

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO**

PABLO SOARES DA SILVA

**O CONCEITO DE ALIENAÇÃO EM KARL MARX NOS
MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS**

São Leopoldo

2019

PABLO SOARES DA SILVA

O conceito de alienação em Karl Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientador: Inácio Helfer

São Leopoldo

2019

S586c

Silva, Pablo Soares da.

O conceito de alienação em Karl Marx nos manuscritos econômico-filosóficos / Pablo Soares da Silva. – 2019.

96 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, 2019.

“Orientador: Inácio Helfer.”

1. Alienação (Filosofia). 2. Materialismo. 3. Marx, Karl, 1818-1883. 4. Filosofia marxista. I. Título.

CDU 330.1

PABLO SOARES DA SILVA

**O CONCEITO DE ALIENAÇÃO EM KARL MARX NOS
MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

Componente da Banca Examinadora – Instituição a que pertence

Componente da Banca Examinadora – Instituição a que pertence

Componente da Banca Examinadora – Instituição a que pertence

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais Valderes Soares da Silva e Nilson Castro da Silva.

Gostaria de agradecer ao inestimável apoio de meu orientador professor Inácio Helfer que tanto me ajudou e que permitiu a conclusão desta dissertação.

Agradeço a colaboração de meus familiares que valorizaram este empreendimento e souberam me incentivar em momentos de maior dificuldade. Meu muito obrigado.

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

(Karl Marx)

RESUMO

Trabalhando o conceito de alienação presente em Karl Marx, sobretudo na obra *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), procuramos compreendê-lo à luz da análise das influências filosóficas decisivas para Marx em relação a este conceito. Essas influências foram Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Ludwig Andreas von Feuerbach. Desta forma, ao explorar o conceito de alienação nestes dois pensadores que influenciaram Marx, pretendemos mostrar com maior clareza o conceito de alienação na obra do autor e a crítica que ele realiza a respeito das consequências originadas deste fenômeno.

Palavras-chave: Alienação; Estranhamento; Materialismo.

ABSTRACT

Working on the concept of alienation present in Karl Marx, especially in the work *Economic and Philosophical Manuscripts* (1844), we try to understand it in the light of the analysis of the philosophical influences decisive for Marx in relation to this concept. These influences were Georg Wilhelm Friedrich Hegel and Ludwig Andreas von Feuerbach. Thus, in exploring the concept of alienation in these two thinkers who influenced Marx, we intend to show more clearly the concept of alienation in Marx and the criticism he makes of the consequences of this phenomenon.

Keywords: Alienation; Estrangement; Materialism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. A QUESTÃO DA ALIENAÇÃO/ESTRANHAMENTO EM HEGEL E FEUERBACH	14
1.2 A QUESTÃO DO ESTRANHAMENTO/ALIENAÇÃO EM HEGEL	14
1.2.1 O hegelianismo: direita e esquerda hegeliana	30
1.3 A QUESTÃO DA ALIENAÇÃO EM LUDWIG FEUERBACH	32
1.3.1 A crítica à filosofia de Hegel	32
1.3.2 O materialismo de Feuerbach e sua visão da religião como alienação	36
2. A CRÍTICA DE MARX A HEGEL E FEUERBACH	46
2.1 A CRÍTICA DE MARX A HEGEL	47
2.1.1 A crítica de Marx a Hegel: a questão do Estado	48
2.1.2 A crítica de Marx a Hegel: a questão do idealismo hegeliano	55
2.2 A CRÍTICA DE MARX A FEUERBACH	56
3. TEORIA DA ALIENAÇÃO EM MARX	62
3.1 UM POUCO SOBRE A OBRA MANUSCRITOS ECONÔMICO- FILOSÓFICOS	63
3.2 A ANÁLISE DA ALIENAÇÃO PRESENTE NOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS	67
3.3 A QUESTÃO DA EXPLORAÇÃO E DA PROPRIEDADE PRIVADA COMO FENÔMENOS ORIUNDOS DO TRABALHO ALIENADO	83
CONCLUSÃO	89
REFERÊNCIAS	92

INTRODUÇÃO

O presente trabalho aborda o tema da alienação em Karl Marx (1818 – 1883) com ênfase no contexto do tratamento desta questão na obra os *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844. Para refletirmos a respeito do assunto utilizamos, sobretudo influências que o mesmo recebeu de outros pensadores, quais sejam, Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770 – 1831) e a noção de alienação em Ludwig Andreas von Feuerbach (1804 – 1872).

Em virtude dos limites desta dissertação, não abordamos a história do conceito de alienação, mas temos ciência de sua complexa tradição filosófica. Sobre isto, teceremos breves palavras. Na abordagem religiosa, mais especificamente, na teologia judaico-cristã, encontramos o homem decaído, ou seja, o homem que perdeu sua graça desviou-se dos caminhos de Deus. Houve, portanto, uma alienação do homem em relação ao Deus tanto na tradição judaica, como na cristã. De acordo com Mészáros:

O primeiro aspecto que devemos considerar é o lamento por ter sido “alienado em relação a Deus” (ou haver “perdido a Graça”), que pertence à herança comum da mitologia judaico-cristã. A ordem divina, afirma-se, foi violada; o homem alienou-se dos “caminhos de Deus”, seja simplesmente pela “queda do homem” ou mais tarde pelas idolatrias sombrias da Judá alienada, ou, ainda mais tarde, pelo comportamento dos “cristãos alienados da vida de Deus”. A missão messiânica consiste em resgatar o homem desse estado de autoalienação que ele atraiu sobre si mesmo. (2006, p.32).

Neste contexto, a alienação deu-se em um plano religioso, dentro de uma estrutura teológica na qual o homem se separa de um determinado Deus. O ponto na qual queremos chegar é que a alienação é um conceito histórico, sobretudo na formulação de Marx. O homem alienado é um homem histórico que está alienado em um determinado momento histórico, alienado em relação a algo, de acordo novamente com Mészáros:

“Alienação” é um conceito eminentemente histórico. Se o homem é alienado, ele deve ser alienado *com relação* a alguma coisa, como resultado de certas *causas*– o jogo mútuo dos acontecimentos e circunstâncias em relação ao homem como sujeito dessa alienação – que se manifestam num contexto histórico. (2006, p.40).

