idem, 199).

Resumindo, a questão da justificativa da essência humana, que Brudney contesta, é a seguinte: “O que poderia justificar que o trabalho é atividade de autorrealização humana?” (idem, p201). Quais as razões que o trabalhador teria para que pudesse alterar a sua crença sobre o trabalho, de maneira a enxergá-lo como atividade de autorrealização? Como justificar se, na prática, sob o capitalismo, o trabalhador não tenha como sentir ou assumir o trabalho enquanto atividade de autorrealização humana?

Problema da mudança de postura dos trabalhadores

Brudney examina os fins e as crenças dos comunistas – que eles deveriam ter – para superar a alienação no trabalho com o comunismo. De acordo com Brudney, para Marx, os fins e as crenças dos comunistas estão ligados à verdadeira essência humana. Isto é, no comunismo, o trabalho como atividade vital envolve, necessariamente, a produção para os outros, e de todos entre si, reciprocamente.

Nas palavras de Marx,

Suponhamos que produzíssemos como seres humanos – cada um de nós haveria se afirmado duplamente na sua produção: a si mesmo e ao outro. 1º) Na minha produção, eu realizaria a minha individualidade, a minha particularidade; experimentaria, trabalhando, o gozo de uma manifestação individual da minha vida e, contemplando o objeto, a alegria individual de reconhecer a minha responsabilidade como um poder real, concretamente sensível e indubitável. 2º) No teu gozo ou na tua utilização do meu produto, eu desfrutaria da alegria espiritual imediata, através do meu trabalho, de satisfazer a uma necessidade humana, de realizar a essência humana e de oferecer à necessidade de outro o seu objeto. 3º) Eu teria a consciência de servir como mediador entre ti e o gênero humano, de ser reconhecido por ti como um complemento do teu próprio ser e como uma parte necessária de ti mesmo, de ser aceito em teu espírito e em teu amor. 4º) Eu teria, em minhas manifestações individuais, a alegria de criar a manifestação de tua vida, ou seja, de realizar e afirmar, na minha atividade individual, a minha verdadeira essência humana, a minha sociabilidade humana ... Nossas produções seriam como que tantos espelhos que irradiariam a nossa essência entre nós. Nesta reciprocidade, o que seria realizado de minha parte sê-lo-ia também da tua parte (Marx, 2015b, p221-2).

Não seria possível, entretanto, que a interpretação de Marx dos *Cadernos de Paris* (2015b) fosse diferente da interpretação de Marx dos *Manuscritos* (2015a)? Não parece ser o caso quando vemos Marx dizer nos *Manuscritos* a mesma coisa com palavras diferentes, mas de modo mais sintético.

Sob o pressuposto da propriedade privada positivamente superada, o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem; bem como o objeto, que é a atividade direta de sua individualidade e é, ao mesmo tempo, sua própria existência para o outro homem, a existência deste e a existência deste para ele (Marx, 215a, p237).

Contestando a argumentação de Marx, porém, Brudney examina seis condições para que o trabalho pudesse se tornar efetivamente autorrealização do homem, as quais podem ser assim sintetizadas (Brudney, 1998, p203): cada pessoa deve enxergar o seu trabalho e o das outras – e assim, reciprocamente, para todas elas – como atividade pela qual cada pessoa assume sua natureza, individual e humana, como envolvendo crucialmente a produção de objetos para o uso das outras pessoas. Brudney questiona essa exigência ao apontar que cada pessoa pode assegurar o seu compromisso individual de produzir para as outras, porém, ela não tem como assegurar que as outras pessoas também o farão.

Como pondera Brudney,

Se me disponho a me realizar através do trabalho, preciso considerar que os outros membros da espécie humana consideram o meu trabalho como produção de objetos para o seu uso [... Mas] não tenho controle algum, nem em princípio nem na prática, sobre como os outros membros da espécie humana consideram o meu trabalho. E as instituições capitalistas, de acordo com Marx, tenderão a fazê-los a não considerar da tal maneira. Eles tenderão a ver o meu trabalho como alguma coisa que me envolvo puramente para ganhar dinheiro (Brudney, 1998, p203).

De acordo com Marx, o trabalho verdadeiramente *humano* envolve a produção para os outros. Se no capitalismo, “produzi para mim e não para ti, assim como tu produziste para ti e não para mim. O resultado da minha produção tem tão pouca relação contigo quanto o da tua produção tem diretamente para comigo” (Marx, 2015b, p217), portanto, “a meta de minha produção é acumular riqueza. A satisfação da necessidade dos outros é irrelevante” (Brudney, 1998, p202). Já no comunismo, “a minha individualidade particular, a minha vida individual, seria afirmada pelo trabalho. O trabalho seria, então, uma verdadeira propriedade, uma propriedade ativa” (Marx, 2015b, p222). Por que seria uma propriedade verdadeira e ativa? Porque é interna ao homem, é manifestação de sua essência genérica ativa em relação aos

demais homens. Logo, ‘verdadeira propriedade’ quer dizer, para Marx, que é fruto de uma exigência interna, pessoal do homem, direcionada aos demais. Em resumo, a exigência não é apenas individual, é coletiva e recíproca.

Brudney explica:

Por que eu não poderia considerar o [trabalho] que faço em tal espírito de vê-lo como realização da natureza de meu ser genérico? A resposta de Marx é que considerar o meu trabalho desta maneira seria falso, porque para que seja a realização de minha natureza humana isso depende não apenas de como eu considero, mas de como todos os outros consideram (Brudney, 1998, p202).

Portanto, basta que um trabalhador não veja o meu trabalho como autorrealização, que o considere simplesmente como meio para obter dinheiro, logo ele não reconhecera e sentiria o meu produto “como completando a sua natureza” e, assim, ele não teria realizado a sua natureza humana, uma vez que a confirmação, segundo Marx, precisa ser coletiva e recíproca. “O ponto é que, pela avaliação de Marx, somos dependentes entre si pra que o trabalho possa funcionar como nossa atividade de autorrealização”. De acordo com Brudney, “isso gera um problema intratável” (idem, p203). Para que Marx possa justificar a sua tese sobre a essência humana – trabalho enquanto autorrealização recíproca do homem – seria necessário que os trabalhadores comunistas fossem *transparentes* uns com os outros, porém, repetindo, “eu não tenho controle sobre os outros ... nem em princípio nem na prática, sobre como os outros membros da espécie humana consideram o meu trabalho” (Brudney, 1998, p203).

Brudney aponta dois pressupostos da justificativa da essência humana de Marx que lhe trazem dificuldades. Primeiro, o homem como ser genérico envolve uma identificação forte do homem individual com seu ser genérico. Isso significa que o homem está relacionado com o objeto e os outros homens de uma forma específica, a de produzir de modo pessoal para os outros (idem, p205). Segundo, o homem produzir para os outros para realizar sua natureza humana pressupõe uma natureza essencialmente cooperativa entre os homens (idem, p206). Não é somente uma mera identificação com a espécie humana, nem o fato de haver uma complementaridade das produções entre os homens – tal identificação e complementaridade são triviais –, a questão é dos homens afirmarem a sua identidade por uma relação essencial de que, ao produzirem um para os outros, os homens satisfazem interna e reciprocamente às suas necessidades, desse modo, eles precisam se assumir como *essencialmente cooperativos*. Entretanto, supondo que a relação própria da essência humana entre os trabalhadores seja, entre outras coisas, a do reconhecimento recíproco da crença de que eles são essencialmente

cooperativos e não competidores; mas também que, sob o capitalismo, eles são objetivamente competidores, que lutam entre si por empregos escassos e assim consideram que sejam, então “os trabalhadores capitalistas se enxergariam como competidores, inclusive presumivelmente considerando que os outros também os veriam como competidores” (idem, p205). Cada um poderia, talvez, mudar a sua própria crença, individualmente, mas ele “não poderia, porém, alterar as condições externas ... nem alterar as crenças dos demais trabalhadores” (idem).

Brudney argumenta que, se seguirmos os pressupostos de Marx, o homem falha na superação das duas alienações: a do mundo sensível, em que os trabalhadores fracassam em ver os produtos do trabalho humano em geral como resultado da atividade de autorrealização humana, enquanto “espelhos da natureza humana”; e a dos produtos dos outros trabalhadores, em que fracassam em considerá-los como seu próprio. A primeira ocorre a partir da alienação geral de não ver o trabalho como atividade de autorrealização humana, e a segunda a partir da alienação entre os próprios trabalhadores sobre seus produtos.

O tema em discussão, segundo Brudney, não é uma questão filosófica de saber o que se passa na mente dos outros, mas uma questão sobre o fundamento de se poder conceber a relação entre os trabalhadores de um certo modo. No capitalismo, seus fins e crenças tendem a ser egoístas e, dessa maneira, a crença da atividade produtiva como autorrealização humana tende a ser falsa. Portanto, sob o capitalismo, os pressupostos de Marx são problemáticos. No capitalismo, é irracional um trabalhador ver a sua relação com os trabalhadores como relação essencialmente de cooperação e reciprocidade.

Não é racional para um indivíduo pensar que, dentro da sociedade capitalista, ele possa se relacionar com o mundo (ou com os outros, ou com o fato da sua humanidade) do modo que Marx deseja – por exemplo, do modo que os trabalhadores se relacionariam sob o comunismo (Brudney, 1998, p207).

No comunismo, em contraste, os que “produzem como seres humanos” tenderiam a ter os fins e crenças próprios. Supostamente, seria racional o trabalhador ver a sua relação com os outros como a que envolveria fins e crenças de cooperação e produção recíproca. Mas, para isso, eles precisam ter as razões próprias que confirmem a interpretação supostamente correta.

Como Brudney observa, para Feuerbach isso não representa um problema, na medida em que a mudança de postura na superação da alienação religiosa pode ser individual. Brudney explica:

Os jovens hegelianos sustentam que a causa subjacente da crença religiosa é alguma coisa real do mundo social existente: pobreza e impotência. Porém, alguém que seja pobre e impotente pode ver que a crença em Deus seja uma

crença falsa. A pessoa pode alcançar o ponto de vista da espécie humana ou da autoconsciência e desnudar suas ilusões (idem, p201).

Já o trabalhador, nas mesmas condições de pobreza e impotência, não pode realizar o mesmo. Revelar a essência humana verdadeira exige que o trabalhador se junte a todos outros trabalhadores e, coletivamente, realizem de fato a sua atividade vital de produção cooperativa e satisfação recíproca, de cada um para todos os outros. Se, para Marx, no comunismo que virá, o trabalho deverá aparecer como autorrealização, Brudney critica esta justificativa de Marx, pois dificilmente parece ser crível ou suficiente, já que a alienação no trabalho persiste, não é alterada nem muito menos resolvida. O problema é que, sob o capitalismo, os fins e crenças necessários para dar razão à mudança de postura do trabalhador lhe são inacessíveis, devido à ilusão objetiva de sua situação concreta. O “ar do capitalismo” continua sendo “homogêneo”, ele objetivamente não pode ser enxergado como “heterogêneo”, não há razão alguma para que alguém mude a sua “crença no ar homogêneo” e atue para alterá-la. Traduzindo, o trabalhador objetivamente é incapaz de conceber o trabalho enquanto atividade de autorrealização humana e, assim, mudar sua atitude em relação ao trabalho e agir para alterá-lo.

Como Brudney sugere, Marx poderia afirmar que, se a aparência ilusória do trabalho no capitalismo é objetiva, tal qual a aparência ilusória da homogeneidade do ar, as ciências empíricas da economia política poderiam desnudar a essência verdadeira do trabalho do homem, tal como a ciência empírica da química revelou a essência verdadeira da composição do ar (idem, p207). Entretanto, conforme Brudney, esse recurso não seria válido, pois “Marx crê que a alienação no trabalho é um *acompanhamento inevitável* de uma sociedade para a qual as pressuposições da economia política são verdadeiras” (idem, p208, ênfase minha), como vimos com Klein e Fausto no segundo capítulo. Isso significa que, pela ciência empírica da economia política, os trabalhadores objetivamente vivem o trabalho como sacrifício e meio de sobrevivência. Ou seja, pela economia política, Adam Smith está correto em julgar o trabalho obrigatório como sacrifício. Brudney lembra que “para Smith, trabalho e felicidade são opostos” (idem, p208). Por outro lado, porém, Marx é veementemente contrário a esta concepção de trabalho. Na visão de Marx, como Brudney insiste, o trabalho obrigatório é a atividade vital do ser humano, como sua autorrealização (idem, p208-9). Entretanto, Marx não detém recursos adequados para justificar a sua visão: “esse tipo de crença não pode ser substanciada nem por análise empírica, nem por dedução a partir das pressuposições da economia política” (idem, p209). Isto é, em suas próprias premissas, “nem a análise empírica

nem a dedução dos pressupostos da economia política permitem mostrar que, no capitalismo, o trabalhador é de fato alienado da maneira que Marx descreve” (idem, p209). É por isso que, segundo Brudney, Marx parece sugerir a necessidade de se ir além da economia política de forma a se poder desnudar o trabalho como alienado no capitalismo e, assim, supor o trabalho como atividade de autorrealização humana e revelar, ao fim, que a economia política está equivocada (idem, p209).

Somente se tais fenômenos são uma distorção de nossa relação natural com o processo de trabalho, eles podem ser instâncias da alienação. A alienação é uma categoria normativa – e para classificar um fenômeno enquanto instância da alienação se requer alguma coisa a mais que uma “análise totalmente empírica baseada num estudo crítico consciencioso da economia política” (idem, p208).

Em resumo, conforme argumenta Brudney, Marx precisaria recorrer à filosofia – a uma defesa filosófica – para conseguir justificar de maneira mais sólida a sua concepção de essência do homem, sua alienação no capitalismo, e sua tese do trabalho como atividade de autorrealização humana.

Recusa de Marx em recorrer à filosofia

Se “no capitalismo, as afirmações de Marx não podem ser confirmadas nem pelas aparências [objetivas] nem pela ciência empírica”, então, como indaga Brudney, “por que não confirmá-las pela filosofia?” (idem, p210), ou seja, pela *crítica teórica* da filosofia. Marx, porém, recusa recorrer a ela. Como pondera Brudney, talvez possa se dizer que, para Marx, o que os trabalhadores acham ou não sobre o trabalho alienado pouco importaria, pois seria uma questão abstrata e irrelevante, para o filósofo alheio à realidade concreta tentar resolver, na medida em que Marx considera que a questão deve ser resolvida *na prática*. Esta é uma clara influência de Feuerbach que Marx jamais abandonará.

Brudney sustenta que Marx de 1844 é feuerbachiano, ao menos em parte, e compara suas semelhanças e diferença em termos substantivos e metodológicos (idem, p210-12). De forma semelhante, metodologicamente, ambos: a) endossam o mesmo critério epistemológico básico, o da percepção autocertificadora dos sentidos (*self-certifying perception*); b) supõem o verdadeiro materialismo a partir da relação social entre os homens; e c) confrontam as abstrações filosóficas com as características sensíveis, concretas, da vida diária. Já em termos substantivos, ambos: a) negam a concepção do homem como ser pensante abstrato, separado do mundo natural; b) concordam que a filosofia como atividade esteja divorciada da

verdadeira vida da humanidade; e c) que “muitas antíteses filosóficas tradicionais podem ser superadas por meios não filosóficos” (idem 210-11). Entre as diferenças substantivas, para Feuerbach, a capacidade humana de onisciência é alienada do homem (o homem religioso a atribui a Deus); já para Marx, é a capacidade de trabalho como atividade vital que é alienada do homem. Além disso, a alienação na religião é um erro de atribuição (ilusão subjetiva), já a alienação no trabalho não, já que se trata de uma situação objetiva (ilusão objetiva). Como sustenta Brudney, “dizer que o trabalho é alienado não é, para Marx, atribuir a capacidade de trabalho ao agente errado [a Deus, por exemplo]. É dizer uma variedade de coisas sobre o que deu errado com o exercício desta capacidade e com as relações dos trabalhadores com ela” (idem, p211)¹⁹. Já entre as diferenças metodológicas, enfim, ‘relação social’ significa coisas diferentes. Para Feuerbach, “envolve o testemunho comum de percepções idênticas”, já para Marx, “também envolve a participação comum no processo de trabalho e de transformação da natureza” (idem).

Além disso, conforme aclara Brudney, Marx desenvolve e prende-se a três convicções: 1) Marx considera que a filosofia de Hegel vê a imersão do homem no mundo natural como intrinsecamente problemática; 2) o homem é, no capitalismo, realmente alienado do mundo natural; e 3) a filosofia como atividade encontra-se separada do trabalho sobre a natureza (idem, p211).

“Ilusões” de Hegel na superação da alienação

Como já examinado no Capítulo 2, a *origem* dessas convicções de Marx encontra-se em sua crítica à dialética de Hegel, baseada inicialmente na crítica de Feuerbach. Aqui iremos revê-la, buscando aprofundá-la de modo a elucidar a solução geral de Marx para a superação da alienação no comunismo, na segunda transição.

Para Hegel, aos olhos de Marx, conforme argumenta Brudney, “o trabalho sobre a natureza (isto é, trabalho necessário) é então um problema [para Hegel], não porque existe na forma alienada, mas porque ele imerge o homem no mundo natural. Tal imersão, Marx afirma, é o que Hegel considera alienação” (idem, p212), e é o que deve ser suprassumido. Brudney cita Marx:

19 Se bem que essa ‘ilusão objetiva’ acabe se enredando com uma outra ilusão, igualmente objetiva, a de que o emprego seria uma “dádiva” dada pelo capitalista, ou seja, seria o erro do trabalhador em atribuir ao capitalista a *fonte* para o exercício de sua capacidade de trabalho, e não a si mesmo. Como são os capitalistas que “criam” o emprego no capitalismo, logo essa crença do trabalhador também é uma “ilusão objetiva”. Neste sentido, diferente do que afirma Brudney, a alienação no trabalho poderia ser visto como semelhante à alienação na religião.

O que vale como essência posta e a ser superada da alienação não é que o ser humano torna-se *desumano*, se *objetive* em oposição a si mesmo, mas sim que ele se objetive diferenciando-se e em oposição ao pensamento abstrato (Marx, 2015a, p261)

Contrapondo-se a Hegel, “para Marx, nossa atividade essencial como ser humano envolve intrinsecamente a imersão no mundo natural”, e desse modo, “ele considera que a concepção de natureza humana da filosofia hegeliana é equivocada” (Brudney, 1998, p212). Mas por que seria equivocada? Hegel e Marx estabelecem formas distintas de conexão e oposição entre a *essência humana* e a *autoconsciência*, conforme análise do capítulo anterior.

Resumindo, é a especificidade desta conexão, distintas em Hegel e Marx, o que distingue duas formas de oposição e, desse modo, revelando o que cada autor está opondo na suprassunção dialética e, por consequência, o que está sendo suprassumido na superação da alienação. Marx critica Hegel por não considerar o homem real, e por conceber a natureza humana com suas forças essenciais como *qualidade da autoconsciência*, isto é, como uma *abstração*. A conexão que Hegel emprega, segundo Marx, é a que conecta a natureza humana a partir da perspectiva do pensar da autoconsciência sobre a natureza. Marx se contrapõe a tal conexão de Hegel, defendendo que “a autoconsciência é uma qualidade da natureza humana, do olho humano”, e não que a natureza humana é uma qualidade da autoconsciência. Dessa maneira, pela conexão distinta de Marx, a autoconsciência é uma qualidade da essência humana, logo, são as forças essenciais do homem, de seu olho, ouvido, trabalho, que possuem a qualidade da autoconsciência. Ademais, sendo distintas as conexões, a ‘exteriorização’ é concebida também de maneira diferente pelos dois autores.

Pela conexão de Hegel, aos olhos de Marx, o que se opõe são as ‘qualidades’ objetivas da essência humana em relação à exteriorização do pensar da autoconsciência, ou seja, é a oposição do objeto sensível da natureza humana frente a exteriorização do pensar abstrato. Logo, o que dever ser suprassumido são essas qualidades objetivas, a ‘coisidade’ dos objetos da natureza humana, conforme a visão de Marx. Como já vimos com Iber, via de regra, Hegel iguala exteriorização a alienação; ele “conceitualiza a alienação como exteriorização do pensar na oposição sujeito-objeto”, concebe a alienação a partir do pensar sobre a natureza. A atividade do pensamento reflexivo move-se dialeticamente como exteriorização e retorno desta exteriorização, objetivando-se na natureza e retornando a si a cada ciclo. Se ocorre por vezes a alienação como *Entfremdung*, esta é sempre suprassumida ao final, em momento posterior nos níveis superiores da dialética, em que a alienação momentânea já se encontra suprassumida como *Entäusserung*.

Já pela conexão de Marx, o que se opõe é o pensar abstrato em relação à objetivação da essência humana, ou seja, é a oposição do pensamento abstraído – vale dizer, alienado – da essência objetiva do homem, sendo o trabalho uma força essencial fundamental. Quer dizer, Marx considera a alienação a partir do trabalho humano, e não do trabalho do pensamento reflexivo. Assim, em Marx, a alienação é a exteriorização que determina a origem e a gênese da propriedade privada, como trabalho abstrato, exteriorizado e alienado. Logo, o que se configura como alienação é a exteriorização do pensamento abstrato, separado, alienado da natureza sensível. Por isso, na alienação de Marx, ao contrário da alienação de Hegel, a atividade do trabalho é impedida de retornar para dentro de si mesma – alienação como *Entfremdung* –, constituindo-se numa separação problemática entre o homem e a natureza, que deve ser supressa com o fim da propriedade privada e do capitalismo. Conforme Bavaresco e colaboradores, a emancipação humana forma o “análogo marxiano do "retorno ao fundamento" de Hegel” (Bavaresco, 2019, p115).

Quando em sua crítica à dialética de Hegel observa-se que Marx parece desejar uma espécie de união dos segundo e terceiro momentos da dialética, isso se deve a que Marx busca empregar a estrutura lógica da negatividade da atividade do pensar puro do Espírito para a atividade do trabalho humano, assim, os dois momentos parecem se fundir na solução de Marx como uma combinação (a “confusão” de Marx) entre os pensamentos puro e objetivo. A separação problemática de Marx é entre a consciência sensível da exteriorização alienada do segundo momento e a sua supressa pela consciência abstrata do terceiro momento. A solução geral de Marx é a sua re(união) com a emancipação humana.

Em suma, a alienação e a sua superação são concebidas de modos distintos por Hegel e Marx. A alienação para Hegel, na perspectiva de Marx, é a necessária imersão do homem na natureza, como exteriorização e retorno, para em seguida supressa-la em níveis crescentes de apropriação de sua objetividade, em sua progressiva abstração dialética. Já Marx assume a alienação como separação entre o homem e a natureza, quer dizer, a cisão entre o sensível e o abstrato (2º e 3º momentos da dialética) que deve ser superada pela reconciliação entre o homem e a natureza, união entre o sensível e o abstrato, com a reapropriação plena do objeto da natureza humana. Embora a alienação de Hegel seja, em parte, concebida como positiva, tal positividade também é vista de forma distinta por Marx.

Recapitulando, sendo distinto o que está se opondo, é evidente que o resultado da supressa dialética também é divergente em Hegel e Marx. Se, para Hegel, a essência humana é uma qualidade *abstrata* da autoconsciência, logo, a alienação da essência humana

corresponde à alienação da autoconsciência. E se a dialética de Hegel suprassume a alienação da autoconsciência pelo pensar, logicamente, também suprassume a alienação do homem. De acordo com Marx, Hegel a suprassume apenas no pensar. Constata-se esta divergência a partir dos significados distintos que eles atribuem aos termos exteriorização, objetivação, alienação e sua superação. Marx argumenta que a alienação da autoconsciência na dialética hegeliana, refletida no pensar, não expressa a alienação *real* da essência humana.

Repetindo citação de Marx,

A alienação da autoconsciência não é a *expressão* da verdadeira alienação da essência humana, que se reflete no saber e no pensar. A verdadeira alienação, que se manifesta como real, é antes, conforme sua essência *mais íntima* oculta – e somente revelada pela filosofia –, nada mais que o fenômeno da alienação da verdadeira essência humana, da consciência-de-si. ... a ciência que compreende isso se chama *Fenomenologia*” (Marx, 2015a, p266).

Se, de acordo com Marx, Hegel prioriza a atividade do pensar da autoconsciência, que *possui* forças essenciais, implicando que a alienação de Hegel não expressa a verdadeira alienação da essência humana, então a alienação não é suprassumida de fato. Marx argumenta que, ao anular o objeto na suprassunção do terceiro momento da dialética, Hegel estabelece e reúne “todas as ilusões da especulação” (Marx, 2015a, p274). Isso significa que se a alienação da autoconsciência não expressa a efetiva alienação da essência humana, logo ela se apresenta como uma *aparência*, uma *ilusão* de sua superação, portanto, implica no *ocultamento* da essência alienada do homem. Em vista disso, o objeto da autoconsciência alienada do homem e a sua suprassunção manifestam, respectivamente, a *aparência* desse objeto e a *ilusão* de sua suprassunção e, portanto, a alienação efetiva não é com efeito superada, ao contrário, ela é reafirmada. Em suma, para Marx, a superação da alienação, em Hegel, é a reafirmação do homem alienado.

Conforme explica Brudney,

Marx acredita que, sob o capitalismo, somos realmente alienados do mundo natural. [...] Porém, de acordo com a filosofia hegeliana, o trabalho sobre a natureza não é a objetivação das forças essenciais humanas. Assim, a filosofia hegeliana não identifica problema algum com as formas vigentes [capitalistas] que assumem as atividades de autorrealização humana (Brudney, 1998, p212).

Como vimos com Smith, no segundo capítulo, o Estado racional transforma a política como um todo em um ‘universal concreto’, mediando a individualidade, a particularidade e a universalidade, que, juntas em um sistema dinâmico racional, suprassume os problemas da

sociedade civil, ou seja, os gerados pela economia capitalista (Smith, 2019, p15), o que Marx discorda integralmente.

A conexão particular entre a essência humana e a autoconsciência, é importante notar, evidencia que Marx assume desde o início a seguinte premissa: ‘objetividade’ significa ‘ser um objeto para os sentidos’ e, portanto, enxergar ou conceber a objetividade de qualquer outra forma requer uma *abstração* da vida e dos seres naturais (idem, p399). Assim, Marx é profundamente crítico do pensamento abstrato alienado da prática, do “filósofo hegeliano que se vê como medida do mundo” (idem, p212). “O filósofo – portanto, ele mesmo uma forma abstrata do homem alienado – coloca-se enquanto medida do mundo alienado” (Marx, 2015a, p260-61), e dessa maneira “o filósofo acha que sua própria atividade, a atividade do pensar puro, é o padrão ao qual a atividade humana em geral deve aspirar” (Brudney, 1998, p212).

Como explica Brudney, ser alienado do mundo natural, na visão de Marx, é o mesmo que o exercício diário do trabalhador alienado sobre a natureza, isto é, seu trabalho não é experienciado como atividade de autorrealização humana. Assim, “se uma pessoa assume a concepção de filósofo da natureza humana, ela não verá as formas vigentes da interação econômica humana como formas alienadas de tal interação” (idem, p212). Ou seja, para Hegel, o problema da alienação do homem no trabalho, que Marx levanta, já encontra-se resolvido.

Mas como a dialética de Hegel “suprassumiria” os pretensos problemas gerados pela alienação do homem, no trabalho por exemplo, como a pobreza e a miséria dos trabalhadores, ainda que Hegel não os problematize nos termos de Marx? A maneira com que a dialética hegeliana suprassume a alienação, conforme Marx, é a seguinte: a consciência como pensar enquanto pensar “pretende ser imediatamente o *outro* de si mesmo, sensibilidade, realidade, vida” (Marx, 2015a, p274).

Em síntese, a ‘consciência’ de Hegel tem como impulso o propósito de anular a objetividade como tal, não a objetividade alienada, por exemplo, a do *objeto do trabalho*, ambos alienados do trabalhador.

Isto implica que o homem autoconsciente, na medida em que ele reconheceu e superou o mundo espiritual, ou a existência espiritual geral de seu mundo, como autoexteriorização, ele mesmo, porém, confirma-o de novo nesta forma exteriorizada [alienada] e o toma como sua verdadeira existência, restaura-a, finge estar em *seu ser-outro como estando junto de si*” (Marx, 2015a, p274).

Marx ilustra com o seguinte exemplo: o homem autoconsciente “após a superação ... da religião, após o reconhecimento da religião como um produto da autoexteriorização, ele encontra-se, porém, confirmado na *religião* como *religião*”. Para Marx, aí está a raiz do que “Feuerbach designa como o pôr, o negar e o *restaurar* da religião [...] mas que é para ser compreendido de forma mais geral”, isto é, “o homem que reconheceu levar no direito, na política, [no trabalho, na ciência, na filosofia] etc, uma vida alienada, leva essa vida alienada como sendo a sua **verdadeira** vida humana” (idem, 274-5, itálico meu). É importante perceber que a adjetivação *verdadeira* nesta citação é no sentido de aparência *efetiva* da vida humana, ou seja, de sua *ilusão objetiva*, como sugerido por Brudney. É ilusão de superação, porque na essência, de acordo com Marx, é uma falsa supressão da objetividade alienada; esta não é de fato superada, apenas a objetividade enquanto tal, absorvida e supressumida “pelo pensar que se sobrepuja no pensar”.

Para Marx, “se eu sei que a religião é a autoconsciência humana *alienada*, então eu não conheço nela como religião minha autoconsciência, [pois esta não expressa a verdadeira essência humana,] mas minha autoconsciência alienada confirmada nela”, desse modo, ao contrário, “eu conheço, portanto, a minha autoconsciência, pertencente a si mesma, à sua essência, não na religião, porém, na religião eliminada, superada” (idem, p275), o que corresponde, para Marx, à real superação da alienação religiosa.

Como afirma Marx

Por isso, em Hegel, a negação da negação não é a confirmação da essência verdadeira, exatamente mediante a negação da essência aparente, mas confirmação da essência aparente ou da essência alienada de si em sua negação, ou ainda a negação dessa essência aparente como essência objetiva, existente fora do homem e independente dele, e a sua transformação em sujeito (idem, p275).

De acordo com a interpretação de Marx, Hegel reserva um papel particular para a superação em sua dialética em níveis ascendentes, em que a afirmação (ou autoconfirmação) conecta a negação e a conservação – exteriorização e retorno dessa exteriorização, de forma progressiva – com o que é superado em cada nível (idem, p275). Nos Manuscritos, Marx delinea o seu argumento a partir de uma análise da *Filosofia do Direito* e da *Fenomenologia* de Hegel.

O *direito privado* superado = *moral*, a *moral* superada = *família*, a *família* superada = *sociedade civil*, a *sociedade civil* superada = *Estado*, o *Estado* superado = *história universal*. [...] Do mesmo modo, a *qualidade superada* é = *quantidade*, a *quantidade superada* = *fenômeno*, o *fenômeno superado* = *realidade*, a *realidade superada* = *conceito*, o *conceito superado* =

objetividade, a objetividade superada = ideia absoluta, a ideia absoluta superada = natureza, a natureza transposta = espírito subjetivo, o espírito subjetivo superado = espírito ético, objetivo, o espírito ético superado = arte, a arte superada = religião, a religião superada = saber absoluto (Marx, 2015a, p276-7).

É preciso salientar que, na visão de Marx, a alienação do homem nesses momentos não é efetivamente superada. “Em sua existência real [como aparência efetiva mas ilusória], essa sua existência móvel está oculta” (idem, p276). De acordo com Marx, essa essência alienada é móvel porque está presente em cada um e em todos os momentos (moral, família, política, Estado, trabalho, ciência, arte, religião, etc), e se manifesta através do pensamento filosófico, em Hegel.

Ela aparece, manifesta-se, apenas no pensamento, na filosofia, e por isso minha verdadeira existência religiosa é minha existência *filosófico-religiosa*, minha verdadeira existência política é minha existência *filosófico-jurídica*, minha verdadeira existência natural é minha existência *filosófico-natural*, minha verdadeira existência artística é minha existência *filosófico-artística*, minha verdadeira existência humana é minha existência *filosófica*. Bem como a verdadeira existência da religião, da natureza, do Estado, da arte é = a filosofia da religião, da natureza, do Estado, da arte (Marx, 2015a, p276).

Essas “verdadeiras” existências e modos de existência do homem – ilusórios porém efetivos –, que são identificados na filosofia de Hegel, de acordo com Marx, são os vários momentos do movimento do real, da sociedade humana. Assim, as “superações” da essência móvel apenas se deslocam entre os momentos e, como isolados não têm validade, então eles se engendram e se dissolvem – e *se cancelam* – mutuamente. Desse modo, na visão de Marx, é possível a dialética de Hegel “identificar e superar” os diferentes momentos da “alienação” do homem. Marx explica:

Por um lado, esse superar é um superar do ser pensado, então a propriedade privada *pensada* se supera no *pensamento* da moral. E, como o pensamento imagina ser imediatamente o outro de si mesmo, *realidade sensível*, então, para ele, sua ação vale também como *ação real sensível*; assim esse superar pensado, que deixa seu objeto continuar intacto na realidade, acredita realmente que o superou. E, por outro lado, como o objeto tornou-se para ele apenas momento do pensamento, assim também vale para ele em sua realidade como autoconfirmação de si mesmo, da autoconsciência, da abstração (Marx, 2015a, p277).

Mészáros (2006) examina esse caráter ‘ilusório’ da suprassunção dialética de Hegel, conforme criticado por Marx, enquanto superação “pensada” da essência alienada em diversas esferas do conhecimento, que se caracteriza por *alienações particulares* em cada uma das

esferas, as quais se ignoram mutuamente (Mészáros, 2006, p97). Conforme Marx, citado por Mészáros:

Isso está fundado na essência da alienação: cada esfera coloca em mim um critério diferente, uma, a moral, a outra, a economia nacional, porque cada uma delas é uma determinada alienação do homem e cada uma fixa um círculo específico de atividade essencial alienada; cada uma se relaciona de forma alienada com a outra alienação. ... Assim, o senhor *Michel Chevalier* censura Ricardo por abstrair a moral. Mas Ricardo deixa a economia nacional falar a sua própria linguagem. Se essa não fala moralmente, então a culpa não é de Ricardo. [...] Além disso, também a oposição entre economia nacional e moral é apenas uma *aparência*, portanto, não é oposição nenhuma (Marx, 2015a, p296-7).

Não iremos examinar a argumentação de Mészáros²⁰. O importante aqui é salientar que o suprasumir da dialética de Hegel, aos olhos de Marx, é uma ilusão objetiva fundamentada na aparência de superação da alienação.

Talvez a chave do raciocínio de Marx seja a questão da abstração, como já apontada no capítulo anterior, que serviria para acobertar a alienação efetiva por uma espécie de “média abstrata” da situação real concreta dos homens na sociedade capitalista. Isso se evidencia quando Marx comenta sobre os “homens e médias” e a “obstrução e equilíbrio do mercado”. Tal como Marx indaga,

O que as médias demonstram? Que cada vez mais se faz abstração dos homens, que cada vez mais se deixa de lado a vida real e que cada vez mais se considera apenas o movimento abstrato da propriedade material, inumana. As *médias* são verdadeiros ultrajes aos indivíduos reais. (Marx, 2015b, p223).

O embuste das médias se torna ainda mais evidente quando Marx comenta sobre a ‘lei geral’ dos economistas ricardianos em sua interpretação sobre a obstrução e o equilíbrio do mercado.

Aos ricardianos interessa unicamente a *lei geral*. À lei e aos economistas pouco importa que milhares de homens sejam levados à ruína pela ação desta lei. A tese graças à qual a economia realiza todos os seus milagres sustenta que a perda no preço de um produto se compensa pelo ganho em outro produto, sem que a sociedade sofra qualquer prejuízo. É claro que esta tese só teria sentido real e só seria praticamente verdadeira se fossem idênticos os interesses dos diferentes indivíduos e os deles e o da sociedade – em suma, se o interesse individual e a própria produção tivessem um conteúdo social. Considerada como uma pessoa, a sociedade ganharia num ponto e perderia em outro. Mas, sob a propriedade privada, sob interesses

²⁰ Ao leitor interessado na fundamentação da interpretação Mészáros, ver seção 2 – Quadro conceitual da teoria da alienação de Marx –, no capítulo 3 de seu livro *A Teoria da Alienação em Marx* (Mészáros, 2006, p96-108).

hostilmente divididos, esta tese só tem sentido se faz abstração das pessoas. O equilíbrio é, aqui, o equilíbrio entre o capital abstrato e o trabalho abstrato – um equilíbrio que não tem conta o capitalista e o operário [reais]. A sociedade é vista como uma cifra média (Marx, 2015b, p225).

Em síntese, Marx associa a abstração com a alienação do homem no trabalho e na sociedade. Como a filosofia é a atividade abstrata por excelência de geração do conhecimento, porém realizada em abstração aos homens reais e à natureza real, logo, o recurso à filosofia separada da vida dos homens – filosofia como atividade teórica abstraída da atividade prática dos homens – significa, em Marx, a reafirmação de sua alienação.

Esmiuçando os passos de Marx na superação da alienação

Distinto do suprassumir de Hegel, o suprassumir da solução geral de Marx significa a eliminação da cisão entre o homem e a natureza, e isso quer dizer a união da atividade teórica – da filosofia, por exemplo – com a atividade prática do homem – de seu trabalho sobre a natureza, por exemplo.

Em resumo, recapitulando os passos da reapropriação do objeto da natureza humana rumo à superação da alienação, no comunismo, tais como formulados por Marx, embora eles não constituam uma ordem sequencial das etapas da superação, os passos deixam entrever que os dois lados – objetivo e subjetivo – são essenciais para a superação efetiva da alienação do homem, em que o lado *objetivo* reflete a reapropriação do sensível concreto, e o lado *subjetivo* denota a reapropriação dos significados teóricos e práticos que, dialeticamente, confirmam a reapropriação abstrata da reapropriação sensível do objeto do homem total.

Como Brudney argumenta, o que incomoda Marx não é a atividade abstrata em si, mas que seja concebida como apartada, abstraída – vale repetir, *alienada* – da atividade concreta, em particular, a do trabalho do homem sobre a natureza. Marx crê que “questões filosóficas como questões para serem respondidas pelo pensamento abstrato somente surgem por causa das condições alienadas de nossas vidas” (Brudney, 1998, p213). Na visão de Marx, eliminando essas condições alienadas, as oposições entre subjetividade e objetividade, espiritualidade e materialidade, atividade e passividade, perderiam o seu caráter antitético.

No comunismo,

Vê-se como subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento perdem sua oposição ... e com isso a sua existência enquanto contrários; vê-se como a solução das próprias oposições teóricas *somente* é possível de uma maneira prática, somente por meio da energia prática do homem e, por isso, sua solução não é de modo algum apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma *verdadeira* tarefa vital que a filosofia não

pode resolver, exatamente porque elas mesma a concebia *apenas* como tarefa teórica (Marx, 2015a, p245-46).

Como defende Brudney, Marx não nega a importância das questões filosóficas, ele rejeita que “possam ser respondidas adequadamente através da teoria abstrata. É unicamente *como abstrações* que elas não são importantes. Soluções reais para problemas filosóficos”, diz Marx, são “possíveis apenas na prática” (Brudney, 1998, p215).

Conforme Brudney interpreta, a questão não é que no comunismo o homem não possa abstrair de sua imersão na natureza, em sua transformação, e se perguntar sobre o *status* da natureza como um todo, mas que isso não seria mais necessário, pois ele o faria na prática. A razão para que se pergunte questões de um ponto de vista externo é a de que se acredite que ao fazê-lo seja a maneira de conseguir alguma verdade mais profunda, não acessível através da prática ordinária (idem, p215). Marx se opõe resolutamente a esse tipo de visão. Para nosso autor, descobrir a verdade é por meio prático, não por abstração. Em síntese, a atividade da filosofia deveria ser feita em conjunto com a atividade do trabalho, como uma atividade só e, assim, não haveria necessidade de abstrações filosóficas. A filosofia enquanto atividade abstrata distinta da prática não teria mais razão de ser, ela seria simplesmente realizada como tarefa imediatamente prática, uma atividade que uniria teoria e prática, numa ação conjunta e inseparável.