Assim, mesmo que a alienação religiosa pareça pertencer a uma estrutura idealista, veremos que, para Marx, esta alienação, mesmo que associada a uma estrutura

idealista deve ser explicada dentro de uma concepção materialista, e este materialismo explicado dentro de circunstâncias históricas. Portanto, segundo Marx, a alienação dos seres humanos em relação a um determinado Deus deve ter como explicação última da emergência deste fenômeno o plano material, ou seja, as razões últimas para o aparecimento de uma teologia que pretende explicar a Humanidade como sendo alienada em relação ao seu Deus obedece a razões históricas materiais.

Fiéis ao nosso objetivo, nós pretendemos estabelecer uma espécie de gênese da ideia de alienação em Marx. Para levar adiante tal projeto, iremos investigar com atenção as seguintes obras de Hegel: *Fenomenologia do Espírito* (1807) e *Filosofia do Direito* (1820), bem como as obras de Feuerbach: *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843); *Essência do Cristianismo* (1841), *Crítica da Filosofia de Hegel* (1844) e *Preleções sobre a essência da religião* (1851) além de comentadores de ambos os autores. Isto será apresentado no primeiro capítulo com o objetivo de traçar uma linha de continuidade da obra de Marx e, claro, mostrar as diferenças entre os filósofos abordados.

Nesta primeira parte, trabalhamos Hegel e Feuerbach utilizando as obras já citadas. Nossa intenção foi a de realizar não mais que uma breve exposição da filosofia de ambos, tendo sempre como foco principal a questão da alienação presente em ambos os autores para que possamos estabelecer uma linha de comunicação entre Hegel, Feuerbach e Marx. Nossa pretensão foi a de perceber em que medida Marx utilizou os preceitos dos filósofos, sobretudo em suas obras da juventude.

Em seguida, exploramos de forma geral as críticas que Marx destinou a Hegel e Feuerbach. Neste momento, no segundo capítulo, abordamos as seguintes obras de Marx: *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), *A ideologia alemã* (1932), *A sagrada família* (1845) e, claro, também contaremos com preciosas colaborações de comentadores da obra de Marx. O objetivo principal foi o de tratar da alienação em Marx através da crítica que ele realizou a respeito de Hegel e Feuerbach, ou seja, os desdobramentos que o termo teve na obra do referido autor.

No último capítulo abordamos a ideia de alienação em Marx, mas dando ênfase à obra *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844). Esta é uma obra considerada da juventude de Marx e nosso objetivo foi explorá-la de forma a mostrar a questão da

alienação e mostrar qual o sentido de alienação presente na referida obra e qual o projeto de emancipação humana pretendido por Marx.

Marx, neste período de sua vida, já tinha realizado seu doutorado em filosofia, com a tese *Diferenças entre as filosofias da natureza em Demócrito e de Epicuro*, defendida em 1841. Após ser impedido de seguir carreira como professor universitário torna-se, em 1842, redator-chefe da Gazeta Renana, jornal da província Colônia. Este jornal foi fechado em 1843, após ser duramente atacado pelo governo da Prússia. Após perder seu emprego de redator-chefe do jornal, Marx muda-se para Paris. Na capital francesa entra em contato com diversas sociedades secretas socialistas e assumiu a direção da publicação dos Anais franco-alemães, de apenas um número. A filosofia que dominava este período era a de Hegel, mas havia uma divisão entre uma direita hegeliana e uma esquerda. Marx alinha-se entre a chamada esquerda hegeliana e sofre uma influência de Feuerbach, sobretudo por conta de seu materialismo.

É neste contexto que Marx escreve a principal obra que será explorada neste trabalho, *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), texto escrito em Paris e, por esta razão, também conhecido como *Manuscritos de Paris*. Nesta obra, o conceito de alienação é chave para a compreensão da mesma, por este motivo exploramos com atenção como o conceito de alienação é desenvolvido na obra de Hegel e de Feuerbach. Reiteramos que nosso objetivo é traçar um paralelo entre as concepções de alienação de Hegel, Feuerbach e Marx, porém é a respeito deste último que o presente trabalho dedicará mais estudos.

De qualquer maneira, foi de extrema importância que, em um primeiro momento, ter dedicado esforços na análise da teoria da alienação presente na obra de Hegel e, sobretudo, na obra de Ludwig Feuerbach, na qual Marx extrairá importantes lições acerca do conceito de alienação, pois embora Marx tenha realizado uma crítica virulenta a Feuerbach, é sabido que muito da noção de alienação presente nos escritos marxianos foi, em grande medida, elaborado a partir da influência que Feuerbach exerceu sobre Marx.

Este será, de qualquer modo, nosso fio condutor. A análise da questão alienação/estranhamento em Hegel, passando pela análise da questão em Ludwig Feuerbach. Em seguida, analisaremos as críticas de Marx dedicadas aos dois citados

filósofos, para, no último capítulo, realizarmos a análise da questão da alienação em Marx, presente na obra *Manuscritos econômico-filosóficos*.

Empregamos como metodologia nesta dissertação a leitura direta dos textos já citados, a respeito de Hegel, dedicamos maior atenção a obra *Fenomenologia do Espírito*, no tocante a investigação a respeito de Feuerbach nossa investigação deteve maior análise no livro *A essência do Cristianismo*, embora outras obras do mesmo autor nos foi de grande ajuda. Quanto a Marx, além da obra chave desta dissertação os *Manuscritos*, também recorremos a leitura e análise da *Ideologia alemã* e *A sagrada família*.

Evidentemente, utilizamos muitos comentadores da obra dos citados filósofos e isso está exposto nas referências bibliográficas. Esperamos ter atingido o objetivo de refletir a respeito do conceito de alienação em Marx expondo-a e percebendo a importante contribuição que Hegel e Feuerbach deram para o pensamento de Marx a respeito da alienação, mas também ressaltando a contribuição original que Marx deu a este conceito e a conseqüente crítica que ele realiza a respeito das conseqüências deste fenômeno.