Para elucidar como o raciocínio de Marx funciona, Brudney analisa a exposição de Marx sobre a ‘questão da criação’ (Brudney, 1998, p213-17), que compõe a argumentação do quinto passo da superação da alienação (Marx, 2015a, p249-52). Por meio desta questão, Brudney esmiúça a solução geral de Marx de união entre o sensível e o abstrato, isto é, entre a sensibilidade concreta da vida do homem e a espiritualidade teórica da abstração, a serem reconciliadas no comunismo.

Assim Marx relaciona: “se tu perguntas pela criação da natureza e do ser humano, então fazes abstração do ser humano e da natureza” (Marx, 2015a, p251). Quer dizer, para “perguntar sobre a criação, é preciso assumir um ponto de vista de fora da imersão do homem no mundo natural, de fora de todas cadeias causais” (Brudney, 1998, p214), de um ser que se coloca separado da natureza, alienado dela. No quinto passo da superação da alienação, Marx apresenta a sua visão sobre a questão da criação.

Afirma Marx

História do mundo nada mais é do que a geração do homem por meio do trabalho humano, enquanto vir-a-ser da natureza para o homem, desse modo,

ele tem então a prova final, irrefutável de seu nascimento por meio de si mesmo, de seu processo genético” (Marx, 2015a, p252).

Brudney defende que Marx não está afirmando que o homem criaria a natureza ou o homem, mas que ele transforma a natureza e a si próprio através do trabalho (Brudney, 1998, p215). O que Marx enfatiza, segundo Brudney, é que todas as causas são naturais e nenhuma delas advém de abstrações teóricas; a origem, a criação do mundo é natural. Assim, se a questão da criação é produto da abstração, isto é, se é gerada pela abstração, logo ela se torna inválida, é uma abstração que distorce e aliena o homem da realidade²¹.

Em resumo, de acordo com Marx, o ponto de vista ‘externo’ é o atual, o do economista ou do filósofo hegeliano que se coloca separado e acima do mundo, é o da situação dos que vivem sob o capitalismo, com a alienação da natureza e de si. Já o ponto de vista ‘interno’ é o da crítica imanente que não se descola da realidade concreta, é o dos trabalhadores comunistas que, de modo prático (de *seu* ponto de vista), assumem o trabalho de maneira diferente (como autorrealização), e, desse modo, a teoria junta-se diretamente à prática (Brudney, 1998, p216). Portanto, para Marx, a sua crítica imanente implica que a atividade “teórica” para solucionar efetivamente a situação atual do homem – alienado sob o capitalismo – deve ser realizada com a criação prática da sociedade comunista (idem, p215).

Brudney analisa as duas leituras possíveis da “maneira prática” de Marx que ajudam a elucidar sua argumentação. A primeira, como experimento bem sucedido, visto e comprovado por um observador externo; e a segunda, como resultado do ponto de vista dos trabalhadores comunistas – visto, *vivenciado* e comprovado *na prática* por estes.

Brudney explica:

Um observador externo poderia aferir que os trabalhadores comunistas realmente consideram o trabalho como uma necessidade interna, realmente consideram (partes substanciais de) o mundo externo como seu produto, e de fato se identificam fortemente com a espécie humana. Ele poderia também ver que certas questões abstratas simplesmente nunca seriam perguntadas. Ele, porém, não poderia confirmar que os trabalhadores comunistas de fato veem corretamente a natureza do mundo e da vida humana. Ele não pode confirmar que, ao acreditar que o trabalho é uma necessidade interna genuína, os trabalhadores não estão trabalhando sob alguma ilusão. Ele poderia confirmar que os trabalhadores são diferentes dos trabalhadores capitalistas, mas ele não pode confirmar que a diferença se deve a que os trabalhadores comunistas realizam a sua natureza humana (Brudney, 1998, p215-16).

21 Salta aos olhos do leitor atento a associação inusitada que Marx faz entre a abstração sobre a realidade natural, ou a aspectos seus, e a abstração como entidade sobrenatural com poderes causais sobre a natureza, como se a primeira necessariamente implicasse na segunda. Retornaremos a esse ponto adiante.

Por que o observador externo – mesmo que acreditasse no trabalho como atividade de autorrealização humana – não poderia confirmar que os trabalhadores não estão “sob o efeito” de alguma ilusão? Porque ele, com o seu ponto de vista externo à realidade – vale enfatizar, *alienado dela* – não pode atestar em si mesmo uma verdade que os trabalhadores, em sua própria vivência prática, confirmariam por si e em si mesmos.

Longe disso, como conclui Brudney,

Nenhuma dessas preocupações ocorre na segunda leitura da “maneira prática”. Aqui o ponto de vista é o dos trabalhadores comunistas. Por esta leitura, os trabalhadores comunistas veriam as coisas distintamente porque suas vidas práticas seriam diferentes. A famosa frase de Marx sobre a sociedade comunista é que nela “os sentidos ... se tornam imediatamente teóricos em sua prática” [Marx, 2015a, p242] ... E, como observado acima, ele afirma que [no comunismo] a “realidade essencial do ser humano e da natureza ... torna-se evidente na prática, sensivelmente perceptível” [idem, p252]... Essa é a versão de Marx da afirmação de Feuerbach de que os sentidos podem ser os órgãos da filosofia (Brudney, 1998, p216).

Brudney defende que a tese dos sentidos interpretarem o mundo diretamente na teoria é mais profunda, considerando que Marx conclama algo mais forte, a saber, que “os nossos sentidos interpretam o mundo de maneira diferente em diferentes épocas (uma afirmação que Feuerbach faz muitas vezes)” (idem, p217), como destaca Brudney.

Marx explica:

O quanto a solução dos enigmas teóricos é uma tarefa da prática e é mediada pela prática, bem como a verdadeira prática é a condição de uma teoria real e positiva, revela-se, por exemplo, no *fetichismo*. **A consciência sensível do fetichista é diferente da do grego, porque sua existência sensível ainda é outra** (Marx, 2015a, p300, ênfase minha).

Ou seja, dada uma *existência sensível particular* de uma época diferente da história, a do fetichista de metais preciosos na idade média, por exemplo, então em cada época os seus sentidos interpretam o mundo diferentemente. E o mesmo vale para a sociedade emancipada do futuro.

Conforme diz Marx,

A hostilidade abstrata entre sentido e espírito é necessária enquanto o sentido humano para a natureza, o sentido humano da natureza, logo, também o sentido *natural* do homem, ainda não for produzido pelo próprio trabalho do homem (Marx, 2015a, p300).

Destarte, no comunismo, quando o sentido natural do homem for produzido pelo seu trabalho, os seus sentidos também interpretarão diferentemente o mundo, no caso, de acordo com Marx, como “poderes essenciais objetivados dos seres humanos” (Brudney, 1998, p217). Segundo Brudney, os seus exemplos demonstram que “os nossos sentidos sempre foram diretamente teóricos na prática” (idem). Portanto, segundo Brudney, a ideia de Marx é que a vida diária no comunismo será diferente da vida diária no capitalismo. Diante disso, no comunismo, com a superação da alienação do homem – da cisão entre ele e a natureza, entre ele e os outros homens, e entre o sensível e o abstrato – os sentidos dos trabalhadores julgarão a sua vida prática de maneira imediatamente teórica enquanto atividade de autorrealização, e de criação do mundo e de si.

No entanto, conforme interpreta Brudney, a tese de que o teórico só é válido se estiver junto à prática, também deve valer no capitalismo, segundo Marx. “Mesmo sob o capitalismo, a questão sobre um ser acima da natureza e dos seres humanos é “impossível na prática”, no sentido de que perguntar a questão [abstratamente] requer não levar em conta as atividades ordinárias das pessoas” (idem, p216). Em sendo assim, porém, a tese de Marx enfrenta uma dificuldade.

Problema do presente

Retorna-se novamente, de acordo com Brudney, ao problema da justificação de Marx: no capitalismo, o trabalho não parecer ser uma necessidade interna ao homem, é uma ilusão objetiva que se manifesta enquanto realidade efetiva sob o capitalismo, e, portanto, o trabalho não pode ser visto como uma atividade de autorrealização humana. Segundo Brudney: “o problema deriva da condição enganosa do presente [mas real, efetiva] combinada com o fato do diagnóstico de Marx não ter nenhum impacto sobre a questão diagnosticada” (idem, p221).

Brudney completa:

Seu diagnóstico atribui a importância manifesta a certas questões sociais, mas a aceitação de seu diagnóstico não altera tais condições; e como Marx rejeita buscar responder tais questões via teoria filosófica, as questões continuarão aparecer como não respondidas e importantes” (idem, p221).

Pode-se dizer que o “calcanhar de aquiles” da argumentação de Marx se revela quando afirma que a natureza humana aparece na forma alienada porque o mundo não é organizado de forma humana (Brudney, 1998, p201).

Nas palavras de Marx:

Sendo a essência humana a verdadeira comunidade dos homens, estes produzem afirmando a sua essência, a comunidade humana, o ser social – que não é uma potência geral, abstrata diante do indivíduo isolado, mas o ser de cada indivíduo, a sua própria atividade, o seu próprio gozo, a sua própria riqueza. Esta verdadeira comunidade não nasce da reflexão: ela parece ser o produto da necessidade e do egoísmo dos indivíduos ... da afirmação imediata de sua existência. A realização desta comunidade não depende apenas da vontade humana; porém, ***enquanto o homem não se reconhecer como tal e não organizar o mundo de modo humano, esta comunidade terá a forma da alienação*** – o seu sujeito, o homem, está alienado de si mesmo (Marx, 2015b, p208, ênfase minha).

Brudney identifica uma contradição no raciocínio de Marx: se para achar a verdade se deve empregar a sensibilidade, os sentidos diretos – imediatamente teóricos –, sem abstrai-los da realidade concreta, como então a efetividade da ‘aparência ilusória’ poderia ser desnudada? Se o trabalho no capitalismo não é atividade de autorrealização do homem, como é possível então revelar a *verdade* da situação alienada que se esconde por trás da ilusão objetiva, porém efetiva? Como revelar que o ar é em sua essência heterogêneo apesar de parecer homogêneo, objetivamente? Como aponta Brudney, “devo enfatizar que segue a partir da própria avaliação de Marx que algumas de suas reivindicações parecem, no capitalismo, como implausíveis tanto para os trabalhadores quanto aos não trabalhadores” (Brudney, 1998, p219). Tal como Brudney pondera:

Marx supõe que o mundo e as atividades de alguém sobre ele são interpretadas de uma certa maneira. Ele supõe também que esta interpretação é autocertificada no sentido de que ela seja diretamente autocertificada pelos sentidos da pessoa. Porém, sob o capitalismo, os indivíduos não interpretam o mundo da maneira apropriada. E sua interpretação incorreta parece ela mesma autocertificadora (idem, p220-21).

Enfim, Marx parece impedido de usar o mesmo recurso de Feuerbach, da percepção autocertificadora (*self-certifying perception*) dos sentidos, para a mudança de atitude frente à realidade. Feuerbach não enfrenta esse problema, como frisa Brudney, a mudança de postura pode ser individual e, com apenas isso, tal visão e atitude são capazes de alterar como a sensibilidade autocertificadora interpreta a religiosidade ‘sem Deus’. De modo distinto, como a situação concreta do trabalhador alienado não é alterada com a sua mudança de postura – interpretando o trabalho como sua autorrealização e o mundo como sua criação –, então Marx não pode recorrer a este recurso. Repetindo citação anterior de Marx, em que argumenta sobre a superação da alienação na religião,

Se eu sei que a religião é a autoconsciência humana *alienada*, então eu não conheço nela como religião minha autoconsciência, [pois esta não expressa a

verdadeira essência humana,] mas minha autoconsciência alienada confirmada nela. [Desse modo, ao contrário,] eu conheço, portanto, a minha autoconsciência, pertencente a si mesma, à sua essência, não na religião, porém, na religião eliminada, superada (Marx, 2015a, p275)

De modo distinto, na alienação no trabalho, “não posso ter "minha autoconsciência que pertence a si mesma, à sua natureza, confirmada" na propriedade privada eliminada e superada até que a propriedade privada seja [realmente] eliminada e superada” (Brudney, 1998, p225), na medida em que a mudança efetiva da realidade – superação da propriedade privada e das relações capitalistas – é fundamental para que a percepção autocertificadora dos sentidos possa de fato atuar.

Como conclui Brudney,

O problema é que, pelo julgamento de Marx, a condição para uma mudança a la Feuerbach é que o indivíduo esteja vivendo em uma sociedade comunista. Mas o elemento autocertificador parece então fora do alcance no momento atual (idem, p224).

Se no presente, o elemento autocertificador encontra-se fora do alcance do trabalhador, não haveria um modo de antecipar a situação futura no presente? Brudney entrevê que Marx sugere as organizações dos trabalhadores como uma forma de antecipar a condição futura, ao dizer:

Quando os artesãos comunistas se unem, inicialmente para eles vale como objetivo a doutrina, a propaganda, etc. Mas, ao mesmo tempo, desse modo eles se apropriam de uma nova necessidade, a necessidade da sociedade, e aquilo que aparece como meio torna-se fim. Esse movimento prático pode ser visto em seus resultados mais brilhantes quando se observa os *ouvriers* [operários] socialistas franceses juntos. Fumar, beber, comer, etc, já não são mais meios de união, ou meios que unem. A sociedade, a associação, o divertimento, que a sociedade novamente tem como objetivo, basta para eles; a fraternidade entre os homens não é nenhuma frase, mas a verdade entre eles, e a nobreza da humanidade ganha luz diante dessas figuras endurecidas pelo trabalho (Marx, 2015, p301-2).

Nessa simulação antecipada da condição futura, os trabalhadores associados criam novas necessidades, em particular a necessidade da nova sociedade; a associação comunitária como um fim em si mesmo, de si para si, sendo suficiente para eles. Como Brudney sugere, “Marx está afirmando que algo próximo a relações humanas não alienadas foi alcançado”, e desta maneira, “os aspectos problemáticos das relações humanas sob o capitalismo são superados” (Brudney, 1998, p226).

Problema do primeiro passo

Não há dúvida que a associação dos trabalhadores aparenta ser uma antecipação da condição futura, ao menos parcialmente, e que Marx se aproxima de algo em parte semelhante à situação emancipada. Porém – é forçoso reconhecer –, a situação alienada do trabalhador no capitalismo não se altera. O homem continua alienado da natureza e de si mesmo; a cisão entre as diversas atividades, todas alienadas entre si, bem como entre as atividades teóricas e práticas, se mantém intacta; os trabalhadores continuam se vendo e agindo como concorrentes na busca e manutenção de empregos escassos; o trabalho continua sendo um sacrifício, meio para subsistência, não sendo atividade de autorrealização humana. Enfim, a situação alienada perdura. Se “os aspectos problemáticos das relações humanas no capitalismo são superados”, como sugere Brudney, eles o são tão somente *dentro* das organizações dos trabalhadores – localmente –, no restante da sociedade capitalista, eles *não são* superados. Portanto, é possível contestar essa ideia de antecipação: seria o elemento autocertificador da sensibilidade direta do homem trabalhador – dentro de suas organizações – suficiente para mudar a sua postura e considerar, por exemplo, o trabalho como autorrealização humana?

Em sua defesa, talvez o que Brudney sugira, sobre o que Marx esteja considerando, é que os trabalhadores comunistas, quando estão organizados em suas associações e *vivem na prática* a necessidade da nova sociedade, eles estejam assumindo o ponto de vista do ser genérico, do homem como autogerador do mundo e de si – o quinto passo da superação da alienação, como apurado antes –, ainda que a propriedade privada e as relações capitalistas não tenham sido de fato superadas. Neste sentido, Brudney diz que o próprio Marx assume o ponto de vista de quem se coloca como transformador do mundo. Talvez assim, assumindo *na prática* essa visão – ainda que localmente, na associação dos trabalhadores –, seria possível superar o problema do presente, dando uma espécie de “salto no tempo”, e desse jeito superar a alienação no presente, ainda que não plenamente, e assumir a verdadeira essência humana de modo antecipado. Enfim, é possível admitir que a atividade autogeradora do trabalhador em suas organizações lhe daria a capacidade de assumir a sua essência humana enquanto criadora do mundo *antes* da aniquilação do capitalismo.

Essa postura autogeradora, no entanto, não parece ser suficiente para os trabalhadores assumirem, como um todo, a sua verdadeira essência humana. Marx reconhece a limitação quando diz:

Um homem que vive graças a outro se considera um ser dependente. Mas eu vivo inteiramente graças a um outro quando lhe devo não apenas o sustento da minha vida, mas quando, além disso, ele *criou* minha vida; mas ele é *fonte* de minha vida, e minha vida tem necessariamente tal fundamento fora

de si se ela não é minha própria criação. *Por isso, a criação é uma representação muito difícil de ser retirada da consciência popular. O ser-por-si-mesmo da natureza e do homem é incompreensível para ela [consciência popular] porque contradiz todas as evidências* (Marx, 2015, p249-50, ênfase minha).

Que evidências? As da ilusão objetiva, no caso, sobre o mundo não ser uma criação humana. O mundo no capitalismo, objetivamente, não parece ser resultado de sua própria ação, sua autogeração, nem aos trabalhadores nem às pessoas em geral. “A vida do indivíduo não parece ser sua própria criação”. É natural os indivíduos se perguntarem sobre a criação inicial do mundo como algo externo a eles, é a razão para as pessoas suporem uma fonte externa para a origem do mundo, portanto, é compreensível a consciência popular pressupor uma fonte sobrenatural. Como insiste Brudney, “o problema é que Marx parece não ter recurso algum para demonstrar que tal pergunta seja, no fundo, não natural” (idem, p221).

Esse tipo de raciocínio, de acordo com Brudney, é o que caracteriza um diagnóstico autodestrutivo (*self-undermining diagnosis*)²², já exemplificado no caso do trabalho enquanto autorrealização humana. Marx não é original nesse tipo de argumentação, como esclarece Brudney:

Há uma classe de teorias com esta estrutura. Na medida em que as perspectivas posteriores de Heidegger têm uma estrutura, pode ser desse tipo. Algumas visões religiosas também podem ter essa estrutura. Ao contrário de uma visão heideggeriana ou religiosa, porém, não há um círculo hermenêutico marxista para entrar ou salto de fé para seguir. Se o problema é hermenêutico, o círculo a ser seguido está do outro lado da revolução (Brudney, 1998, p222).

Ao que nos interessa aqui, Brudney parece dizer que a teoria de Marx é do tipo que apresenta uma estrutura fechada, em que o acesso à sua verdade somente pode ser realizado através de um “salto de fé” para o “outro lado da revolução”, ou de um círculo hermenêutico próprio da teoria de Marx, mas o qual, porém, não existe.

Não haveria um outro modo de defender a posição de Marx? Se, conforme Brudney, analisarmos não apenas a *associação* dos trabalhadores em suas organizações, mas também a sua *prática revolucionária*, talvez Marx pudesse adicionar mais um elemento à sua tese de simulação ou antecipação do futuro. “A ideia parece ser que a atividade revolucionária é como a atividade na “sociedade humana”, isto é, no comunismo” (idem, p255). Porém, nesse caso,

²² Brudney tece análise detalhada sobre o diagnóstico autodestrutivo no capítulo 2, em que analisa o método da crítica de Feuerbach à filosofia (Brudney, 1998, p71-87).

como deduz Brudney, o ‘problema do presente’ se transformaria no ‘problema do primeiro passo’.

Para Marx, as pessoas são seres de um certo tipo; numa sociedade comunista, elas realizariam a sua natureza como seres deste tipo e conheceriam isso sobre elas mesmo. ... a atividade revolucionária é uma reprodução suficientemente boa da sociedade comunista [no presente], a qual permitiria obter tal realização e conhecimento (Brudney, 1998, p257).

Se os trabalhadores são conduzidos pela necessidade de se organizar – por motivos egoístas que o próprio capitalismo gera –, a organização dos trabalhadores os transformaria e esta mudança seria autocertificadora para eles. “A necessidade impulsiona os trabalhadores a tomarem o primeiro passo crucial. Em última análise, a mudança na consciência se segue disso” (idem, p257). E, supondo que tal mudança na consciência implica numa alteração de postura – atividade de criar a revolução, transformar o mundo –, então ela revelaria também, do modo como Marx pressupõe, o conteúdo da atividade de autorrealização humana. Portanto, ambos os problemas – do presente e do primeiro passo, estariam resolvidos para Marx.

Porém, será que a organização e a prática revolucionária dos trabalhadores realmente os transformariam no sentido sugerido por Marx, como Brudney aponta? Será que os motivos egoístas seriam suficientes para levá-los a ir além dos próprios motivos egoístas? Como objeta Brudney,

Uma vez que a organização revolucionária envolve sacrifícios e riscos consideráveis, e seus benefícios materiais são distantes e incertos, a racionalidade puramente egoísta aconselharia o parasitismo do carona [*free-riding*]. Comecem a revolução sem mim. Se der certo, associe-me mais tarde. Mas se todos os trabalhadores raciocinarem dessa maneira, não haverá revolução (Brudney, 1998, p257).

Ou seja, os trabalhadores não dariam o primeiro passo para a atividade revolucionária que leva à mudança de suas consciências e, enfim, à superação da alienação. Possivelmente, Marx considera que ao menos em parte os trabalhadores comunistas teriam outros motivos para se associar, como a criação de uma nova necessidade, “a necessidade da sociedade, e esse movimento prático de meio torna-se fim para eles próprios”, em que passam a assumir a postura de criador e transformador de seu mundo e, com isso, deixando de lado os motivos individualistas.

Como explica Brudney,

Esse indivíduo não calcularia riscos e benefícios potenciais. Ele compreenderia a sua verdadeira natureza, os seus verdadeiros interesses, e teria

compromisso de ação com outros trabalhadores. Infelizmente, no momento de decidir se dará o primeiro passo na atividade revolucionária, o trabalhador está, por hipótese, raciocinando de maneira estritamente egoísta e não compreende [ainda] a sua própria natureza e os seus próprios interesses – pois suas motivações e crenças foram moldadas pela sociedade civil. Somente depois de se engajar na atividade revolucionária suas crenças e compromissos mudarão. Portanto, inicialmente, esse proletário parece ainda não ter razão – de seu ponto de vista atual, o ponto de vista da sociedade civil – para dar o primeiro passo na atividade revolucionária (Brudney, 1998, p259).

Mais uma vez, o argumento de Marx parece razoável apenas para os trabalhadores já convencidos, os comunistas ou a sua vanguarda, mas não para os demais trabalhadores. Ou seja, isso não resolve o problema do primeiro passo, na medida em que o trabalhador educado nos marcos da sociedade capitalista precisa ser transformando pela atividade revolucionária, de modo a se tornar o tipo de indivíduo que enxergue os benefícios da solidariedade coletiva e, isto posto, seja capaz de dar o primeiro passo. O raciocínio de Marx chega a um impasse.

Sumarizando, a recusa de Marx em recorrer à filosofia – dentro do contexto do problema da justificativa, conforme argumentado por Brudney (idem, p224-25), tanto como modo de compreender a essência humana (incluindo a atividade humana de autorrealização), quanto a natureza da realidade ou ainda a própria questão da criação do mundo como postura diante dele – revela que Marx nos *Manuscritos* é fortemente influenciado por Feuerbach. Nosso filósofo invoca a percepção autocertificadora da mudança feuerbachiana para uma postura distante do pensar abstrato; deseja tornar evidente na vida diária que a nova postura do homem é a correta, e que o que se enxerga a partir dela (que o trabalho é atividade de autorrealização da humanidade) seja a maneira que as coisas realmente são. De acordo com a crítica de Brudney, Marx assume que não é necessário outras justificativas. A dificuldade, no entanto, é que a condição imprescindível para essa mudança feuerbachiana é que se viva no comunismo. Mas então o elemento de autocertificação, do presente, está fora de alcance. Além disso, o papel da *associação* dos trabalhadores e/ou da sua *prática revolucionária*, como antecipadores da condição futura, no presente, não parece ser suficiente para, a partir das próprias premissas de Marx, justificar de maneira consistente a sua visão de superação da alienação.

Penso que a defesa de Marx de que os problemas filosóficos podem ser resolvidos na prática é na verdade uma tentativa – tal como em Feuerbach – de realmente resolver de algum jeito tais problemas (fornecer respostas plenamente satisfatórias a eles), mas ao mesmo tempo sem assumir posições filosóficas (Brudney, 1998, p224).

Portanto, concordando com Brudney, nesse ponto, alguma outra forma de certificação – isto é, de justificação da visão de Marx – parece necessária para validar sua tese da essência humana. Dados os argumentos de Marx, porém, bem como sua rejeição à filosofia separada da prática, Marx necessita de uma justificação mais consistente. Como alega Brudney, mesmo se desvaloriza a filosofia, esta se mantém relevante, na medida em que Marx torna-se incapaz de justificar a sua concepção da essência da natureza humana, bem como o conhecimento e a consciência do trabalhador sobre ela e, enfim, defender o trabalho enquanto atividade de autorrealização do homem. Em conclusão, a partir desta análise, Marx não parece capaz de justificar plenamente a sua visão da essência humana e da superação da alienação.

Mais que isso, é importante refletir sobre o possível impasse a que se chega na análise. Para que os trabalhadores sejam capazes de se apropriar, em sua dimensão objetiva, do objeto do trabalho – enquanto atividade vital de sua autoprodução – eles precisam superar a ilusão objetiva de sua vida diária no capitalismo, já que ela é determinada, dominada e controlada pelas relações capitalistas, ou seja, os trabalhadores necessitam se reapropriar da dimensão subjetiva da reapropriação do objeto. Porém, por outro lado, para que consigam se reapropriar desta dimensão subjetiva, os trabalhadores precisam aniquilar de fato as relações capitalistas e se reapropriar *realmente*, em sua dimensão objetiva, do objeto do trabalho. Como vistos na seção anterior, os dois primeiros passos da superação da alienação ressaltam a reapropriação objetiva do objeto, e os três passos finais (3º, 4º e 5º) apontam para a necessidade bem como a complementaridade da reapropriação subjetiva – de seus significados teóricos e práticos – do objeto da essência humana. Em síntese, para que ocorra a reapropriação objetiva do objeto, é preciso que se efetive antes a reapropriação subjetiva do objeto; porém, para que esta ocorra, é preciso que se concretize antes a reapropriação objetiva do objeto. Logo, a reapropriação está impossibilitada de ocorrer. Eis o que me parece ser o impasse que Brudney identifica em sua análise da argumentação de Marx, o qual não estaria ciente nos *Manuscritos*. Mas seria isso mesmo?

Se atentarmos com cuidado, o aparente impasse entre as duas facetas complementares da reapropriação tem uma saída: basta que as duas dimensões da reapropriação do objeto *ocorram simultaneamente*. Não será era isso que Marx tinha em mente nos *Manuscritos*? Não seria ou se configuraria a revolução o momento-chave de (re)união simultânea das dimensões objetiva e subjetiva na reapropriação *integral* do objeto, o momento crucial para a superação da alienação, na medida em sem ele a superação estaria impossibilitada, conforme sugerida pela análise de Brudney, como vista acima?

Em sua análise da terceira tese de Marx, nas Teses de Feuerbach (Marx, 2007, p533-35), Brudney sustenta que Marx reserva um ‘papel epistemológico’ para a *organização e a prática revolucionária*. (Brudney, 1998, p255), que vimos brevemente nesta seção. Porém, as *Teses de Feuerbach* estão na *A Ideologia Alemã*, obra conjunta de Marx e Engels, de 1845, escrita um ano após os *Manuscritos*. Mas será que Marx de 1844 já não teria um esboço do papel da revolução na superação da alienação, que poderia, quem sabe, contribuir para o esclarecimento do impasse apontado acima por Brudney? Assim, para aprofundar a análise da segunda transição, examino a seguir o que me parece ser um possível exemplo – ainda que preliminar – do que Marx considerava ser a revolução e seu possível papel na superação da alienação.

3.3 Exemplo de superação da alienação?

No texto *Renda da Terra dos Manuscritos* (Marx, 2015a, p167-89), nosso autor inicia citando Jean Say, que diz: “o *direito dos proprietários da terra* tem sua origem no roubo” (idem, p167). O objetivo aqui é examinar especificamente um possível exemplo de superação da alienação, que Marx parece sugerir, por meio da supressão da propriedade da terra.

Marx inicia examinando o que dizem os economistas Smith e Say sobre a origem e a constituição da renda da terra, os melhoramentos, seus custos e sua relação com os juros cobrados a arrendatários pelo proprietário da terra. Citando Adam Smith, “a *renda da terra*, considerada como o preço pago pelo uso da terra, é portanto um preço de *monopólio*” (idem, p169). Marx observa que a renda do proprietário fundiário não lhe custa nem trabalho, nem cuidado, como o de melhoramentos da terra, por exemplo. Marx afirma ainda que a renda da terra com efeito se estabelece na luta entre proprietário da terra e seu arrendatário, ou seja, no conflito do intercâmbio efetivo entre eles (idem, p170). Marx examina também as posições distintas entre os dois, na relação de luta entre eles. Via de regra, o proprietário fundiário tenta cobrar o máximo possível do arrendatário, e este tenta resistir e pagar o menos possível.

Marx observa então que “entre os produtos que sempre geram renda da terra estão os alimentos” (idem, p172). Novamente, citando Smith, “o alimento pode comprar tanto trabalho que garanta a sua subsistência”, na medida em que “a terra produz mais alimento que o necessário para a subsistência de todo trabalho, o que contribui para esse alimento seja levado ao mercado” (idem). Assim, assevera Marx, a renda da terra tem sua origem na produção de alimentos. Observa ainda que, depois do alimento, as segunda e terceira maiores necessidades são vestimenta e habitação aquecida.

Marx se volta então para a questão de “como o proprietário fundiário explora todas as vantagens da sociedade”. Marx resume o que Smith e Say dizem sobre como varia a renda da terra, que sempre se amplia com: a) o aumento da população; b) as melhorias da terra, como segurança e meios mais rápidos e baratos de transporte e comunicação; e c) as invenções e aplicações de novas matérias-primas na produção de mercadorias. Se o valor dos produtos da terra cresce, a renda da terra cresce. Em suma, o proprietário fundiário retira vantagem da terra – ampliando a sua renda sobre ela – com o aumento da população, com a ampliação da infraestrutura, da manufatura, das invenções e do trabalho.

Se Marx concorda com Smith sobre a variação da renda da terra, ele discorda por completo sobre a identidade entre os interesses do proprietário fundiário e os da sociedade, argumentando em cinco pontos. No primeiro, Marx desvela todo o seu escárnio afirmando com ironia que “a relação crescente do aluguel com a miséria e escravidão é um exemplo do interesse do proprietário fundiário na sociedade” (idem, p176-7). Segundo, se os interesses do proprietário e do arrendatário da terra são opostos e hostis, então o interesse do proprietário fundiário está em oposição à parte significativa da sociedade. Terceiro, se o arrendatário da terra é forçado a reduzir os salários dos empregados que trabalham para ele, em sua luta contra o proprietário fundiário, então os interesses entre eles são opostos aos da sociedade. Quarto, se o preço das mercadorias aumenta a renda da terra, então o proprietário fundiário tem interesse direto na redução do salário dos trabalhadores industriais, na concorrência entre capitalistas, superprodução, e miséria da manufatura. Quinto, em suma, se o interesse do proprietário fundiário é hostil aos do arrendatário, dos diaristas e/ou trabalhadores rurais, do trabalhador industrial, da sociedade em geral, então nem o interesse de outro proprietário fundiário é idêntico ao seu interesse, pois são concorrentes na luta pelo monopólio da terra.

Marx compara as situações do pequeno e do grande proprietário fundiário com as do pequeno e do grande capitalista (idem, p178). Há especificidades no tamanho da propriedade fundiária, que não pode ser menor que certo limite sem prejudicar a sustentabilidade da pequena propriedade, uma vez que: a) “a grande posse fundiária acumula os juros que o capital arrendatário aplicou na melhoria da terra” (idem, p178); b) o pequeno proprietário tem de aplicar o seu próprio capital, logo todo esse lucro desaparece para ele; e c) “enquanto cada melhoria social é aproveitada pela grande propriedade, ela prejudica a pequena ao fazer com que necessite sempre mais dinheiro vivo” (idem). Além disso, a renda da terra destinada à produção de alimentos, como gado, somente pode ser efetivamente gerada pelo grande proprietário, e é a renda deste que “regula então a renda dos outros terrenos e pode reduzi-la

ao mínimo” (idem, p179). O resultado é que a situação do pequeno proprietário frente ao grande é equivalente a de um artesão em relação ao dono de fábrica. Marx ilustra com o exemplo de que “o preço da mina mais produtiva regula o preço do carvão de todas as outras minas da vizinhança” (idem). Assim também ocorre na produção agrícola, segundo Marx, levando à falência os agricultores de pequenas propriedades.

Marx passa a examinar então a tendência à acumulação da terra. A concorrência entre os proprietários faz com que grande parte de sua posse fundiária “caia na mão dos capitalistas e que os capitalistas tornam-se, ao mesmo tempo, proprietários da terra”, assim, “uma parte dos grandes proprietários de terra torna-se, ao mesmo tempo, industrial” (idem, p181). Esse processo histórico implica no “fim da diferença entre capitalista e proprietário da terra” e, com isso, na existência de “duas classes de população – a classe trabalhadora e a classe dos capitalistas” (idem).

Marx explica a transformação da essência alienada da propriedade privada que evolui da propriedade fundiária feudal para a capitalista: “a propriedade feudal da terra já é, em sua essência, terra negociada, alienada do homem e, por isso, uma terra confrontada com ele sob a forma de alguns poucos grandes senhores” (idem, p181-82). Marx enfatiza a necessidade histórica deste movimento da propriedade privada em transformar a terra em mercadoria, afirmando:

É necessário ... que o domínio do proprietário apareça como pura domínio da propriedade privada, do capital, livre de qualquer tintura política; que a relação entre proprietário e trabalhador se reduza à relação economia nacional entre explorador e explorado; que termine toda relação pessoal do proprietário com a sua propriedade e que ela se torne apenas riqueza material objetiva ... que o monopólio inerte transforme-se em monopólio em movimento (Marx, 2015a, p183-84).

Marx analisa, por fim, a questão da divisão da posse fundiária, buscando revelar que ela não altera a dinâmica capitalista de acumulação da terra em mãos de grandes proprietários. Marx ocupa-se do problema porque alguns socialistas, como Proudhon e Fourier, propunham a divisão da terra para os camponeses como solução para a concentração excessiva da terra.

Como argumenta Marx,

*A divisão da propriedade da terra nega o grande monopólio da propriedade da terra, supera-o, mas apenas na medida em que generaliza esse monopólio. Ela não suprassume o fundamento do monopólio, a propriedade privada. Ela atinge a **existência** mas não a **essência** do monopólio. A consequência disso é que ela sucumbe diante das leis da propriedade privada (Marx, 2015a, p184, negritos meus).*

É importante frisar que Marx usa o termo ‘monopólio’, como visto no Capítulo 1, em dois sentidos distintos. O do monopólio da propriedade privada em algum mercado particular em disputa, de compra e venda de mercadorias, como a terra. E no sentido de monopólio da propriedade privada enquanto caráter exclusivo da propriedade privada. Ou seja, é uma distinção entre aparência e essência da propriedade privada (idem, 184). O que aparece, sua aparência, é a tendência à monopolização através da concorrência capitalista, no entanto isso termina escamoteando a essência da propriedade privada, a sua característica de ser exclusiva, de seu proprietário pode fazer o que quiser com a mercadoria de posse, a terra no caso; e de ser, por isso, excludente, o proprietário da terra exclui os demais proprietários de qualquer possibilidade de usá-la, a não ser comercializando-a. Por isso Marx aponta a necessidade de superar tanto a *aparência* como a *essência* da propriedade privada, o que significa dizer que a solução de divisão da terra é enganosa, já que não ataca o movimento inevitável da essência do monopólio da propriedade privada, o de abstração e alienação do trabalho e do capital.

Portanto, “onde ocorre a divisão da propriedade fundiária”, Marx sustenta, esta irá inevitavelmente “retornar a uma forma mais hostil de monopólio, ou negar/superar a própria divisão da terra”, porém, neste caso, “não é a volta à propriedade feudal, mas a superação da propriedade da terra em geral” (idem, p185). Marx explica que: ou o capital se fortalece e aprofunda a alienação no trabalho e sociedade de modo geral, ou então regressa ao monopólio de uma outra forma. Na primeira alternativa, a “propriedade da terra, como na Inglaterra, leva a maioria preponderante da população aos braços da indústria e reduz à completa miséria seus próprios trabalhadores. Mas por que isso ocorre?

Uma vez lançada na concorrência, ela [a grande propriedade da terra] segue as suas leis como qualquer outra mercadoria submetida a elas. [...] já abandonou o seu caráter feudal e assumiu um caráter industrial, e portanto quer ganhar o máximo de dinheiro possível. Ela proporciona ao proprietário a máxima renda da terra, ao arrendatário o máximo lucro de seu capital” (Marx, 2015a, p187-88).

Desse modo, camponeses se proletarizam, arrendatários passam a representar o poder da indústria na posse fundiária e, por aí, uma parte dos proprietários da terra toma o lugar dos arrendatários e, vice-versa, parte destes apoderam-se da posse fundiária, pois o modo de vida dos proprietários aristocratas é inadequado “à condução da agricultura em larga escala”, e logo, “parcela destes se arruinará por completo”. Por fim, Marx conclui, “o salário já reduzido ao mínimo deve ser diminuído ainda mais para enfrentar a nova concorrência. **O que conduz então, necessariamente, à revolução**” (idem, p188, ênfase minha).

A revolução evidencia a segunda alternativa de regresso ao monopólio, mas neste caso como superação da propriedade privada através de “sua generalização, a ampliação de sua existência” (idem, p185). Marx expõe o que parece ser um exemplo de superação da alienação no trabalho da terra. “A superação do monopólio, que atingiu sua existência mais ampla e abrangente possível, é a sua completa eliminação” (idem). Esse exemplo sucinto talvez ajude a esclarecer os passos da superação da alienação, na transição do capitalismo ao comunismo, como analisados nas seções anteriores.

Como Marx diz,

A associação, aplicada a terra e ao solo, partilha a vantagem da grande posse fundiária do ponto de vista nacional-econômico, e realiza primeiramente a tendência originária da divisão [da terra], a saber, a igualdade, assim como ela [associação] também coloca a ligação afetiva do homem com a terra de um modo racional e não mais mediado pela servidão, pela dominação e por uma tola mística da propriedade, quando a terra deixa de ser um objeto de regateio e se torna novamente, mediante o trabalho livre e a livre fruição, uma propriedade verdadeira e pessoal do homem” (idem, p76)

O exemplo ajuda a elucidar os significados de Marx da superação da propriedade da terra, e entrever a sua ideia de superação do capitalismo. Primeiro, a propriedade privada universalizada para todos os trabalhadores conduz à sua aniquilação. É o primeiro passo do comunismo, como já visto. Segundo, a eliminação ocorre com a associação dos trabalhadores que, através da revolução, se tornam proprietários de sua terra. O termo associação e o sentido usado por Marx, como sugere Löwy, vêm de Hegel em seu *Princípios de Filosofia do Direito*: “a associação como tal é ela própria o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos é levar uma vida coletiva” (Löwy, 2012, p127). Terceiro, mais do que supressão, Marx sugere que ela significa a partilha da vantagem da grande propriedade da terra, uma vez que no comunismo tal vantagem seria a mais ampla possível. Quando avalia os prós e contras da divisão e partilha dos instrumentos de trabalho na terra, Marx diz que o trabalho separado é desvantajoso e sugere que os pequenos proprietários devem se associar e trabalhar juntos, compartilhando os meios de trabalho (Marx, 2015a, p185). Apesar de não estar explícita, é perceptível que a associação de Marx significa associação ‘comunitária’, em que o trabalho e os seus meios são compartilhados de forma cooperativa. Quarto, a aniquilação da propriedade privada significa que os trabalhadores se reapropriam da terra como parte de sua essência humana, expressa portanto, a reapropriação do objeto da natureza de sua essência humana, a terra no caso, bem como de seus recursos naturais e da atividade vital sobre eles. Assim, o comunismo significa a inversão do caminho da alienação no trabalho.