1. A QUESTÃO DA ALIENAÇÃO/ESTRANHAMENTO EM HEGEL E FEUERBACH

Neste primeiro capítulo trataremos de como se insere o problema da alienação e do estranhamento em Hegel. Em seguida, faremos o mesmo em Feuerbach, ou seja, trataremos como o problema da alienação está presente na obra feuerbachiana. Nosso objetivo neste primeiro capítulo é procurar determinar os conceitos presentes (alienação/estranhamento) em ambos os autores e também vislumbrar possíveis diferenças para que, posteriormente, nos dois próximos capítulos nos quais trataremos da obra de Marx, possamos estabelecer um paralelo entre os primeiros autores abordados e a própria obra marxiana. Além de, claro, também esclarecer as diferenças existentes nos três filósofos.

1.2 A QUESTÃO DO ESTRANHAMENTO/ALIENAÇÃO EM HEGEL

Para muitos o sistema apresentado por Hegel em sua maturidade intelectual representa o ápice da filosofia idealista alemã. Nossa proposta, obviamente, não é explorar a obra inteira de Hegel, até porque isso poderia representar o trabalho de uma vida dada a complexidade da obra hegeliana. Nossa ambição é bem mais modesta: exploraremos a questão do estranhamento presente na obra do referido filósofo. Hegel foi, sem dúvida, um filósofo de extrema importância na tradição da filosófica ocidental, portanto, não é necessário dizer que temos muito respeito por aquilo que ele representou e o que representa ainda hoje. Porém, como trataremos de forma mais ampla a respeito da obra de Marx, que embora tenha sido fortemente influenciado pela filosofia hegeliana, foi, também, crítico em alguns aspectos de sua filosofia, deveremos explorar esta crítica, sobre ela não podemos nos furtar.

Como dissemos no parágrafo anterior, Hegel foi um filósofo que escreveu um sistema e que é considerado parte do movimento filosófico chamado de idealismo alemão. Vamos explorar um pouco estas questões.

Hegel, através de seu sistema filosófico pretendeu explicar o todo através de uma concepção idealista. Assim, Hegel tinha por intenção explicar o Universo não

através de suas causas, pois desta forma sempre remontaria a uma causa anterior e, assim sempre haveria uma causa anterior que explicaria o fenômeno posterior. Desta forma, a questão era: qual seria a causa primeira? Afinal, como explicar que algo veio do nada? Para Hegel isto seria insuficiente, desta forma, ele pretendia explicar o Universo encontrando a sua razão, ou o seu Absoluto.

Esta Razão/Absoluto é o mais concreto, pois neste aspecto seguimos os ensinamentos de Feuerbach e Marx que está na mente, logo, é conceitual, não se pode confundir-la com uma causa material, real. A Razão capaz de explicar o Universo não é uma coisa, é o Absoluto, é o Universal. De acordo com Nóbrega:

Quando se pede uma explicação do Universo, não se quer saber apenas o *fato* de que o Universo é assim, que de fato de tais causas se seguem tais efeitos [...] O que se quer é a *racionalidade* que está ou deve estar por trás dos fenômenos, das causas e efeitos, e que os explica. Se encontrarmos a racionalidade do Universo, teria sentido perguntar pela racionalidade da racionalidade? [...] Parece que não. Esta razão última é realmente razão de si, isto é, ela pode se apresentar diante da inteligência humana como racional. E o que nossa mente percebe como racional se impõe como inteligível, aceitável mentalmente, capaz de satisfazer às nossas indagações. Numa palavra: se explica a si própria. (2005, p. 18).

Portanto, para Hegel, a explicação do Universo se dá através da busca pela Razão última, pela busca daquilo que é Absoluto e Universal, que não é uma coisa e que deve ser buscado pela mente. Por isso, diz-se que Hegel é um idealista.

Para ilustrar o que afirmamos anteriormente, vamos citar um filósofo que exploraremos adiante: Ludwig Feuerbach. Contudo, sempre é importante ressaltar que Feuerbach foi um crítico da filosofia hegeliana. Ainda assim, acreditamos que vale a pena a citação de Feuerbach:

Segundo ele [Hegel], a filosofia só tem por objetivo “o que é”; mas este é constitui em si mesmo apenas algo *abstrato, pensado*. Hegel é um pensador que se encarece no pensar – quer apreender a própria *coisa*, mas no *pensamento* da coisa; quer estar *fora* do pensar, mas no seio do próprio *pensar* – daí a dificuldade de conceber o conceito “concreto”. (1988, p. 77).

Como vimos, Hegel quer pensar o que é, mas este “é” concebido através do pensamento, do conceito, através do entendimento do pensamento das coisas. Por isso, podemos afirmar que Hegel é um pensador idealista. Lembrando que Feuerbach, como crítico de Hegel, está realizando uma crítica deste idealismo, não só do idealismo hegeliano, mas também do idealismo de Kant, Fichte e Schelling, mas voltaremos à crítica feuerbachiana.

O idealismo de Hegel geralmente é descrito como um “idealismo absoluto”, mas como podemos caracterizá-lo exatamente com um filósofo idealista? E mais, o que é o “idealismo absoluto”? Afinal, algumas névoas parecem encobrir o pensamento hegeliano e o mesmo sucede-se em relação ao seu idealismo. Hegel teria desenvolvido sua filosofia como um idealista na medida em que Wartenberg diz que (2014, p.125) “ele crê que os conceitos determinam a estrutura da realidade”. Assim, as ideias conceituais seriam a forma determinante para a compreensão da realidade. A realidade seria explicada a partir de conceitos, a partir de uma “ideia”. Conforme Wartenberg:

[...] Podemos considerar a concepção de Hegel como alegação de que o real possui uma estrutura racional, uma estrutura que exhibe um processo de desenvolvimento, e que aquilo que está se desenvolvendo é simplesmente a própria ideia. Hegel está afirmando que a totalidade, assim como a semente, deve conter o plano de desenvolvimento de sua própria existência. Neste sentido, Hegel afirma que a realidade é uma totalidade orgânica. O que ele significa por “a ideia” é simplesmente o plano de desenvolvimento para tudo o que existe, algo que somente podemos pensar em analogia com o plano de desenvolvimento de uma planta. (2014, p. 133).