Em resumo, no caso da terra, o caminho inverso seguiria as seguintes etapas: 1^a) universaliza a propriedade privada da terra em que todos os seus trabalhadores se tornam seus proprietários; 2^a) partilha a produção, em que esta é realizada pela associação dos produtores, gerando e partilhando mutuamente seus frutos; 3^a) compartilha também a vantagem da grande propriedade, isto é, a partilha (Marx não diz, mas é possível entrever) dos meios de produção, como adubo, arado e máquinas agrícolas e ferramentas de uso comum; 4^a) elimina a abstração e a alienação no trabalho da terra e na fruição de seus frutos, que se reintegram aos produtores associados, tornando o trabalho na terra e a fruição de seus frutos, em internos, ou seja, “em que a terra deixa de ser objeto de negociata e torna-se, de novo, pelo trabalho e deleite livres, uma verdadeira propriedade pessoal do homem” (idem, p185). Essas quatro etapas parecem concretizar os 3^o, 4^o e 5^o passos do comunismo, tais como explicados por Marx. Mas podemos vislumbrar mais: 5^a) encerra a luta entre os pequenos e grandes proprietários fundiários, já que, após a revolução, os proprietários associados não disputam o mercado (capitalista), pois se associam e partilham um “mercado comunitário” (comunista); 6^a) aniquila a disputa entre proprietários fundiários e industriais – pode-se vislumbrar que os proprietários comunistas se associariam na generalização da propriedade privada, tanto na terra quanto nas fábricas, em que estas seriam geridas pelos operários associados –; 7^a), anula-se em sua forma abstrata a renda da terra – como produto da natureza alienada do homem – dando lugar ao atendimento mútuo entre as atividades de produção, consumo e fruição, a partir da associação de homens livres; e enfim, 8^a) suprime os direitos do monopólio da propriedade privada (exclusivo e excludente), liquidando o seu caráter de roubo (Jean Say), anulando a *existência* e *essência* do monopólio da propriedade privada, e dando lugar aos direitos de um “novo monopólio”, a propriedade social, com caráter associativo, comunitário e inclusivo, em que os homens se reapropriam da terra, da fábrica e de seus frutos, na e pela essência humana, se integrando a ela em sua plenitude.

Embora Marx não o revele explicitamente, parece ser este, ousado dizer, o seu modelo de superação da alienação no trabalho da terra, no trabalho das fábricas e, por aí, do capitalismo. É evidente que entre o trabalhador da terra e o operário da fábrica há diferenças, ainda assim o modelo de Marx parece ser o mesmo para ambos, já que, para Marx, são todos trabalhadores.

3.4 Considerações parciais

Assim como se observa uma homologia nos *Manuscritos*, como vista no Capítulo 2, entre o processo de alienação do homem e o processo de abstração da dialética hegeliana, a

partir da análise realizada no presente capítulo, também é possível perceber uma homologia entre a solução geral de Marx, a partir de sua crítica à dialética hegeliana, e os passos da superação da alienação, no comunismo. Como sintetizada na tabela 3, no início do capítulo, a superação da *perda* do objeto do trabalho no processo de alienação passa pela *reapropriação* do objeto – o primeiro passo na superação da alienação, efetuada por meio da *generalização* da propriedade privada a todos. Essa generalização, por seu turno, é efetivada através da revolução, com a supressão política do Estado, o segundo passo da superação da alienação.

Pelo menos uma das homologias possíveis se evidencia quando, na solução de Marx, a suprassunção da negação do segundo momento da dialética de Hegel é interpretada por Marx como precisando ocorrer *junto* com a suprassunção da negação do terceiro momento da dialética (negação da negação); as duas negações e suprassunções requerem, segundo Marx, serem empreendidas *em conjunto* – equivalendo à união das dimensões objetiva e subjetiva na reapropriação do objeto – para que a superação da alienação possa ocorrer efetivamente, o que também equivale tanto ao que Iber interpreta como o retorno da exteriorização da atividade do trabalho humano para junto de si, quanto ao que Bavaresco e colaboradores entendem como a emancipação humana enquanto o “análogo marxiano do “retorno ao fundamento” de Hegel”, as duas outras homologias possíveis, como sugeridas no Capítulo 2. Da primeira homologia, em resumo, a primeira suprassunção corresponde ao lado sensível, prático e objetivo da superação da alienação – os 1º e 2º passos da reapropriação do objeto do trabalho, da essência humana –, a dimensão objetiva da reapropriação do objeto do trabalho humano; e a segunda suprassunção corresponde ao lado abstrato, teórico e subjetivo da superação – os 3º, 4º e 5º passos da reapropriação do objeto –, a dimensão subjetiva da reapropriação do objeto. Marx enfatiza a obrigatoriedade da efetivação de ambas as dimensões para a superação real da alienação. A mera reapropriação do objeto sem a dimensão subjetiva conduz ao comunismo incompleto, rude ou tosco. Logo, é imprescindível a reapropriação subjetiva do objeto para o homem de fato superar a alienação. Vimos que os três últimos passos substancializam essa dimensão subjetiva da reapropriação do objeto. O significado da superação ‘positiva’ da propriedade privada como autoalienação humana evidencia-se pela necessidade de uma reapropriação *integral* do objeto e, com isso, possibilitando o “retorno total do homem para si, consciente e no interior de toda riqueza do desenvolvimento histórico, como um homem *social*”, com a concomitante ressignificação dos sentidos humanos. A superação positiva da propriedade privada representa, portanto, a reapropriação *sensível* e *espiritual* da essência e

vida humanas, do homem objetivo, da obra para e pelo homem, no sentido dele se apropriar de sua essência de modo universal, como homem total.

Creio que a análise dos cinco passos de Marx da superação da alienação ajudam a esclarecer duas coisas: a) a questão de se existe ou não, em Marx, um ‘conceito positivo’ de trabalho e do próprio homem, bem como a relação da possível resposta a esta questão com a solução geral de Marx; e b) as possíveis complicações desta solução para a segunda transição. Estas veremos na próxima seção. Analisemos no restante da seção a indagação sobre se Marx apresenta um ‘conceito positivo’ do trabalho nos *Manuscritos*.

Nos textos *Propriedade Privada e Comunismo e Renda da Terra*, dos *Manuscritos*, bem como nos *Cadernos de Paris*, há uma inegável descrição da possibilidade de um homem ‘positivo’ e de uma atividade laboral ‘positiva’ – homem e trabalho concebidos positivamente. Se nos *Cadernos de Paris* há uma descrição mais minuciosa das características positivas tanto do homem como de seu trabalho, nos *Manuscritos* ela aparece de maneira mais espalhada e fragmentada ao longo de seus textos, com a exceção dos dois referidos acima. Tal descrição nos fala da possibilidade da natureza *humana* da propriedade privada *pessoal*, enquanto propriedade *social* universalizada, da produção por motivação *interna* dos homens com a finalidade de se autorrealizarem e atenderem às suas necessidades e compartilharem a sua fruição, mutuamente; do caráter comunitário e cooperativo da *associação* dos trabalhadores, que produzem uns para os outros, etc.

Repetindo citação anterior,

Sob o pressuposto da propriedade privada positivamente superada, o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem; bem como o objeto, que é a atividade direta de sua individualidade e é, ao mesmo tempo, sua própria existência para o outro homem, a existência deste e a existência deste para ele (Marx, 2015a, p237).

Não me parece ser possível negar, nos *Manuscritos*, a existência da possibilidade do homem ‘positivo’, do trabalho ‘positivo’, a não ser ignorando os textos de 1844. Mas será que há um ‘conceito positivo’ de trabalho nos *Manuscritos*? E, também, será que há um ‘conceito positivo’ do próprio homem, da essência humana? Estas questões são mais intrincadas. Por exemplo, na citação acima, Marx deixa claro o caráter ‘pressuposto’ da propriedade privada ‘positivamente superada’. Do mesmo modo, quando afirma que Hegel “apenas descobriu a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história, que ainda não é a história real do homem enquanto um sujeito pressuposto” (Marx, 2015a, p258), Marx está

ênfatisando a característica ‘pressuposta’ do sujeito humano, ou seja, do homem alienado ‘positivamente superado’. O homem é possibilidade pressuposta com a (futura) eliminação da propriedade privada e trabalho alienado, ‘positivamente superados’. Portanto, se o homem é pressuposto, se a atividade vital humana é pressuposta, então não existe ao ‘pé da letra’ um *conceito positivo* nem do homem, nem do trabalho, já que o caráter positivo do homem e da sua atividade vital é *vislumbrado*, respectivamente, através da negação do ‘homem negado’ e da negação do ‘trabalho negado’ (trabalho alienado). Não existindo *tout court* um conceito positivo, o que haveria seria apenas uma espécie de ‘sombra positiva’, um vislumbre do homem e de sua essência humana, ainda não desenvolvida e constituída plenamente e, por isso mesmo, ainda não possível de ser definida como conceito. Não obstante, ainda que seja como ‘vislumbre’ do futuro homem, a sua descrição ‘positiva’ nos *Manuscritos*, tanto do homem como de seu trabalho, na futura sociedade, é inegável.

A antropologia negativa de Fausto, como examinada no capítulo anterior, nos garante com uma alternativa razoável que, embora intrinsecamente contraditória, nos permite tornar coerente a consideração do “trabalho positivo” como negação do trabalho alienado. Aliás, é precisamente o caráter contraditório da ‘antropologia negativa’, como sugerida por Fausto, o que possibilita enxergar certa “coerência” na situação humana no capitalismo, como teorizada por Marx na teoria da alienação dos *Manuscritos*. Resumindo, a negação do homem alienado como homem pressuposto seria a realização da essência humana. Esse modo contraditório da negação do homem corresponde, em Marx, ao princípio do dilaceramento do sujeito. “A contradição do sujeito aparece como verdade porque o real é contraditório”, já que o homem afirma e nega a sua essência na sociedade capitalista. Se o sujeito objetivo da propriedade privada e do trabalho alienado não é sujeito real, não é homem real, é a sua negação, mesmo assim é o princípio da essência humana contraditória – a sua essência enquanto negação de si mesma – que compõe a essência humana, caracterizando-a exatamente como contraditória, dilacerada. Por fim, é uma essência em que o homem ainda não é sujeito. Mas por que? Porque o homem não está posto, ele está apenas pressuposto, e como tal não é sujeito (ainda) de sua própria história, como Fausto interpreta Marx, a partir da possível influência de Hess sobre ele. A essência humana ainda está em gênese na história *natural* do homem, enquanto pré-história do homem. Com o fim da pré-história do homem, que ocorrerá com a revolução, como Marx pressupõe e confia plenamente, a alienação será superada e surgirá o verdadeiro homem, não mais pressuposto, finalmente como sujeito posto, livre e consciente, dono de sua própria e verdadeira história.

É preciso averiguar, é claro, se esta concepção contraditória de homem e sua essência é coerente com a solução geral de Marx para superar a alienação do homem, e verificar se é capaz de sustentar de forma adequada a segunda transição, a superação da alienação.

3.5 Problemas da segunda transição

Analisaremos aqui dois possíveis problemas da segunda transição. O primeiro é o da dependência da superação da alienação no papel desempenhado pela revolução, a partir de seu início. O segundo problema, por sua vez, é o da “impossibilidade” de se teorizar a alienação e, em especial, a sua superação, por Marx por exemplo, em sua teoria da alienação.

Vimos que, enquanto a situação inversa – reapropriação subjetiva do objeto sem sua reapropriação objetiva – não é analisada por Marx, Brudney a examina como o ‘problema da justificação’ da essência humana. Nos *Manuscritos*, como já mencionado, Marx está mais preocupado com os significados dos passos da superação da alienação do que com a ordem deles, ou com a relação entre eles. O exame de Brudney apresenta o mérito de trazer à tona a problemática da causalidade entre os passos, revelando o obstáculo epistemológico que se encontra subjacente à relação causal entre as dimensões objetiva e subjetiva dos passos da superação da alienação.

Dependência da superação da alienação na revolução

De acordo com a análise de Brudney, em síntese, os trabalhadores ignoram a sua essência humana e, sob o capitalismo, são incapazes de conhecê-la ou assumi-la na prática. O conjunto de crenças e fins que deveriam ter para assumir o trabalho como atividade de autorrealização humana e o mundo como sua autocriação, encontra-se inacessível para eles, uma vez que a sua vida diária no capitalismo os impede de conhecerem sua verdadeira essência. Desta dificuldade central, derivam os demais entraves para Marx justificar, de dentro da sociedade capitalista, a sua proposição do trabalho como autorrealização humana. Para os trabalhadores assumirem que produzem uns para os outros, enquanto autorrealização de cada um em relação a todos os demais, e assim reciprocamente entre eles, seria necessário que eles fossem transparentes entre si, o que resulta num problema intratável. Os pressupostos de Marx de identificação forte entre o homem individual e o seu ser genérico, e do caráter do homem como essencialmente cooperativo, também são difíceis de corroborar, na medida em que, de novo, a vida diária no capitalismo impede que as características essenciais, como

pressupostas por Marx, efetivamente se expressem. No capitalismo, o que ocorre é exatamente o oposto: o trabalho *não aparece* aos trabalhadores como autorrealização, nem como atividade vital de seu ser genérico, ou manifestação de seu caráter essencialmente cooperativo. Além disso, de maneira fundamental, a alienação no trabalho e sociedade é um acompanhamento inevitável da sociedade capitalista, em que as pressuposições da economia política são vistas como verdadeiras. Marx, em suma, não detém recursos para justificar a sua tese sobre a essência humana, que não pode ser provada nem por análise empírica da econômica capitalista, nem por dedução dos pressupostos da economia política. Entretanto, para Marx, isso não parece ser um problema. A sua tese, enfim, deve ser comprovada na prática, na medida em que, para Marx, descobrir a verdade é uma atividade que só pode ser realizada na prática, jamais pela abstração, o que explica a sua recusa em recorrer à filosofia separada da prática. No entanto, para poder realizar a essência humana e prová-la na prática existe um obstáculo: o critério epistemológico da percepção autocertificadora dos sentidos, adotado de Feuerbach por Marx, não pode ser empregado, pois os trabalhadores estão sob o efeito da ‘ilusão objetiva’ da vida efetiva no capitalismo. De modo a superá-la, a *organização e prática revolucionárias* servem de antecipadores da situação futura, através das quais os trabalhadores poderiam se ver como autogeradores do mundo e, por aí, começar a assumir e exercer na prática a sua verdadeira essência, antecipando o comunismo a vir. Porém, elas parecem ser insuficientes para mudar a postura dos trabalhadores como um todo, talvez apenas, quem sabe, da vanguarda comunista.

No resumo da ópera, em síntese, não parece ser possível o trabalhador antecipar e assumir na prática a visão correta (a do homem pressuposto de Marx) sem que se efetive antes a reapropriação do objeto do trabalho e a superação real das relações capitalistas que impõem a condição alienada objetiva do trabalhador. Em suma, o lado subjetivo é essencial para que o lado objetivo da reapropriação do objeto possa realmente ocorrer; mas, por sua vez, o lado objetivo da reapropriação é fundamental para que o lado subjetivo da reapropriação de fato se efetive. Logo, se seguirmos as premissas de Marx, das duas uma: ou as dimensões objetiva e subjetiva ocorrem juntas para que se efetive a reapropriação *integral* do objeto, ou esta reapropriação está impossibilitada de se efetivar. Sabemos que Marx desconsidera a segunda alternativa, então só resta a primeira. Desta feita, para que o papel epistemológico reservado à organização dos trabalhadores e à sua prática revolucionária possa se cristalizar, de fato, é necessária a eclosão da revolução, como momento de rompimento da dimensão objetiva da

alienação e, ao mesmo tempo, de edificação da dimensão subjetiva, momento-chave este que crucialmente propicia o início da superação da alienação.

Conforme a homologia analisada no capítulo anterior, com Bavaresco e colaboradores, Marx parece empregar as determinações da reflexão, da Lógica da essência de Hegel, como modelo para explicar a origem e a progressão da propriedade privada, que põe em movimento a contradição entre a riqueza e a miséria, entre o capital e o trabalho, até a sua dissolução com a conseqüente superação da propriedade privada capitalista e, por aí, a sua universalização como propriedade social. Segundo Hegel, pelo movimento das determinações da reflexão, a ‘consciência da contradição’ conduz o pensamento reflexivo a dissolver a contradição. Porém, essa parte do modelo não pode ser imediatamente aplicada no caso do homem alienado, pois o homem ainda não é sujeito, o homem é pressuposto, está em processo de desenvolvimento de suas forças essenciais, portanto, o homem não está ainda em condições de ter consciência da contradição para poder dissolvê-la.

É preciso observar aqui que a contradição que Brudney identifica em Marx – a dele assumir a percepção autocertificadora de Feuerbach e, ao mesmo tempo, estar impedido de usá-la no caso do trabalho alienado, pois o trabalhador está sob o efeito da “ilusão” objetiva da propriedade privada, que o impede de perceber a sua alienação – tal contradição parece, a primeira vista, também impedir o uso por Marx do modelo das determinações da reflexão de Hegel. Mas por que? Nem a percepção autocertificadora de Feuerbach, nem a consciência da contradição de Hegel, com seu papel epistemológico, estão acessíveis aos trabalhadores. Mais precisamente, a impossibilidade do uso da percepção autocertificadora pelos trabalhadores impede não apenas a consciência da alienação, mas também a consciência da contradição, logo tornando impossível a ‘dissolução da contradição’ entre capital e trabalho.

Porém, tal como observamos com o aparente impasse, que Brudney identifica entre as dimensões objetiva e subjetiva, a revolução adquire um papel ontológico e epistemológico, que, a partir da união simultânea das duas dimensões da reapropriação, permite o homem possa usar, finalmente, a percepção autocertificadora e, com isso, revelar a sua alienação e, da mesma maneira, possibilitar a ‘consciência da contradição’ e, com isso, pôr em movimento a sua dissolução. Pode-se imaginar que Marx raciocine da seguinte maneira. A revolução é o momento em que se concretiza a união simultânea das dimensões objetiva e subjetiva da reapropriação do objeto, ontologicamente fundamental para os trabalhadores se tornarem conscientes. A partir deste momento, em sua prática imediatamente teórica – a dos comunistas que tomam o mundo e a sociedade enquanto criação sua –, os trabalhadores assumem-se

como sujeito posto, livre e consciente, adquirindo a consciência da alienação e da contradição capital-trabalho, permitindo então a sua dissolução, a aniquilação do Estado e da economia capitalistas, bem como, sobre os seus escombros, o início da construção da sociedade comunista. Portanto, a revolução assume um papel duplamente fundamental: 1) o *ontológico*, de emergência, de fundação do homem posto, com a união das dimensões objetiva e subjetiva da reapropriação do objeto, com capacidade essencial de percepção autocertificadora; e 2) o *epistemológico*, com a consciência da alienação, bem como da contradição capital-trabalho, permitindo a sua dissolução e a superação da alienação.