Portanto, o pensamento é a realidade, ele é objetivo, ele é uma coisa. Ou seja, utilizando o exemplo da citação supra, a semente é parte de um processo de desenvolvimento racional da planta, ela se autorrealiza ao ser uma planta, sua tendência é tornar-se uma planta tanto do ponto de vista temporal em que a semente temporalmente precede a planta, como também do ponto de vista da lógica de Hegel, pois a autorrealização da planta efetiva-se após uma sucessão de desenvolvimento de negações e de contradições que permitem o desenvolvimento da planta.

Não poderíamos explicar todo o sistema hegeliano dado a sua imensa complexidade e os limites do presente trabalho, embora saibamos que nos centrar em um aspecto de seu sistema parece comprometer o entendimento do mesmo. Porém, antes de entrarmos no verdadeiro escopo do trabalho, temos ainda que explorar qual a dinâmica deste sistema e para tanto temos que falar do movimento hegeliano, ou seja, de sua dialética.

Para Hegel, em seu sistema há algo de eterno e isto é uma conclusão lógica, pois algo que não existiu sempre provém de algo que existiu anteriormente. Portanto, é lógico e racional dizer que algo é eterno. No entanto, este eterno não pode ser algo fechado em si, pois se assim fosse, não existia o mundo como o percebemos, existiria

apenas uma Coisa. Este princípio que é imprincipiado (pois é eterno) é uno e múltiplo já que em algum momento as coisas devem dele proceder necessariamente.

Portanto, neste primeiro princípio que, para Hegel, é o Absoluto, devem proceder todas as demais coisas e é neste princípio eterno que contém as demais coisas. Para melhor esclarecermos, temos que dizer que este princípio imprincipiado se modifica ou que não permanece da mesma forma eternamente, assim, chegaremos a seguinte conclusão: ele carrega em si a contradição, uma luta de opostos. Encontramos a ideia da dialética hegeliana, muitas vezes colocada da seguinte forma: Tese, Antítese e Síntese, ou ainda, Afirmação, Negação e Negação da Negação. Nobrega diz que:

Tese é afirmação. Nela algo é afirmado. A Antítese é negação do que se afirmara antes. A tensão entre estes dois termos encontra sua conciliação na Síntese, negação da negação. Mas quando estamos no primeiro momento deste movimento dialético, na Tese, podemos perguntar: onde está a Antítese? Já está na Tese. Ela já carrega em si sua contradição. [...] A Antítese está na Tese, idêntica à Tese e oposta a ela. Se fixamos nossa atenção apenas ao primeiro momento (a Tese), enquanto prescindimos do momento seguinte, a contradição está implícita na Tese. Ela se explicita no segundo momento quando a própria Antítese se explicita. Mas só se explicita depois do que já existiu implícito antes. Uma vez explicita da oposição, os dois opostos vão encontrar sua identidade num terceiro momento: na Síntese. Ela vai fazer “suspender” ou “cessar” a contradição entre a Tese e a Antítese. (2005, p. 44).

Este “suspender” e “cessar” referem-se a um termo alemão utilizado por Hegel: *Aufheben*. Muitos tradutores utilizam a palavra em português “suprassumir” para traduzi-la, pois a tensão é ao mesmo tempo cessada, deixa de acontecer, mas em seguida torna novamente a ocorrer. É que a Síntese transforma-se em uma nova Tese e se converte em Antítese, ou seja, o movimento anteriormente descrito torna a ocorrer.

Outro esclarecimento é importante: no movimento dialético proposto por Hegel, o movimento posterior (Antítese) estava presente no movimento anterior (Tese). Acontece que, pela tensão existente, o próximo movimento dialético se explicitou. Assim, se o momento anterior engloba os movimentos posteriores, ele é, portanto, mais vasto que o movimento posterior, logo, a Tese é mais vasta que a Antítese, por exemplo. O mais vasto é o mais abstrato, como categoria de conceitos. Assim, Nobrega diz que:

Qual deve ser, então, a primeiríssima Tese desta primeira tríade hegeliana? [...] Qual é, então, o conceito mais universal e mais abstrato, abrangedor de

qualquer outro conceito? Não podemos dizer que seja o de “azul” porque não abrange o de “verde”, “vermelho”, etc. [...] Mas se considerarmos o conceito de “SER” temos a categoria mais vasta, mais abstrata, na qual todas as outras se encontram implicitamente. A primeiríssima Tese do sistema de Hegel é portanto o “Ser”. [...] Qual é a negação, a Antítese de Ser? É o não-ser, ou seja, o Nada. Busquemos agora uma Síntese de Ser e do Nada. Quando algo está crescendo, progredindo, aumentando, se desenvolvendo, está “sendo mais”. Está na direção de mais “ser”. Quando algo está definhando, diminuindo, regredindo, está sendo menos, está de algum modo se aproximando mais do Nada [...] Todos estes conceitos recaem sob o conceito comum de movimento, devir, vir-a-ser. A categoria de DEVIR é pois a síntese do Ser e do Nada. (2005, p. 48-49).

Para nós foi de extrema importância esclarecer, ainda que de forma não completa, alguns pontos do sistema hegeliano, sobretudo a respeito do movimento dialético, para que, enfim, possamos explorar o conceito de estranhamento presente em Hegel. Para entender a ideia de estranhamento, de alienação hegeliana, é necessário compreender o trajeto percorrido pela mente chamado por Hegel de *Geist*.

É importante destacar a relevância e a importância da concepção dialética que encontramos na obra de Hegel. Pois, a dialética é o próprio movimento da história, o caminho realizado pela humanidade é um caminho dialético no qual há um momento histórico dado, mas há já presente um conflito, uma antítese. Assim, a superação deste conflito se dá através da síntese, que é já outro momento histórico. Dessa forma, a dialética é o modo como se desenvolve a realidade, diz Araújo de Oliveira:

O conhecimento humano é, pois, um perpétuo devir, formando-se como história, obra do homem e geradora do homem. A história, como autogênese do homem é gênese do seu *conhecimento*, portanto, um conhecimento em permanente elaboração, que parte de um *todo* de horizonte, que é, ao mesmo tempo, *Nada de determinação*, e, que, aos poucos, se determina, adquire conteúdo. No princípio, o homem, qualquer homem, a Humanidade, já, tem *tudo*, porque o homem é presença do todo, mas ao mesmo tempo não tem nada, pois este todo permanece indeterminado, inexpressão. Este todo vazio, abstrato é nada, pois uma pura indeterminação. Tal estado é o começo do pensamento e da ação humana, que aparecem, então, como *processo de determinação*. (2007, p. 29).

Também é de grande importância destacarmos a dialética de Hegel, pois iremos explorá-la mais adiante quando dedicarmos atenção à crítica que Marx faz ao idealismo hegeliano e à concepção de Estado de Hegel. De qualquer forma, já percebemos que o caminho histórico, ou seja, a realidade é movida pelas contradições. Como afirma Araújo de Oliveira:

Cada verdade atingida é, sempre, relativa, pois não é o todo e, em virtude da integração universal, ela abre, necessariamente, perspectivas nas mais diversas direções. Tudo o que é atingido tem um lugar no movimento e tal movimento, só, pode ser, realmente, de aprofundamento se a fase

subsequente for capaz de conter o momento precedente de verdade, isto é, se sua superação for uma superação conservante. Portanto, toda verdade é relativa, no sentido de que é, sempre, parcial e enquanto tal não pode ser supressa, mas situada numa dimensão mais profunda. Toda verdade é, ao mesmo tempo, em sentidos diversos, absoluta e relativa, infalível e falha, pois imperfeita, parcial. Ora tal contradição é a mola que impulsiona o pensamento em seu progresso ilimitado. Por outro lado, tal perspectiva nos vai obrigar a repensar o problema da verdade. Em todo caso, já, a esta altura se pode ver que o movimento do pensamento implica uma interação entre Absoluto e relativo, que fazem do dogmatismo e do ceticismo posições, essencialmente, unilaterais, cuja verdade, só pode ser recuperada e conservada numa perspectiva dialética. O conhecimento em todo caso, não é uma revelação simultânea do sentido da realidade, mas um longo caminho, cheio de dificuldades, onde há, perfeitamente, lugar para as mais humildes conquistas. (2007, p. 41)

Mas, voltemos nossa atenção para o caminho percorrido pelo espírito. Primeiramente, estamos no nível do sensível que simplesmente sente o mundo através dos sentidos: é o conhecimento do particular. Porém, para Hegel a experiência sensível não é fonte de conhecimento. Aquilo que é sentido pelo particular não tem validade como um real conhecer, pois se trata do particular puro e nossa linguagem expressa algo mais universal, mais geral. Por exemplo, quando falamos em “aqui” e “amanhã”. Se no referirmos a estes termos tendo em mente apenas uma experiência absolutamente particular, perceberemos que o “aqui” deixará de ser “aqui” daqui um tempo, ou seja, este conhecer deixa de ser verdadeiro. Quando nos referimos à “caneta”, por exemplo, estamos nos referindo a toda uma classe de objetos. O que Hegel quer dizer é que a certeza sensível, mesmo ao expressar o puramente particular, enfrenta a necessidade de recorrer a termos universais. E a conclusão de Hegel é a seguinte: a impossibilidade do conhecimento sem conceitos universais, gerais. Como afirma Hegel na *Filosofia do Direito*:

Pôr algo universal – isto é, levá-lo à consciência enquanto universal, - é, como se sabe *pensar* [...]; pois, assim, reconduzindo o conteúdo à sua forma mais simples, o pensar lhe dá sua *determinidade* última. O que é direito, somente pelo fato de tornar-se lei, recebe com isso não apenas a *forma* de sua universalidade, porém sua determinidade verdadeira. (2010, p. 204).

Nesta passagem, Hegel aplica seu sistema, sua lógica: a formulação do direito. Mas constatamos a sua busca pelo universal, busca que atravessa todo o sistema hegeliano. Lembremos: Hegel quer explicar a razão do Universo, da realidade, não simplesmente descrevê-la; seu projeto não envolve explicar as causas, pois para ele as causas sempre envolverão uma outra causa e assim sucessivamente, o que parece absurdo tal busca. Por isso, ele necessita de conceitos, de abstrações, necessita da mente, do espírito (*Geist*) que trilhará o caminho para chegar ao conhecimento. Vimos

também que o puro particular não pode ser fonte deste conhecimento, pois para Hegel se trata de algo que nem pode ser corretamente expresso.

Porém, Hegel não nega que a experiência sensível exista. Ela existe, mas não é fonte do conhecimento, ela é o primeiro movimento do espírito, da mente, é o momento da consciência. A certeza sensível é uma etapa circunscrita ao âmbito natural, sensações naturais que todo o animal sente. Mas o ser humano não se resume a isso, ele não fica preso unicamente aos seus instintos: a mente humana possui outros momentos. Neste estágio, a mente é ainda passiva, recebe sensações advindas do mundo exterior. Como afirma Hegel na obra *Fenomenologia do Espírito*:

Mas, de fato, essa *certeza* se faz passar a si mesma pela *verdade* mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele é. Sua verdade apenas contém o *ser* da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro *Eu*, ou seja: *Eu* só estou ali como puro *este*, e o objeto, igualmente apenas como puro *isto*. Eu, *este*, estou certo *desta* Coisa; não porque Eu, enquanto consciência me tenha desenvolvido, e movimentado de muitas maneiras o pensamento. Nem tampouco porque a *Coisa* de que estou certo, conforme uma multidão de características diversas, seja um rico relacionamento em si mesma, ou uma multiforme relação para com outros. (2014, p. 83).