O importante aqui é compreender por que Marx parece estipular um papel tão crucial para a revolução. Pois bem, o homem poder ter consciência de sua alienação e da contradição capital-trabalho *somente* após o início da revolução tem uma razão clara: no capitalismo, o homem ainda *não é sujeito*, ele é *pressuposto*, logo, é a revolução que propicia o nascimento e a fundação do homem posto, enquanto real sujeito da história. Em conclusão, o que se deveda desta análise, se por ventura estiver correta, é que a revolução, no Marx dos *Manuscritos*, adquire papel ontológico e epistemológico crucial na superação da alienação, é ela que fundamenta a possibilidade de tal superação.

Mas qual é o problema então? Se a revolução ocorrer, como Marx espera e confia, não há problema algum. Assim, pode-se concluir que a revolução faz parte da solução de Marx, ela é fundamental para a superação da alienação e do capitalismo. Mas, e se ela não ocorrer, seja lá por que motivo for? A solução geral de Marx desaba, rui por completo, a superação da alienação torna-se impossível. Em sua defesa, podemos dizer que Marx possuía boas e fortes razões para, ao menos na época em que escreveu os *Manuscritos*, considerar a revolução inevitável e que, com isso, pudesse desempenhar o papel de “gatilho” do novo homem e da nova sociedade. Podemos nos perguntar, é evidente, se o Marx maduro, depois da derrota da Revolução de 1848, continuaria sustentando a mesma solução para a superação da alienação. Enfim, seria mesmo inevitável a revolução?

“Impossibilidade” de teorização da superação da alienação

Existe mais um problema, todavia, a partir da análise de Brudney. Aquele problema epistemológico, escrutinado por Brudney com relação aos trabalhadores, também pode ser estendido ao pensador que pensa e propõe a tese da superação da alienação da essência humana. Como observa Brudney, “a partir da própria avaliação de Marx, algumas de suas reivindicações parecem implausíveis tanto aos trabalhadores quanto *aos não trabalhadores*”

(Brudney, 1998, p219, ênfase minha). Se para achar a verdade o intelectual deve empregar os sentidos diretos sem abstrai-los da realidade concreta, o problema que emerge é semelhante ao dos trabalhadores. Como o pensador iria escapar e vencer a efetividade da ilusão da alienação objetiva para identificá-la e desmascará-la? O que está subjacente à questão é o conceito de abstração e seu papel específico na superação da alienação. Para Marx, a abstração teórica só se torna válida se for realizada na prática, entretanto, isso gera um obstáculo lógico em termos epistemológicos. Analisemos passo a passo, a partir da solução de Marx em sua crítica ao suprássumir ilusório da dialética de Hegel.

Marx assinala como identificar e revelar a ilusão objetiva da alienação a partir da análise do suprássumir de Hegel, quando diz que “a verdadeira existência da religião, Estado, natureza, arte é = a filosofia da religião, natureza, Estado, arte” (Marx, 2015a, p276). Marx sugere que a filosofia de Hegel, como pensar sobre as práticas efetivas (existências) da religião, Estado, economia, arte, natureza, etc, permite revelar a existência real, material e sensível dos homens, a de sua situação alienada. É o que Marx, apesar de sua dura crítica, elogia em Hegel.

A Fenomenologia é a crítica oculta, ainda obscura para si mesma e mistificadora; mas, enquanto ela retém a alienação do homem – embora também ele apareça sob a forma do espírito – nela encontram-se ocultos todos os elementos da crítica e, frequentemente, já preparados e elaborados de maneira que suplantam em muito o ponto de vista hegeliano. A “consciência feliz”, a “consciência honrada”, a luta entre a “consciência nobre” e a “consciência vil”, etc, etc, essas seções isoladas contêm os elementos críticos – mas ainda em uma forma alienada – de todas as esferas, como da religião, do Estado, da sociedade civil, etc (Marx, 2015a, p262-63).

Assim, aparentemente, Marx parece admitir a possibilidade de se constatar por meio da filosofia as condições materiais concretas e, dessa maneira, identificar e denunciar a ilusão objetiva da confirmação da essência alienada efetiva, porém enganosa, do homem. O argumento de Marx parece sugerir que a percepção sensível autocertificadora, bem como a reflexão teórica sobre ela, através da filosofia, poderiam revelar a existência real do homem alienado.

Ou seja, a realidade do homem alienado,

Aparece, manifesta-se, apenas no pensamento, na filosofia, e por isso minha verdadeira existência religiosa é minha existência *filosófica-religiosa*, minha verdadeira existência política é minha existência *filosófica-jurídica*, minha verdadeira existência natural é a minha existência *filosófica-natural*, minha verdadeira existência artística é a existência *filosófica-artística*, minha

verdadeira existência humana é a minha existência *filosófica* (Marx, 2015a, p276).

É evidente que, no caso do trabalhador, tal possibilidade está interdita, já que a sua situação efetiva, sua vida diária na sociedade capitalista, lhe nega a possibilidade de reflexão. Mas se, repetindo, na existência efetiva do trabalho alienado, a essência humana real está oculta aos trabalhadores, ela “aparece, manifesta-se, apenas no pensamento, na filosofia”, isto é, para o filósofo. Se Marx parece admitir – por um momento – que no pensar, na filosofia, seja possível identificar e revelar a essência alienada – oculta não apenas aos trabalhadores, mas à sociedade inteira – não obstante, Marx parece rejeitar tal possibilidade quando diz em seguida,

Mas, ao mesmo tempo, eu os *confirmo* [os homens religiosos reais, trabalhadores alienados reais], em parte, no interior de minha própria existência ou no interior da minha existência alienada, que eu contraponho a eles, pois esta é apenas a expressão *filosófica* deles; e, em parte, sob a sua forma originária própria, pois valem para mim como o ser-outro apenas aparente, como alegorias, como formas ocultas sob invólucros sensíveis de sua própria existência verdadeira, isto é, de minha existência *filosófica* (idem, p277).

Assim, Marx parece recuar e sugerir que o pensar abstrato cria apenas uma “aparência de oposição” na existência do pensador alienado, já que é apenas a sua expressão filosófica abstrata, que só vale para o pensador “como alegorias, formas ocultas sob invólucros sensíveis de sua própria existência verdadeira, isto é, de minha existência *filosófica* [alienada]”. Em suma, para Marx, parece que o pensamento abstrato, se estiver descolado da efetividade sensível, exprime apenas uma ilusão abstrata que confirma a efetividade da situação alienada. Marx parece dizer que, se o pensamento de superação da alienação não estiver firmemente alicerçado na prática efetiva de sua superação, tal pensamento expressa apenas uma abstração vazia. Marx parece não distinguir o que ele critica em Hegel – o pensar abstrato enquanto reafirmação da essência alienada – de seu pensar abstrato, reflexivo e crítico, que busca identificar, revelar e desmascarar a essência alienada, “o pensamento que se supera em si e quer ser intuição direta, natureza, realidade” (idem, p258), que Marx enaltece em Feuerbach, e parece sugerir como possível passo na superação da alienação.

Como então Marx pode teorizar a alienação e, em especial, a ‘superação da alienação’ sem cair em sua própria objeção? Qual exatamente? A de que não se pode pensar teórica e abstratamente separado da prática de sua realização; a de que, ao fazê-lo alienado da prática, a

teoria do filósofo, ou intelectual, torna-se uma abstração que apenas confirma e reafirma a sua alienação na sociedade capitalista.

Enfim, podemos aqui nos indagar se o nosso filósofo não acabou criando, sem querer, a suas próprias “ilusões”, as de sua solução a partir de sua crítica às “ilusões” de Hegel. Quais seriam elas? Poderíamos, por hipótese, esquematizá-las como se segue:

1ª) A *reprodução* ou *simulação* no presente da sociedade futura, o comunismo, seja através da organização dos trabalhadores ou de sua prática revolucionária; ambas anteciparem a condição futura, permitindo que a prática se tornasse imediatamente teórica já no presente, no capitalismo, antes dele ser suprimido concretamente (Por que seria uma ilusão? Creio que a simulação não reproduz fielmente a situação futura, é um simulacro que cai sob o critério de Marx, “finge ser superação” mas não o é, de fato; creio, enfim, que no mínimo é insuficiente para ter o efeito que Marx esperaria da simulação, logo tal efeito é uma ilusão);

2ª) A *indistinção* entre a abstração que revela a alienação da que a esconde e reafirma;

3ª) A *identificação* e *teorização* de sua solução, pelo próprio Marx, poderiam ser uma ilusão, na medida em que Marx não distingue a abstração que acoberta e reafirma a alienação humana, a de Hegel, da sua própria abstração que identifica e desmascara a essência alienada;

4ª) A *indistinção* entre a abstração como causa sobrenatural – externa ao homem e à natureza – e a abstração teórica que busca descobrir, revelar (bem como os meios para testar e comprovar) as causas *naturais* da evolução do mundo e do homem, e da transformação da sociedade humana.

5ª) A *união imediata* entre teoria e prática, entre a filosofia como atividade intelectual e abstrata, e o trabalho humano como atividade concreta sobre a natureza (Por que? Não é a união em si, entre a teoria e prática, que seria uma ilusão, mas a exigência de que a união entre teoria e prática – imprescindível – tenha de ser imediata, simultânea, desde o início e de uma vez por todas, ignorando o papel crítico e prospectivo das abstrações teóricas – sobretudo em seu aspecto criativo – na busca de soluções, alternativas possíveis, a serem comprovadas na prática, posteriormente);

Talvez seja injusto chamá-las de “ilusões”. Algumas delas talvez sejam, mas outras parecem mais ser incorreções e inadequações de um esboço rascunhado e não concluído de uma teoria da alienação, que jamais foi revisada e publicada durante a vida de Marx.

Concluindo, a análise da segunda transição – a superação da alienação – examinou criticamente dois problemas principais. Um deles é a dependência da superação da alienação na ocorrência da revolução, já que todo o edifício conceitual e argumentativo da teoria da

alienação de Marx baseia-se na presunção da ‘inevitabilidade’ da revolução. Se para Marx dos *Manuscritos* isso não representa problema, talvez esta dependência se revele como problema para o Marx maduro, e, principalmente, para os marxistas do futuro. O segundo é o problema da suposta “impossibilidade” de Marx em teorizar a sua teoria da alienação, principalmente a sua superação, pois, de acordo com seu critério, a única abstração válida é aquela que se torna imediatamente prática. Assim, adotando esse critério, Marx inviabiliza a formulação de sua própria teoria, uma vez que, como ela não se concretiza “imediatamente na prática”, logo ela seria inválida. Não creio que seja possível concordar com Marx nesse ponto. Por mais que tenhamos críticas a sua teoria, analisamos várias na dissertação, não é por esse motivo que ela deva ser considerada como uma mera “confirmação da essência alienada do homem”.

Conclusão

Para encerrar esta dissertação resumo aqui o percurso de sua análise em linhas gerais, relembando os principais pontos examinados nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (Marx, 2015a) e nos *Cadernos de Paris* (Marx, 2015b), auxiliado pelas preciosas interpretações de vários comentadores, e buscando responder a algumas questões dos *Manuscritos* e para além dele, levantadas durante a análise, mas ainda não respondidas.

Como na estória de conto de fadas dos irmãos João e Maria – que jogam pedrinhas no caminho para não se perderem na floresta e poderem, assim, retornar a salvo para casa – joguei várias “pedrinhas” ao longo da dissertação que me propiciam agora retomar o caminho de volta para responder a algumas indagações. Ressalvo, porém, que não respondo a todas, e que nem sempre chego a uma conclusão razoável ou satisfatória, seja porque certas questões ultrapassam o escopo de investigação da dissertação, ou simplesmente porque não é possível dar uma resposta adequada a algumas delas, na medida que se referem a temas complexos que sempre sujeitos a revisão e a novas investigações. Recapitulemos então as “pedrinhas” na trajetória da dissertação, na sequência de seus argumentos.

Dos *Manuscritos*

Nos quatro passos ou determinações da alienação no trabalho, examinados no primeiro capítulo, vimos que se resumem à alienação: 1) do trabalhador em relação ao produto de seu trabalho; 2) ao próprio trabalho; 3) à sua essência humana; e 4) do homem pelo homem. Nesses passos, a ‘abstração’, o grande “vilão” dos males do capitalismo, é a responsável maior pela alienação da propriedade privada e do trabalho. A abstração é associada à indiferença do intercâmbio comercial e, por aí, à indiferença entre os homens, que não mais se relacionam *humanamente* entre si, mas apenas através da abstração de suas carências mútuas e suas produções *impessoais* para atendê-las, expressa no poder alienado do dinheiro. Assim, Marx vê o processo de abstração crescente da propriedade privada, da troca comercial, do trabalho e do capital, enquanto um processo de alienação crescente na constituição do capitalismo, em que a atividade vital da essência do homem é exteriorizada, abstraída e alienada dele e, por fim, reduzida à atividade de sua subsistência.

Como indagado no Capítulo 1, não estaria Marx exagerando ao considerar a atividade alienada apenas como miséria, ou a energia espiritual e física do trabalhador apenas como impotência, ou ainda, que a atividade alienada esteja totalmente voltadas contra ele? Essas são

perguntas que – uma vez aceita a interpretação da antropologia negativa do homem, como sugerida por Fausto (2015) – podem ser assim respondidas: dada a concepção negativa de homem, ele não detém qualquer autonomia na sociedade capitalista, ele não é sujeito e, portanto, o seu trabalho surge como negação completa do homem e, assim, está inteiramente voltado contra ele. Creio ser uma posição difícil de sustentar porque coloca o homem como dependente de uma lógica *natural* do desenrolar de sua história, ou melhor, de sua pré-história. Em termos empíricos, creio ser difícil sustentar a alegação de Marx de que os trabalhadores estejam completamente subjugados pelo poder capitalista, ou que a força de trabalho esteja totalmente voltada contra ele. Malgrado todas as tentativas da classe capitalista, no passado e presente, de dominar os corações e mentes dos trabalhadores, ela é incapaz de controlá-los totalmente, uma vez que os trabalhadores estão sempre inventando novas formas de resistir e lutar contra o capital e, em particular, criando formas não-capitalistas de produção e consumo.

Observamos, no segundo Capítulo, que Marx tece uma homologia entre o processo de abstração crescente – da dialética de Hegel – e o processo histórico de abstração crescente – da alienação do homem, das sociedades antigas até a capitalista. Referimo-nos à homologia, formulada por Reichelt e outros (Bellofiore&Riva, 2015), entre a *Ideia absoluta* de Hegel e o *Capital* de Marx, em sua obra *O Capital*, e, como sugerido por Klein (2015), constatamos que tal homologia não se encontra apenas em sua obra madura, existe ainda outra homologia já presente nos *Manuscritos*. Identificamos que a origem das controvérsias sobre a homologia está ligada às polêmicas em torno da interpretação de Marx sobre a filosofia hegeliana, em particular, sobre sua crítica à dialética de Hegel, e concluímos pela necessidade de se avaliar criticamente a interpretação de Marx nos *Manuscritos*. No exame de sua crítica a Hegel, entre outras coisas, revelamos a sua principal crítica: o caráter abstrato e alienado da superação dialética de Hegel que termina por reafirmar a alienação do homem. Em seguida, avaliamos as críticas de Arndt (2020) e Dupré (1972) à crítica de Marx. Com a ajuda de Forster (2020), observamos que Marx parece fazer uma “confusão” entre os pensamentos puro e objetivo, combinando-os de maneira inadequada ou incorreta, e que a motivação de Marx em sua “confusão” seria talvez proposital, devido a sua perspectiva de transformação da realidade social, não apenas de sua compreensão, como Marx recrimina em Hegel, pois, como Smith (2019) sugere, o “pensamento puro” não supera os problemas reais do capitalismo – os problemas do ‘sistema de necessidades’ de Hegel não são superados pela política do ‘Estado racional’. Se ainda está distante de sua teorização d’*O Capital* como universal concreto que

subsume a sociedade moderna, nos *Manuscritos*, o universal concreto de Marx é o dinheiro, renunciando uma primeira versão da futura homologia.

Parece que Marx realmente subverte a dialética de Hegel. Ele a interpreta e dela se apropria a sua maneira, convertendo-a de método para compreensão da totalidade histórica, do passado até o presente, em método para transformação da sociedade capitalista presente em direção a uma situação futura emancipada, ou seja, à sociedade comunista. O ponto central da discórdia entre os dois filósofos está na interpretação marxiana do que identificamos como a conexão e oposição distintas, em Hegel e Marx, entre *essência humana* e *autoconsciência*. Para Hegel, é a autoconsciência que possui as qualidades da essência humana, já para Marx é o contrário, é a essência humana que encerra a qualidade da autoconsciência. Disso resulta as demais diferenças, tais como o que se exterioriza, o que se aliena e o que se suprassume na oposição dialética. Esta é a interpretação de Marx, mas estará ela correta? Ou seja, é possível realmente se chegar a uma conclusão a respeito de quem estaria certo nesta contenda?

Sobre se Marx estaria errado em sua interpretação da filosofia de Hegel, podemos concluir que, de certa maneira, sim, pois os significados dos conceitos de exteriorização, alienação, objetividade, subjetividade, autoconsciência, essência humana, são alterados por Marx e, portanto, interpretados de *maneira errada* de uma perspectiva hegeliana. Porém, por outro lado, Marx apresenta as suas razões e, ao menos de certo modo, ele também aparenta estar correto ao interpretar à sua maneira a dialética de Hegel, dentro de uma perspectiva transformadora da realidade presente, alterando propositalmente a dialética hegeliana. Porém, como Arndt (2020) frisa com propriedade, Marx jamais desenvolveu a “sua dialética” – uma dialética alternativa coerente com seus objetivos revolucionários. Na prática, o que Marx parece que usou mesmo foi a dialética de Hegel, à sua maneira, é claro, e sem se preocupar em explicitar ou teorizar as mudanças nela pressupostas. Em suma, não creio ser possível se concluir nada muito além disso sobre a “confusão” de Marx e toda esta controvérsia. Certamente, é um tema filosófico que continuará sendo polêmico, suscitando novos e acalorados debates.

No Capítulo 2, prosseguindo, além da homologia de Klein (2015), examinamos mais duas homologias com o auxílio de Bavaresco (2019) e Iber (2018). Resumindo, as homologias são: a do universal concreto do dinheiro com a Ideia absoluta da dialética; a do trabalho humano com a atividade negativa do pensamento puro, que instaura o processo de alienação no trabalho e de sua superação; e, por fim, a da progressão histórica da propriedade privada como contradição capital-trabalho, até a sua dissolução, com as determinações da reflexão da

Lógica da essência de Hegel. Constatamos que as homologias contribuem, se não para esclarecer, ao menos para revelar a fonte dos problemas da primeira transição, assim resumidos: a justificativa problemática das quatro determinações do trabalho alienado e da propriedade privada, como argumentada por Elbe; e os aparentes paradoxos da essência alienada que confirma a essência humana e da necessidade histórica da alienação, julgada como exigência inevitável para a sua posterior superação. Concluímos que a negatividade da atividade do trabalho fundamenta a alienação da atividade vital, porém, não é capaz de elucidar como a alienação surge, nem como se reproduz como sistema de dominação; e que esta lógica da negatividade também fundamenta a negação do homem, a negação de sua essência, a antropologia negativa como interpretada por Fausto, em que o homem alienado (homem negado) ainda não é sujeito de sua história e, como tal, como negação de si mesmo, de maneira contraditória e dilacerada, realiza a essência humana: ele a desenvolve se dilacerando, ou, dito de outra forma, a destrói se desenvolvendo.