Hegel deixa claro que a certeza sensível não é critério para estabelecer uma base para o conhecimento, ela é pobre, pois se esvanece. O *aqui*, logo se torna *lá*, o hoje, logo se torna amanhã; portanto, não pode ser um real critério de conhecimento. Hegel afirma que o verdadeiro é o universal, não a certeza sensível. O conhecimento só pode estar no universal, ou seja, não na pura subjetividade da certeza sensível. Para esclarecermos mais, as palavras de Hegel:

Enunciamos também o sensível como um universal. O que dizemos é: *isto*, quer dizer, o *isto universal*; ou então *ele é*, ou seja, o *ser em geral*. Com isso, não nos *representamos*, de certo, o isto universal ou o ser em geral, mas *enunciamos* o universal; ou por outra, não falamos pura e simplesmente tal como nós o *visamos* na certeza sensível. Mas, como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso *visar*, e porque o universal é o verdadeiro, está, pois, totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que *visamos*. [...] O mesmo sucede com a outra forma do isto, com o *aqui*. O *aqui*, por exemplo, é a *árvore*. Quando me viro, essa verdade desvaneceu, e mudou na oposta: o *aqui não é uma árvore*, mas antes uma *casa*. O próprio *aqui* não desvanece, mas é algo que fica no desvanecer da casa, da árvore etc.; e indiferente quanto a ser casa ou árvore. Assim o *isto* se mostra de novo como *simplicidade mediatizada*, ou como *universalidade*. (2014, p. 85-86).

O segundo momento da odisseia do espírito é a emergência da consciência-de-si e aqui vamos tratar efetivamente do fenômeno que Hegel chama de alienação ou estranhamento. Hegel esclarece que há outros momentos pelas quais a mente

passa: um deles é a “percepção” e outro o “entendimento”. No estágio da “percepção”, a consciência procura e orienta através de uma ordenação dos objetos segundo as suas características universais. No outro estágio, no “entendimento”, a consciência tenta determinar leis à realidade, como no caso das leis da física. Para Hegel, essas leis funcionam como uma forma que a consciência encontrou para poder expressar dados colhidos da experiência sensível, como, por exemplo, questões relacionadas a fenômenos físicos, como a gravitação, pois para Hegel é necessário categorias universais para expressá-las através da linguagem. Singer nos diz que:

No nível da percepção, a consciência classifica os objetos segundo suas propriedades universais; então, isso se mostra inadequado e, no nível do entendimento, a consciência impõe suas próprias leis à realidade. As leis que Hegel tem em mente são as leis da física de Newton e a concepção do universo que veio a se basear nelas. Embora tais leis sejam comumente vistas como uma parte da realidade que Newton e outros cientistas descobriram, para Hegel não passa de uma extensão da classificação, feita pela consciência, dos dados crus da experiência sensível. É exatamente submetendo-se esses dados a categorias universais essenciais à linguagem que se tornam possíveis comunicá-los; assim, as leis da física são um modo de tornar os dados mais coerentes e previsíveis. Os conceitos empregados nesse processo – noções como “gravidade” e “força” – não são coisa que vemos existentes na realidade, mas constructos feitos por nosso próprio entendimento para nos auxiliar a captá-la. (2003, p. 79).

Neste sentido, percebemos que a consciência está tentando compreender suas próprias formulações, a consciência possui a si mesmo como objeto, ou seja, está refletindo sobre si mesmo. É a emergência da consciência-de-si. Trata-se da consciência pensando a si própria, utilizando-se da razão e formulando a explicação da realidade, não mais a realidade puramente sensível, invalidada por Hegel, mas por uma construção da consciência. O pensamento operando sobre si mesmo.

Para Hegel, a consciência-de-si não pode existir de forma isolada, sua emergência ocorre quando me torno ciente de algo que eu não sou. Assim, a consciência-de-si necessita de algo externo a ela, precisa desejar algo alheio a ela. Ela necessita sair de si, alhear-se e ser reconhecida por outra consciência-de-si, considerando que, para Hegel, o objeto externo de uma consciência-de-si deve ser outra consciência-de-si. O que nos parece que Hegel quer dizer é que a emergência de uma consciência-de-si se dá apenas em um ambiente de interação social. Por isso, uma consciência-de-si precisa interagir com outra consciência-de-si, sair do mero nível da consciência, alhear-se, sair de si, observar outra consciência-de-si para afirmar-se como um ser verdadeiramente consciente-de-si. Nas palavras de Singer:

A consciência-de-si, sustenta Hegel, não pode existir isoladamente. Para formar uma imagem apropriada de si mesma, ela precisa de algum contraste, de um objeto do qual se diferenciar. A consciência-de-si não é simplesmente uma consciência que contempla o próprio umbigo [...] Há portanto uma espécie peculiar de relação de amor e ódio entre a consciência-de-si e o objeto externo. Essa relação, na melhor tradição das relações de amor e ódio, brota à superfície sob a forma de desejo. Desejar alguma coisa é querer possuí-la – e, por conseguinte, não é querer destruí-la completamente – mas também é querer transformá-la em algo que é seu, e assim despojá-la de seu alheamento. (2003, p. 80).

Assim nos parece que, para entender de forma mais clara, poderemos utilizar um exemplo concreto: uma criança que vive em total isolamento não poderá desenvolver todas as suas capacidades mentais. Se seguirmos as lições deixadas por Hegel, isso ocorre porque ela não interagiu com outros seres conscientes-de-si, não se alheou, ficou no plano da consciência, da certeza sensível.

A consciência-de-si está, obviamente, vinculada ao seu próprio corpo, pois lembremos que a superação de uma etapa não suprime a etapa anterior e está vinculada a objetos externos, a outras consciências-de-si, em busca de reconhecimento. Para se chegar ao conceito da consciência-de-si é necessário percorrer três momentos, conforme Hegel:

- a) O puro Eu indiferenciado é seu primeiro objeto imediato.
- b) Mas essa imediatez mesma é absoluta mediação: é somente como suprassumir do objeto independente; ou seja, ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza que veio-a-ser verdade.
- c) Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença de-nada, e nisso é independente. (2014, p. 141).

Este é o caminho pela qual a consciência percorre para chegar a consciência-de-si e este caminho percorrido é interpessoal, ou seja, exige o reconhecimento entre consciências, entre seres autoconscientes. O Eu indiferenciado se reconhece no outro, portanto, como já afirmamos anteriormente, a emergência da consciência-de-si necessita de outra consciência-de-si. Explica Hegel:

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para *fora de si*. Isso tem dupla significação; *primeiro*, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa *outra* essência. *Segundo*, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas a *si mesma* que vê no *Outro*. [...] A consciência-de-si tem de suprassumir esse seu-ser-Outro. Esse é o suprassumir do primeiro sentido duplo, e, por isso mesmo, um segundo sentido duplo: *primeiro*, deve procedera suprassumir a *outra* essência independente, para assim vir-a-ser a certeza *de si* como essência; *segundo*, deve proceder a suprassumir a *si mesma*, pois ela mesma é esse

Outro. [...] Esse suprassumir de sentido duplo do ser-Outro de duplo sentido é também *um* retorno, de duplo sentido, a *si mesma*; portanto, em *primeiro lugar* a consciência retorna a si mesma mediante esse suprassumir, pois se torna de novo igual a si mesma mediante esse suprassumir do *seu* ser Outro; *segundo*, restitui também a ela mesma a outra consciência-de-si, já que para si no Outro. Suprassume esse *seu* ser no Outro, e deixa o Outro livre, de novo. (2014, p. 143).

Neste sentido, o Eu só pode ser realmente uma consciência de si quando reconhecido, ou seja, quando em relação com outra consciência-de-si. Portanto, para que a consciência-de-si possa realmente ser consciência-de-si, é necessário ter a consciência do Outro. Esse reconhecimento do Outro é vital para que a consciência-de-si emergja.

Segundo o filósofo alemão, o reconhecimento, a afirmação de si passa, além do reconhecimento e do estranhamento, pelo conflito. Esta explicação se encontra na famosa passagem do senhor e do escravo, presente na *Fenomenologia do Espírito* (1807). Nesta passagem, o senhor percebe o escravo apenas como uma coisa, não como uma consciência-de-si. Assim, o senhor, ao não perceber o escravo como uma consciência-de-si, não tem seu reconhecimento. O escravo também não é reconhecido, mas trabalha com objetos externos a ele. O escravo modifica objetos enquanto o senhor apenas recebe estes produtos realizados pelo escravo. Neste processo, emerge no escravo sua consciência, pois o escravo vê a realização de objetos externos a ele, mesmo que sob a direção de uma consciência que lhe é hostil. Ainda assim, o escravo estranha-se no trabalho e reconhece-se como uma mente.

Mais tarde, Karl Marx vai se valer destas lições hegelianas para cunhar sua noção de trabalho alienado, mas por hora deixaremos esta questão para explorarmos mais adiante. Para esclarecermos ainda mais, segundo Inwood:

R. Schacht, em *Alienation* (1971), p. 37 e seg., argumenta que em *Fenomenologia do Espírito*, VI, Hegel usa *Entfremdung* para dois fenômenos distintos: (1) o fato de que a substância social é estranha ao indivíduo; (2) a alienação ou abandono pelo indivíduo do seu eu particular e identificação com a substância universal. [...] 1. A alienação (2) envolve uma perda autêntica da integridade e independência individuais, não simplesmente uma recuperação da essência universal ou do eu real do indivíduo; a alienação (2) só é requerida do indivíduo em virtude da alienação (1), e o indivíduo alienado (2) é um estranho para si mesmo. A cultura em geral, acredita Hegel, envolve a auto-alienação num sentido forte, por exemplo, no domínio de línguas estrangeiras, não apenas da língua materna do indivíduo. (1997, p.47).

O que Hegel explora é que o indivíduo puro, ou seja, alheio à substância social se mescla, identifica-se com a substância social, assim, ele se estranha, perde seu

particularismo como ser puro. Como o indivíduo puro é um ser ainda não constituído, ao se constituir, quando se mescla com a substância social, o indivíduo se aliena, mas ao se relacionar com outra consciência-de-si, o indivíduo, propriamente, torna-se uma consciência-de-si.

Neste ponto, necessitamos tecer uma diferenciação. Para Hegel o estranhamento/ alienação (mescla com o tecido social) é positivo, pois é necessário para a emergência da consciência-de-si, mas quando se trata da alienação refere-se ao fenômeno de uma perda de si mesmo, um estranho para si mesmo, esse fenômeno é negativo. Conforme Inwood:

Assim, embora Hegel esperasse, em última instância, uma reconciliação do indivíduo com a substância social que deixasse intacta a integridade do indivíduo, ele não acredita, porém, que isso fosse possível na sociedade alienada da França de Luís XIV, e sua simpatia imediata está com o sumamente alienado Rameau, que não se deixa iludir e ostensivamente parodia as instituições e valores alienados e cambiantes de sua sociedade. A solução para essa alienação (1), argumenta Hegel, não era uma identificação imediata com a substância social, mas uma *intensificação* da alienação – iluminismo e revolução. (1997, p. 47)

Percebemos que o indivíduo precisa integrar-se socialmente para identificar com a substância social, ou com o meio social com o qual o indivíduo irá integrar-se, e desta forma o indivíduo sai de si, estranha-se, aliena-se e passa a se identificar com a substância social, com o meio social, porém em determinados momentos o indivíduo se perde de si, não confia nas instituições, esse é o lado negativo deste fenômeno. Neste processo, como já afirmamos anteriormente, o indivíduo irá interagir com outros indivíduos, com outras consciências-de-si, para que a sua própria tenha a possibilidade de emergir. É das relações sociais que nasce e que resulta a emergência da consciência-de-si.