Tenho pouca dúvida sobre se realmente se trata de homologias. A meu ver, as três homologias – a de Klein (2015), entre a Ideia de Hegel e o dinheiro de Marx; a de Bavaresco (2019), entre a lógica da essência das determinações da reflexão, de Hegel, e a lógica da essência humana das determinações da progressão da propriedade privada e trabalho alienado enquanto contradição entre capital e trabalho, de Marx; e a de Iber (2018), da estrutura invariante da negatividade entre o trabalho do pensamento puro, de Hegel, e o trabalho humano objetivo, de Marx – todas elas evidenciam um isomorfismo entre certa estrutura dinâmica da dialética hegeliana e alguma estrutura dinâmica da solução de Marx para a alienação na sociedade capitalista. Talvez se possa argumentar que a homologia de Klein seja mais próxima da identificada por Helmut Reichelt e seguidores. Todavia, minha abordagem é compreender a homologia como algum isomorfismo estrutural e/ou dinâmico entre alguma etapa ou aspecto da dialética hegeliana e a alguma etapa ou aspecto do processo de alienação e de sua superação. Neste sentido, creio que todas as três análises identificam e examinam determinada homologia.

Em Klein, é a homologia do *universal concreto*, a Ideia em Hegel e o dinheiro em Marx; em Bavaresco, é a homologia da *lógica da essência*, as determinações da reflexão no pensamento alienado, em Hegel, e as determinações da propriedade privada no trabalho alienado, em Marx; e por fim, em Iber, é a homologia da *estrutura invariante da negatividade* (exteriorização e retorno da exteriorização), a atividade do pensamento puro em Hegel, e atividade do trabalho objetivo em Marx. Se a interpretação das homologias estiver correta,

pode-se entrever que a dialética não desenvolvida por Marx seria, talvez, distinta da de Hegel, coisa que jamais saberemos, infelizmente, porque Marx não a elaborou.

Mais importante que isso, porém, creio que as homologias contribuem para elucidar algumas das dificuldades de Marx em sua teoria da alienação, como a sua confusão entre o nascimento e evolução da alienação e a sua reprodução como sistema econômico que oprime e domina não só os trabalhadores, mas também os capitalistas e a sociedade inteira. Elas também contribuem para explicar porque a alienação consegue confirmar a essência humana, ao mesmo tempo que a nega. E, na medida em que a alienação é historicamente necessária – ao desempenhar o papel do negativo que desenvolve e aprimora as forças essenciais humanas, imprescindível para Marx – ela se torna essencial para o desenvolvimento da humanidade.

Se, inicialmente, pudemos ter dúvidas sobre a existência de um ‘trabalho positivo’ em Marx, no terceiro capítulo, logramos comprovar que de fato nosso filósofo formula e descreve uma superação ‘positiva’ da alienação nos cinco passos ou determinações do comunismo, que percorrem o caminho “inverso” ao da alienação. Os dois primeiros passos descrevem a reapropriação do objeto e a supressão do Estado capitalista, a dimensão objetiva da reapropriação do objeto do trabalho, pelos trabalhadores; e os três seguintes abordam a dimensão subjetiva dessa mesma reapropriação do objeto. Com a ajuda da interpretação de Brudney (1998), avaliamos o problema da justificação da essência humana, por Marx. Em síntese, os trabalhadores desconhecem a sua essência humana e são incapazes de conhecê-la e assumi-la na prática. O conjunto de crenças sobre o trabalho como autorrealização humana é inacessível para eles no capitalismo, assim como os pressupostos assumidos por Marx de identificação forte entre o indivíduo e a sua essência humana não podem ocorrer, está identificação está bloqueada, a vida diária no capitalismo impede que as características essenciais, como pressupostas por Marx, possam se manifestar de fato. Assim, a alienação no trabalho e na sociedade é inevitável no capitalismo, e o trabalhador é incapaz de superá-la por si só. Marx não dispõe de recursos para fundamentar a sua tese sobre a essência humana, nem por análise empírica, nem por dedução dos pressupostos, da economia política. Porém, vimos que isso não representa problema para ele, uma vez que descobrir a verdade, para Marx, é uma atividade que só pode ser realizada na prática, jamais pela abstração, o que explica sua recusa em recorrer à filosofia separada da prática. Identificamos então, com Brudney (1998, p224), um obstáculo para Marx justificar a essência humana e comprová-la na prática: a percepção autocertificadora dos sentidos, de Feuerbach, não pode ser empregada, pois os trabalhadores estão sob o efeito da ‘ilusão objetiva’ da vida diária no capitalismo. Vimos, por

último, que a *organização e prática revolucionárias* dos trabalhadores, como antecipadores da situação futura, são insuficientes para mudar a sua postura como um todo e para todos. Resumimos assim o impasse revelado por Brudney: não é possível ao trabalhador antecipar e assumir na prática a visão correta (a do homem como pressuposto de Marx) – a dimensão subjetiva da reapropriação do objeto – sem que se efetive a dimensão objetiva da reapropriação do objeto do trabalho e a superação das relações de poder capitalistas, as quais impõem a condição alienada ao trabalhador. Logo, das duas uma: ou a dimensão objetiva e a subjetiva acontecem juntas, ao mesmo tempo, ou a reapropriação fica impedida de ocorrer, alternativa esta evidentemente descartada por Marx.

Será que os cinco passos da superação da alienação – o comunismo – poderiam também ser vistos como homólogos à solução de Marx, como presumida em sua crítica à dialética de Hegel e em algumas passagens dos *Manuscritos* como citadas por Bavaresco e colaboradores? Creio que sim. A justificativa de Marx para o terceiro passo do comunismo parece evidenciar a homologia aludida pelos autores. Em relação a este passo, relembro as questões que ainda não foram devidamente respondidas. “Por que o comunismo é a solução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e confirmação de si, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero? Por que ele é a solução do antagonismo entre o homem e a natureza, e entre os próprios homens?”²³. Respondendo, porque o comunismo é a solução do antagonismo entre homem e natureza, porque, repetindo, concilia o homem com o objeto de sua essência humana, a natureza de suas forças essenciais, o trabalho como atividade vital objetivada, do homem para si. Como? Pela reapropriação do objeto de sua atividade vital, a natureza – do mundo natural e da sociedade verdadeiramente humana. A partir da resolução desse antagonismo fundamental, o comunismo representa a solução dos demais conflitos – entre existência e essência, objetivação e confirmação de si, liberdade e necessidade, indivíduo e gênero, e entre os homens – porque esses conflitos são corolários inevitáveis da cisão entre homem e natureza. É mister observar aqui que os passos do comunismo seguem o movimento de reconciliação da solução de Marx, o qual é *homólogo* ao movimento de suprassunção da lógica da dialética hegeliana, que em Marx se traduzem como: 1) a exteriorização e o retorno da exteriorização, que suprassume a alienação objetiva do homem; e 2) a negatividade da propriedade privada na determinação do trabalho alienado, que gera movimento contraditório até a sua dissolução; resultando em uma combinação dos segundo e terceiro momentos da dialética e na (re)união do homem com a natureza. Logo, Marx segue a

23 Página 146 desta dissertação.

lógica da dialética para associar o *momento dialético* da superação da alienação, a dissolução da contradição, com o *momento histórico* da revolução.

Após examinarmos o exemplo de ‘revolução’ no texto *Renda da Terra* (Marx, 2015, p167-89), dos *Manuscritos*, concluímos que a revolução desempenha papel indispensável na solução de Marx. A revolução é o momento que rompe o bloqueio da dimensão objetiva da alienação, permitindo assim a união das dimensões objetiva e subjetiva da reapropriação do objeto, em que os trabalhadores se tornam enfim conscientes. A revolução ganha um papel ontológico – de fundação do homem posto – unindo as dimensões objetiva e subjetiva da reapropriação do objeto, tornando-o capaz de percepção autocertificadora de sua verdadeira essência –; e um papel epistemológico, ao propiciar aos trabalhadores a tomada de consciência da alienação e da contradição entre capital e trabalho, permitindo a sua dissolução, a superação da alienação, a aniquilação Estado e economia capitalistas, bem como o início da edificação do comunismo. Vimos que a revolução adquire esse caráter tão crucial porque, no capitalismo, o homem ainda não é sujeito, ele é pressuposto. É a revolução que propicia o nascimento do homem enquanto sujeito de sua história. Em conclusão, se a análise desenvolvida estiver correta, a revolução detém os papéis ontológico e epistemológico imprescindíveis para a superação da alienação. O edifício da teoria de Marx rui por completo sem a revolução.

Analisamos, por último, dois problemas da segunda transição. Um deles é o que surge da dependência da solução de Marx da ocorrência da revolução, em outras palavras, o de sua inevitabilidade. Mas seria ela inevitável mesmo? O outro problema é o da impossibilidade, a partir das premissas de Marx, da teorização da superação da alienação sem a sua realização, já que a teoria da alienação só poderia ser teorizada na prática, uma objeção paradoxal que parece impossibilitar a teorização e impedir que se pense na própria emancipação, já que ela só poderia ser pensada se imediatamente realizada na prática. Por outro lado, Marx a teoriza de fato, ou seja, não parece impedido de formular a sua teoria. Portanto, o aparente problema não representa obstáculo real. Marx a teoriza, na prática, e não julga que ela seja uma mera “confirmação de sua essência alienada”.

Que método que Marx utiliza nos *Manuscritos*? Pudemos vislumbrar, ao longo da dissertação, que o “método empírico” de Marx parece estar orientado: 1) pela lógica do pensamento puro da dialética de Hegel combinada com a lógica do pensamento objetivo de análise da economia; 2) pelas determinações da reflexão da *Lógica* da essência de Hegel, aplicada à progressão da propriedade privada enquanto contradição capital-trabalho; 3) pela

estrutura lógica da atividade como negatividade, transporta da atividade do pensamento para a atividade do trabalho; e 4) pela concepção de homem como pressuposto da ‘negação da negação do homem’, ou seja, da atividade vital humana enquanto pressuposto da ‘negação do trabalho alienado’. Se a interpretação estiver correta, Marx emprega exatamente o que critica em Hegel, uma *lógica idealista pré-concebida* em seu “método empírico”: o seu modelo segue a lógica da essência, ou seja, a das determinações da reflexão e da negatividade do pensamento puro; é ela que conduz o homem para a sua libertação; não é o homem que se liberta por sua própria iniciativa, estratégia e ação; o que, na verdade, é plenamente coerente com o homem enquanto pressuposto – a antropologia negativa que Fausto interpreta em Marx – concebido como *não-sujeito* de sua história *antes* da revolução ocorrer. Se Marx realmente adota tal lógica – é a principal hipótese defendida na dissertação – e supondo correta minha interpretação, então a revolução em Marx ganha um caráter decisivo e indispensável para a superação da alienação. Não sendo incoerente – é importante enfatizar –, Marx termina, inadvertidamente, colocando a teoria da alienação – em particular, a superação da alienação e do capitalismo – subordinada à dissolução lógica da contradição dialética, isto é, colocando a possibilidade de superação da alienação na dependência do momento da dissolução lógica da contradição *coincidir* com o momento histórico da eclosão da revolução. Se esta ocorrer, a teoria da alienação se sustenta e a superação ocorre, do contrário, o homem fica aprisionado em sua pré-história, sem autonomia ou poder de ação real; e Marx, como teórico da emancipação, coloca-se na posição de prisioneiro de sua própria lógica idealista, a sua solução dialética.

Concluindo, para poder responder se os problemas da segunda transição são de fato problemas – uma vez que para o Marx dos *Manuscritos* eles *não são* problemas – é preciso ir além dos *Manuscritos*, na medida em que as questões da revolução e da união teoria e prática abrangem o Marx de suas obras maduras, d’*O Capital* por exemplo, o que termina fugindo do escopo estrito da dissertação. Algo semelhante ocorre também com as questões sobre se Marx mantém ou não o conceito de alienação em suas obras da maturidade, como n’*O Capital* por exemplo; e, em caso afirmativo, por que razão teria mudado para a concepção de fetichismo da mercadoria, como interpretado por Musto na Introdução.

Enfim, a partir dos *Manuscritos*, a presente dissertação logrou chegar às respostas e conclusões descritas acima. Examinemos a seguir as “pedrinhas” que restaram para além dos *Manuscritos*.

Além dos *Manuscritos*

Apesar dos riscos inerentes de extrapolar certas conclusões e apontamentos propostos nesta dissertação, não posso deixar de desenvolver alguns aspectos que vão além dos textos de 1844. Creio ser necessário uma reflexão sobre o que as conclusões apresentadas acima podem sugerir em relação a certas questões versadas em obras maduras de Marx, mesmo sem as ter examinado em detalhes. Ressalto que os apontamentos a seguir necessitam, é evidente, de maior aprofundamento para se comprovarem válidos ou não. Ressalva feita, vejamos agora o que parece ser algumas das questões e problemas que nascem no Marx dos *Manuscritos*, e que – hipótese minha – perduram até o Marx d’*O Capital*.

À primeira questão, embora polêmica, não creio ser difícil responder. Será que Marx de fato abandona o conceito de alienação? Vimos a interpretação de Musto, na Introdução, de que Marx não parece abandoná-la em suas obras maduras. Mas Musto aponta uma diferença notável entre elas. O Marx d’*O Capital* não busca descrever em termos históricos o processo de abstração/ alienação, tal como teorizado nos *Manuscritos*. Isso suscita a hipótese de que Marx talvez tenha reconhecido as fragilidades da teoria da alienação, como as assinaladas por Elbe (2015), no Capítulo 2, em seu exame das falhas de fundamentação, e talvez por isso tenha mudado o foco de sua análise da origem e evolução da alienação para o da *reprodução* da alienação, desenvolvendo e empregando outros conceitos, que desembocaram em seu conceito de fetichismo da mercadoria n’*O Capital*, desenvolvido de forma mais elaborada e profunda, sem as fragilidades da concepção de alienação dos *Manuscritos*, nos quais o trabalhador alienado é vítima do processo impessoal de ampliação de valor de troca e de valorização do capital.

Outra questão que se abre com o papel decisivo que a revolução adquire na teoria da alienação de Marx é a seguinte. Existem boas razões para se acreditar que Marx teria alterado seu conceito de alienação nas obras da maturidade, já que Marx não retorna a sua teoria da alienação. De modo similar, será que Marx também não teria alterado a sua concepção de revolução? Pierre Dardot e Christian Laval defendem que não. Pare eles, o Marx d’*O Capital* teria, senão igual, uma concepção de revolução similar à dos *Manuscritos*. Dardot e Laval (2017) sustentam que, na perspectiva de Marx, a crítica da economia política permite mostrar “como o desenvolvimento das contradições do capitalismo gera por si mesmo as condições históricas a partir das quais o comunismo se torna necessário” (Dardot & Laval, 2017, p81). Essa concepção teórica permite então “estabelecer de modo científico a lei de transformação histórica que extinguirá o capitalismo. [...] Em última análise, a questão que se coloca para

Marx é: como o capitalismo gera as condições do comunismo” (idem). É possível evidenciar, novamente, a lógica da negatividade como motor da história que, segundo os autores,

É a da “negação da negação”: a integração mais completa da força de trabalho na grande empresa mecanizada produz uma socialização do trabalho e uma concentração do capital que constituem a condição de passagem para outro regime de propriedade e para novas relações de produção. A socialização capitalista é estabelecida como condição para a associação dos produtores (Dardot&Laval, 2017, p82).

Assim, em vez de os trabalhadores se organizarem por iniciativa própria e com lógica diversa à do capital, eles são *organizados* pelo capital e, além do mais, “por um estranho ato de fé [de Marx], o que impossibilita o domínio do processo produtivo pelo trabalho torna-se seu "pressuposto".” (idem). Logo, não apenas o sentido (comunista) e o caráter (positivo) da revolução já estão pré-determinados pela lógica dialética da transformação histórica, como também a própria associação dos trabalhadores é “organizada” pela negatividade da lógica dialética, a do capital no caso, como argumentam Dardot e Laval, com o seu papel essencial de desenvolvedor das forças produtivas, no lugar das forças essenciais dos *Manuscritos*. Os autores citam Marx para demonstrar que a lógica dialética encontra-se subjacente à própria superação do capital.

O monopólio do capital se converte num entrave para o modo de produção que floresceu com ele e sob ele. A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho atingem um grau em que se tornam incompatíveis com seu invólucro capitalista. O entrave é rompido. Soa a hora derradeira da propriedade privada capitalista, e os expropriadores são expropriados (Marx, 2013, p832).

Inegavelmente, Marx se refere acima à revolução, que os trabalhadores expropriados estão predestinados a realizar. Chamo a atenção para a semelhança da citação acima com a descrição da revolução no texto *Renda da Terra*, dos *Manuscritos* (Marx, 2015, p167-89) como vista no terceiro capítulo. Ou seja, Marx parece continuar usando a lógica da dialética como modelo teórico de superação da alienação e do capitalismo, em que a revolução parece manter seu papel ontológico e epistemológico de “gatilho” da superação do capitalismo.

Esta questão se associa a uma outra, oriunda da suposta impossibilidade de teorização da superação da alienação, como vista antes. Se seguirmos estritamente a argumentação de Marx sobre a exigência de união da teoria e prática para que se validem as abstrações teóricas sobre a emancipação humana – estas precisam se efetivar na prática para serem válidas –, logo não é possível antever, teorizar e planejar a construção do socialismo ou comunismo. Por

que não? Porque, conforme já argumentado, Marx considera as abstrações teóricas da construção do comunismo como úteis somente se puderem ser comprovadas imediatamente na prática, no momento de sua realização, evidentemente, após o início da revolução; portanto, se forem teorizadas e elaboradas antes, elas serão meras abstrações vazias, como as fantasias dos socialistas utópicos que Marx reprovava em seu tempo. Em suma, é inútil e perda de tempo buscar antevê-las²⁴. Há alguma evidência de que Marx assim pensava sobre o tema? Sim, no posfácio da 2ª edição d'*O Capital*, Marx ridiculariza a necessidade de se propor projeto alternativo ao capitalismo (Marx, 2013, p88)²⁵, julgando não ser importante tal projeto, certamente visto como exercício inútil de abstrações fantasiosas, alienadas da realidade concreta dos trabalhadores.

Em síntese, essas posições de Marx n'*O Capital* sugerem que ele parece continuar empregando a lógica dialética hegeliana em sua concepção de revolução e de superação do capitalismo, senão igual, algo similar à da teoria da alienação dos *Manuscritos*, mesmo que não fale mais do conceito de alienação nos mesmos termos e considere, talvez, outra forma de alienação, muito mais elaborada e fundamentada, a do fetichismo da mercadoria.

E as três “pedrinhas” iniciais da Introdução? Respondendo a uma delas, a de que haja erros na teoria de Marx que ajudam a explicar as dificuldades atuais na superação do capitalismo, considero que sim, existem certos equívocos e fragilidades na teoria da alienação de Marx, debulhamos e investigamos alguns deles na dissertação, o que não deve surpreender ninguém, na medida em que os maiores filósofos e cientistas, os pioneiros de uma área cometeram vários equívocos, não diminuindo em nada sua grandeza, como argumenta com propriedade Anderson (2018, p134) na Introdução. Em síntese, o grande problema para Marx é a alienação no trabalho e sociedade que, como explica Leopold, constitui-se como separação problemática e opressora entre o sujeito trabalhador e o objeto de seu trabalho, que não lhe pertence no capitalismo e impede sua autorrealização. Aqui podemos responder à segunda pergunta, se seria mesmo a alienação uma característica central e definidora da sociedade capitalista. Novamente, creio que sim, como caracterização geral da situação alienada do

24 No artigo *Por que Marx se recusava a dar receitas para as cozinhas socialistas do futuro?* (Monserrat & Fleck, 2020), desenvolvi uma primeira argumentação de porque Marx tinha uma espécie de ‘fobia de utopia’ (utopophobia), como David Leopold (2016) a caracteriza, e de porque Marx supunha o caráter inevitável e necessariamente positivo ou progressista da revolução, bem como a inutilidade de se pensar, teorizar e planejar a economia socialista da sociedade futura.

25 De fato, a sua maior obra não parece ter sido elaborada com o propósito de apresentar – nem sequer esboçar – uma alternativa à economia capitalista. Se em 1867, ano de lançamento d'*O Capital*, isso já poderia ter causado certa estranheza, hoje mais ainda. Como seria possível realizar transformação de tamanha envergadura – a da economia capitalista para a comunista – sem ao menos elaborar um projeto de tal transformação, nem que fosse um esboço básico dele, ou de suas diretrizes principais?

trabalhador, sim. Ela é, no mínimo, ponto de partida obrigatório para se desenvolver qualquer teoria séria da emancipação humana. No entanto, a teoria da alienação de Marx é ela mesma problemática. Em resumo, ela não explica a alienação de maneira consistente, não explica precisamente como a alienação surge ou se reproduz no capitalismo, nem como, de modo convincente, é possível superá-la para se construir uma sociedade emancipada. Há duas fontes básicas para as dificuldades da teoria da alienação: a sua apropriação particular do conceito de essência humana, e a lógica dialética hegeliana que *conduz* tanto o processo de alienação quanto o de sua superação. Portanto, supondo correta a análise da teoria da alienação aqui desenvolvida, os erros se resumem a: a) uma concepção inadequada da alienação e sua superação; e b) uma utilização problemática da dialética hegeliana, pela qual uma lógica idealista acaba conduzindo a dinâmica da superação da alienação através de uma concepção de revolução, igualmente inadequada, que junta o momento histórico da eclosão da revolução com o momento dialético de dissolução da contradição capital-trabalho, em que a propriedade privada é universalizada e se transforma em propriedade social, tudo isso sem a iniciativa, estratégia e ação próprias dos trabalhadores. Em consequência, Marx torna-se prisioneiro da lógica dialética na teoria da alienação, uma situação que se inicia nos *Manuscritos* e que, talvez, se mantenha n'*O Capital*, já que a revolução parece continuar exercendo o mesmo papel ontológico e epistemológico, central e imprescindível para a superação do capitalismo, enquanto *desfecho lógico* da dissolução da contradição entre capital e trabalho. É a lógica idealista pré-concebida que “atua” e “liberta” a humanidade, quer dizer, não são os homens reais, em carne e osso, que agem e lutam para superar o capitalismo e construir a sua alternativa econômica, política e social, inteiramente distinta da capitalista.

Mas podem haver outras consequências, a partir da interpretação aqui desenvolvida. A mais importante é o bloqueio da possibilidade de se levar em conta as ricas experiências, práticas e históricas, dos trabalhadores em suas lutas por formas econômicas não-capitalistas de produção e consumo, que poderiam com certeza contribuir para a superação da alienação, do capitalismo, e para a edificação da futura sociedade. É nesse ponto que chegamos à última “pedrinha” das três perguntas do início da Introdução. Não seria esta a principal preocupação de Perry Anderson quanto ao divórcio entre a teoria marxista e a prática revolucionária dos trabalhadores ao longo do século XX? Tentando esclarecer a consequência suposta acima e a sua ligação com a questão do divórcio da teoria e prática, de Anderson, teço aqui uma última reflexão.

Nesta Conclusão, começamos identificando o grande “vilão” de Marx para os males do capitalismo, a ‘abstração’. Vejamos um pouco mais sobre ela. A abstração é um conceito que, em Marx, apresenta ao menos duas faces. Por um lado, a abstração é o que propicia e conduz o processo de alienação do homem, como observado no Capítulo 2 – abstração crescente da relação social de troca comercial, separando os indivíduos de suas relações pessoais uns com os outros, e os levando à abstração da propriedade privada, dos equivalentes e meios de troca, e à indiferença no intercâmbio de qualquer produto de que careçam, e o que leva Marx a formular, mais tarde, a sua ideia de que na economia capitalista as pessoas se “coisificam” (se relacionam como coisas) e as mercadorias se “socializam”. A abstração, por outro lado, é o que permite identificar e descobrir a alienação do homem em todas as esferas de suas atividades. Porém, a abstração adquire uma espécie de estatuto *maldito* em Marx, já que ela somente se torna válida se estiver junto com a prática transformadora, caso contrário, mesmo que seja crítica, reflexiva e desmascaradora, a abstração termina sendo rejeitada por Marx, julgada da mesma forma que a abstração do suprasumir ilusório – que Marx tanto critica em Hegel – que apenas reafirma a essência alienada do homem, que não a suprime de fato, isto é, que a supera apenas enquanto toma a “sociedade como cifra média”, ou seja, enquanto “verdadeiro ultraje aos indivíduos reais”.

Quanto à segunda face, inicialmente é difícil entender como, em Marx, a abstração muda de caráter com a prática, pois não é evidente que a prática que confirma uma abstração teórica válida (que se comprova como válida na prática) precise, necessariamente, ocorrer *junta* com a teoria, *de imediato*. Esta parece ser uma exigência desnecessária e incorreta, pois o que de fato é imprescindível é a prática de comprovação se seguir à teoria, não que elas ocorram imediatamente juntas. Por exemplo, a proposta teórica de Marx da essência humana, de sua alienação e de superação desta, não precisa se suceder de imediato à sua comprovação prática para que a sua proposta se torne válida. Trata-se, na verdade, de um processo – os incontáveis exemplos da ciência, testemunhados nos livros de história, confirmam a realidade interativa entre a teorização abstrata e sua comprovação prática. Ou seja, teorias jamais são descartadas por não estarem de imediato comprovadas na prática. Aliás – importante notar –, esta é a situação da própria teoria da alienação de Marx, assim como da teoria do fetichismo da mercadoria. Após quase dois séculos de sua formulação, continuamos a questionar a validade teórica delas em confronto com a prática concreta – vide, após quase 200 anos!

A questão subjacente é a seguinte: qual é o critério de Marx para validar a abstração? Quando ela é válida? Quando se torna inválida? O que está claro é que Marx não distingue a

abstração que dissimula e oculta a alienação da abstração que revela, critica e desmascara a alienação do homem, com vistas à sua superação. Pelo que se viu na análise do Capítulo 3, o critério é o da confirmação prática imediatamente teórica, ou da união imediata da abstração teórica com a prática sensível. O critério de Marx é equivocados, a meu ver, porque a atividade prática não precisa estar *imediatamente* junta com a abstração teórica, para que esta se torne válida. Mas por que precisamente? A exigência da prática é correta, não há nenhuma sombra de dúvida, mas a exigência da prática estar junta – de imediato, ao mesmo tempo, simultânea – com a abstração teórica, esta imposição não é de todo correta.

Ao que tudo indica, Marx embaralha e confunde o processo de *procurar a solução*, as possíveis alternativas e saídas, buscar a verdade, com o processo de *comprovar uma solução*, certificar a verdade. Embora os dois processos costumem ocorrer sem separação, em paralelo e misturados, como demonstram os exemplos históricos na evolução da ciência, eles são processos distintos. No primeiro, as abstrações teóricas são ‘mais livres’, por assim dizer, “viaja-se na maionese”, e não há necessidade de uma prática comprobatória imediata, embora deva haver, sim, a perspectiva de que ela possa de alguma maneira e em algum momento ser testada e comprovada. Já no segundo processo, as abstrações teóricas precisam se efetivar na prática, devem se tornar imediatamente práticas – a comprovação prática é o momento em que, comprovando-se a teoria na prática, a “prática se torna imediatamente teórica”. A meu ver, é uma ilusão a tentativa de Marx de juntar os dois processos em um só, e isto justamente para resolver o “singelo problema” – astronomicamente gigantesco, para dizer o mínimo – da emancipação humana! Em conclusão, o seu critério para distinguir entre abstração válida e inválida, o da união imediata entre teoria e prática, é inadequado pelas seguintes razões:

1) Não distingue a abstração teórica – que busca revelar a realidade de uma situação, a da alienação do homem, por exemplo – enquanto momento separado, anterior e autônomo, de uma outra abstração teórica, aquela que busca comprovar e certificar a solução teórica através da comprovação prática – esta sim exigindo a imediata união entre teoria e prática;

2) Torna inadequada, pelo próprio critério de Marx, a sua teoria da alienação ou do fetichismo, uma vez que elas não podem ser comprovadas, a não ser que se efetivem na prática; uma inadequação que enfraquece a “abstração teórica” da própria teoria de Marx;

3) Não distingue, portanto, a abstração de Hegel da abstração de Marx, uma vez que, independentemente do momento de comprovação da prática, são abstrações distintas, uma que suprassume a alienação no pensamento, como Marx interpreta e recrimina Hegel, e uma outra que tem a expectativa, ao menos como intenção, de superá-la na prática, concretamente.

A partir desta reflexão, podemos responder à questão do divórcio entre teoria e prática, de Anderson. Sim, creio que este divórcio pode ser caracterizado como alienação, a partir das próprias premissas de Marx, como extensamente analisada na dissertação. A alienação ocorre exatamente como Marx a caracteriza nos *Manuscritos*, os filósofos, mesmo os marxistas, se distanciam das lutas práticas dos trabalhadores, e estes daqueles. Assim, a separação entre a teoria e a prática dos movimentos emancipatórios dos trabalhadores viola a condição básica de harmonia da própria teoria da alienação de Marx, uma vez que somente unindo a prática com a teoria que a emancipação poderá ser conquistada pelos trabalhadores. E podemos sugerir ainda que a alienação se manifesta de forma dupla: ela é tanto dos intelectuais teóricos marxistas em relação às iniciativas, estratégicas e experiências práticas dos trabalhadores, quanto destes frente aos desenvolvimentos teóricos marxistas, profundamente enriquecidos nos séculos XX e XXI, com a contribuição de várias tradições intelectuais. Por outro lado, a partir da crítica aos equívocos de Marx, podemos concluir que são inadequadas sua definição de essência humana, sua utilização da dialética de Hegel e sua concepção de revolução. Quanto à necessidade incontestada de união entre teoria e prática, esta não precisa ser realizada como Marx a pressupõe, pode ser efetuada como um processo de uma verdadeira *práxis*, interativa de apoio e de constituição mútua entre os trabalhadores e os intelectuais marxistas.

É possível ainda identificar outras consequências dessa concepção de Marx da lógica dialética “pilotando” a superação do capitalismo, que também terminam por prejudicar e obstruir a sua superação efetiva. Ela pode provocar um imobilismo nos trabalhadores, uma vez que, se a revolução já está pré-determinada, não é preciso fazer nada além de se organizar politicamente e “esperar” pela crise final do capitalismo, isto é, pela eclosão inevitável da revolução. Além disso, parece validar a polêmica tática do “quanto pior melhor”, uma vez que provocar ou promover a crise apressaria a revolução.

Por último, mas talvez a consequência mais grave dessa concepção de Marx: mesmo que os trabalhadores lutem ativamente pela revolução, ela os desarma politicamente, na medida em que eles abrem mão da bandeira de uma alternativa econômica própria em sua luta política pela transformação radical da sociedade capitalista. Como a teorização marxista, pelos motivos expostos acima, bloqueia a possibilidade de se pensar teoricamente a alternativa econômica que substituirá o capitalismo, os trabalhadores, na falta de alternativa própria, terminam lutando apenas por melhorias no interior do capitalismo, e não pela sua real superação. Tal bloqueio se deve, é claro, à concepção inadequada de revolução e representa um contrassenso que enfraquece a luta dos trabalhadores para se libertarem do capitalismo.

Quero enfatizar, por conseguinte, que a concepção de Marx de que não seja possível nem desejável teorizar a superação do capitalismo, e de que, logo, é inútil buscar elaborar uma alternativa comunista e planejar a sua construção *antes* da revolução é equivocada e prejudica a luta dos trabalhadores por sua emancipação.

Essas conclusões precisam, obviamente, ser avaliadas com a devida cautela, uma vez que, como alertado previamente, extrapolam os apontamentos feitos a partir dos *Manuscritos*, ou seja, se estendem para além dele e, por isso, é imprescindível verificar, por exemplo, se Marx d'*O Capital* também teria uma concepção igual ou similar para o papel da lógica dialética e da revolução na superação do capitalismo, um tema bastante complexo, para dizer o mínimo²⁶.

Por último, pensando em futuros trabalhos, o tema acima poderia ser um deles. Poderiam ser pesquisas que busquem aprofundar a interpretação desenvolvida aqui e compará-las com outras diferentes, averiguando se pode mesmo ser ampliada para abranger as obras posteriores de Marx, inclusive *O Capital*. Outro tema importante: nesta dissertação não tratamos dos conceitos de 'práxis' e 'classe operária'. Esta, em Marx, parece ser um sujeito histórico pressuposto – um não-sujeito da pré-história do homem. É um tema que, embora não discutido na dissertação, está envolvido de modo direto na interpretação aqui formulada, e poderia, decerto, ser objeto de futuras investigações. Outro ainda, poderia ser uma pesquisa detalhada da rica experiência prática dos trabalhadores na criação de formas não-capitalistas de produção e consumo, que poderiam fundamentar e renovar as teorizações marxistas sobre a emancipação humana para, quem sabe, serem realizadas *em conjunto* com aquelas experiências práticas, permitindo a superação do divórcio entre teoria e prática dos movimentos emancipatórios, como advoga Anderson.

Se no retorno para casa, através das “pedrinhas” deixadas pelo caminho, não voltamos “a salvo” como João e Maria na estorinha para crianças, espero que o leitor tenha apreciado o longo trajeto de investigações aqui percorrido, senão para ir para casa a salvo, para, quiçá, uma melhor compreensão de alguns obstáculos e dos grandes desafios que enfrentamos hoje no caminho da emancipação humana.

26 Dardot e Laval publicaram livro em 2012, intitulado *Marx, prénom Karl*, que, ao que parece, trata a fundo deste tema, conforme me foi sugerido, porém, ele está em francês, infelizmente, só poderei ler quando uma boa alma traduzi-lo para o português ou inglês.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, PERRY. **Considerações sobre o Marxismo Ocidental - Nas Trilhas do Materialismo Histórico**. São Paulo: Editora Boitempo, 2018.
- ARNDT, ANDREAS. **Para além do Idealismo e do Materialismo: o Conceito Hegeliano de Dialética e a Crítica de Marx às “Mistificações” Hegelianas**. Revista Dialectus, UFC, Fortaleza – CE, Ano 9, N. 18, outubro, p25-38, 2020.
- ARTHUR, CHRISTOPHER. **The New Dialectic and Marx’s Capital**. Leiden, Boston: Edited by Brill, 2004.
- BAVARESCO, AGEMIR; IBER, CHRISTIAN; LARA, EDUARDO. **Alienação, Exteriorização e Reflexão em Hegel e Marx**. Revista Philosophica, Lisboa – Portugal, n54, p99-118, 2019.
- BELLOFIORE, RICCARDO & TOMMASO, RIVA. **The Neue Marx-Lektüre, Putting the critique of political economy back into the critique of society**. Radical Philosophy 189, jan/feb, p24-3, 2015.
- BRUDNEY, DAVID. **Marx’s Attempt to Leave Philosophy**. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1998.
- CRISPIM, RONALDO. **O Ser Genérico – pressuposto da crítica da política do jovem Marx**. dissertação de mestrado, Unicamp, Campinas – SP, 2006.
- D’ABBIERO, MARCELLA. **A “Alienação” em Hegel – usos e significados de Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung**. Revista Verinotio, N. 19, edição de abril, 2015.
- DARDOT, PIERRE & LAVAL, CHRISTIAN. **Comum - Ensaio sobre a Revolução no Século XXI**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.
- DUPRÉ, LOUIS. **Hegel’s Concept of Alienation and Marx’s Reinterpretation of it**. Hegel-Studien, 7, pp. 217–36, 1972.
- ELBE, INGO. **Trabalho Alienado e Abstrato: níveis de significação e déficits de fundamentação do conceito de trabalho alienado nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de Marx**. Manuscritos Econômico-Filosóficos. São Paulo: Editora Martin Claret, 2015.
- FAUSTO, RUY. **Sentido da Dialética, Marx: lógica e política**. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2015.
- FETSCHER, IRING. **Karl Marx on the Human Nature**. Social Research, Fall 40, 3, Periodicals Archive Online, p443, 1973.
- FEUERBACH, LUDWIG. **A Essência do Cristianismo (1841)**. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas – SP, Editora Papirus, 1988.
- FINESCHI, ROBERTO. **“Introdução” do livro ‘Marx e Hegel – contribuições para uma releitura’ (italiano)**, 2006
- FORSTER, MICHAEL. **O Método Dialético de Hegel**. Em: *Hegel* (tradução do *The Cambridge Companion to Hegel*), organizado por Frederick Beiser. São Paulo: Editora Ideias&Letras, 2020.
- GONTIJO, CLÁUDIO. **A “Nova Dialética” de Christopher Arthur e O Capital de Karl Marx: uma análise crítica**. Revista Crítica Marxista, N. 40, p27-47, 2015.
- HEGEL, GEORG. **Fenomenologia do Espírito**. 9ª edição. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2002.
- HEGEL, GEORG. **Ciência da Lógica, 2. A Doutrina da Essência**. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2017.

- HESS, MOSES. **The Essence of Money**. In: Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform, Darmstadt, 1845; traduzido para o inglês por Adam Buick. (<https://www.marxists.org/archive/hess/1845/essence-money.htm>)
- IBER, CHRISTIAN. **Revolução como Negação da Negação? Considerações sobre a Recepção Marxiana em Hegel**. Revista Dialectus, Ano 5, N.12, janeiro-julho, p121-138, 2018.
- KLEIN, BRUNO. **Crítica da Economia Política como Crítica do Trabalho no Pensamento Juvenil de Marx**. UFMG, Belo Horizonte – MG: dissertação de mestrado, 2015.
- LANGE, ELENA. **A Crítica da Economia Política e a “Nova Dialética”: Marx, Hegel e o Problema da “Tese da Homologia” de Christopher Arthur**. Porto Alegre – RS: Revista Opinião Filosófica, Vol 7, No 1, 2016.
- LEOPOLD, DAVID. **On Marxian Utopophobia**. In: Journal of the History of Philosophy, 54 (1): p111-134, 2016.
- LEOPOLD, DAVID. **Alienation**. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2018.
- LÖWY, MICHAEL. **A Teoria da Revolução no Jovem Marx**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.
- MARX, KARL. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Traduzido por Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Editora Martin Claret, 2015a.
- MARX, KARL. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Traduzido por Jesus Ranieri. São Paulo: Editora Boitempo, 2004.
- MARX, KARL. **Cadernos de Paris & Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844**. Traduzido por José Paulo Netto. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2015b.
- MARX, KARL. **O Capital – Volume 1**. São Paulo, Editora Boitempo, 2013.
- MARX, KARL. **Grundrisse**. São Paulo, Editora Boitempo, 2011.
- MARX, KARL & ENGELS, FRIEDRICH. **A Ideologia Alemã**. São Paulo, Editora Boitempo, 2007.
- MÉSZÁROS, ISTVÁN. **A Teoria da Alienação em Marx**. São Paulo, Editora Boitempo, 2017.
- MONSERRAT NETO, JOSÉ & FLECK, AMARO. **Por que Marx se Recusava a Dar Receitas para as Cozinhas Socialistas do Futuro?** Em: Anais do XXIX Congresso de Pós-Graduação da UFLA, p770-783 (https://prpg.ufla.br/images/congresso/anais_cpg2020.pdf), 2020.
- MUSTO, MARCELLO. **Revisitando a concepção de alienação em Marx**. Em: Marx e a Dialética da Sociedade Civil, Marcos Del Roio (org.). Marília – SP: Editora ABEU, 2014.
- MUSTO, MARCELLO. **Os Manuscritos de Karl Marx: dificuldades para publicação e interpretações críticas**. Cadernos CRH, Salvador, V. 32, N. 86, p399-418, Maio/Agosto 2019.
- RENAULT, EMMANUEL. **Vocabulário de Karl Marx**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.
- RANIERI, JESUS. **Apresentação sobre os Manuscritos**. Em: Manuscritos Econômico-Filosóficos. São Paulo: Editora Boitempo, 2004.
- SANTOS, VINÍCIUS. **A Formação do Pensamento Político de Marx: crítica a Hegel, emancipação humana e fim do estado**. Brasília: Revista de Filosofia moderna e contemporânea, V. 4, N. 1, 2016.
- SMITH, TONY. **On the Homology Thesis**. In: Historical Materialism, Vol. 11:1, p185-194, 2003.
- SMITH, TONY. **Marx’s Hegelian Critique of Hegel**. In: Philosophica, 54, p11-32, 2019.