Na verdade, para Hegel, a própria ideia de indivíduo é uma noção inteiramente abstrata. A única realidade concreta apreensível é o povo, pois o povo pode expressar algo de universal. O caminho do espírito, através do processo dialético, na qual se parte da consciência sensível, é a busca pela apreensão e compreensão em que o sujeito invariavelmente se coloca como parte de um povo, de um todo, de um universal.

Portanto, quando mencionamos o termo “indivíduo” estamos nos referindo a algo abstrato, falamos em indivíduo apenas de uma forma didática, pois em si mesmo

o indivíduo não existe, é algo puramente abstrato, já que, através da dialética, do devir, do movimento natural do Universo, da qual a espécie humana, obviamente faz parte, todos os seres indivíduos farão parte de contexto social maior. Neste contexto, podemos falar da dimensão social dos seres humanos apenas em contextos sociais, os seres humanos podem desenvolver plenamente suas capacidades mentais.

Até aqui exploramos a dimensão da afirmação da consciência-de-si nos indivíduos, mas é importante destacar que Hegel elabora uma filosofia da História teleológica, ou seja, para o filósofo alemão a ideia de um devir, de um vir-a-ser, este devir se encontra na História, na verdade, como podemos perceber, este devir, encontra-se em toda a realidade. Assim, cada fase histórica representa a explicitação da ideia de liberdade, liberdade esta que se torna cada vez maior. Lapine nos diz que:

Em Hegel o progresso da liberdade traduz-se no crescimento quantitativo de indivíduos livres: nos despotismos asiáticos há um indivíduo livre, nas repúblicas da Antiguidade alguns são livres, nos tempos modernos todos são livres. (1983, p. 101).

Portanto, o mundo tem um sentido: a efetivação da liberdade. Mas os seres humanos só vão ter consciência quando perceberem que fazem parte de uma consciência maior de um Espírito que dá sentido ao mundo. Este mundo tem um sentido, e os indivíduos só terão consciência do mundo e, portanto, consciência deste sentido, quando efetivamente perceberem que tudo faz sentido. Os sujeitos finitos tomam consciência de que o mundo tem um sentido, pois o mundo funciona como uma consciência. Neste momento, ao perceberem que o mundo tem um propósito, realiza-se a consciência deste espírito maior. Os sujeitos finitos, ao perceberem a consciência deste espírito maior, efetivam-no, e assim se realiza o próprio Absoluto, pois o Absoluto é o todo e ele está completo. Tudo faz parte de um grande *télos*, inclusive consciências finitas, mas elas fazem parte de um espírito maior. Elas se desenvolvem e se realizam quando tomamos consciência deste espírito maior.

A concepção de Hegel a respeito da História é uma manifestação efetiva do sistema hegeliano, é seu sistema se efetivando na realidade concreta. Assim, a História formulada por Hegel é importante porque efetivamente entendemos que a História humana é a História de suas relações sociais, de sua integração com uma determinada sociedade, com um povo. Não é a história de indivíduos atomizados que resolvem se juntar ao perceberem o horror de viverem em natureza e estabelecer um pacto social, partindo, desta forma, para viverem em sociedade. Para Hegel, a ideia

de contrato social é equívoca, pois os seres humanos, desde sempre, são seres sociais.

A concepção da História de Hegel apreende necessariamente o indivíduo, todos os seres, que como vimos, não passa de uma etapa na constituição dos seres humanos, enquanto efetivamente um Ser Humano, no sentido de uma realização plena de sua constituição. Assim, conforme Hyppolite:

O espírito de um povo é, portanto, o que reconcilia o dever-ser (*sollen*) e o ser. É uma realidade histórica que ultrapassa infinitamente o indivíduo, mas que lhe permite encontrar-se a si mesmo sob uma forma objetiva. (1988 p. 18).

Portanto, o indivíduo deve reconciliar-se e reconhecer-se. Após, efetivamente, negar a pura consciência sensível, o indivíduo integra-se ao espírito do povo. Esta realidade, como afirma Jean Hyppolite, supera o indivíduo, pois este espírito de um povo não pertence a um indivíduo, mas a uma comunidade na qual os indivíduos passam a se estabelecer, eles se “plasmam” neste espírito e passam a fazer parte dele.

Porém, é necessário dizer, como afirmamos anteriormente, que a visão de História de Hegel é uma visão teleológica, ou seja, além de um devir, há um caminho progressivo, uma meta, qual seja: a efetivação da liberdade. Antes, porém, de adentrarmos um pouco na concepção teleológica da História realizada por Hegel, precisamos caracterizar um pouco melhor o que é este espírito do povo, ou melhor, de um povo. O espírito de um povo é uma Ideia, é uma constituição espiritual. Hyppolite diz que:

O espírito de um povo é finalmente, para esse mesmo povo, uma realização espiritual original que possui um caráter único e, por assim dizer, indivisível. É já uma Ideia, no sentido que o próprio Hegel dará mais tarde a este termo. A noção de espírito de um povo opõe-se assim, desde as origens da especulação hegeliana, às concepções atomísticas do século XVIII. Um povo não é constituído por indivíduos-átomos; é uma organização (Hegel insistirá fortemente neste ponto) que preexiste aos seus membros. (1988, p. 23)

Desse modo, percebemos por qual motivo o indivíduo passa pelo processo de estranhamento/alienação de si: ele necessitará integrar-se a uma realidade já existente, que preexiste a ele. Então, este indivíduo negará a seu puro individualismo durante este processo de integração à comunidade que integrará.

Neste ponto, precisamos fazer uma ressalva: para Hegel é esta Ideia, este Espírito que moldará as instituições de uma dada organização humana. É neste

sentido que Marx criticará fortemente Hegel, pois para Marx não é na Ideia que devemos encontrar a razão ou constituição de uma determinada estrutura social, mas sim nas relações sociais presentes nesta sociedade, naquilo que Marx chamou de “relações de produção”, ou seja, a maneira como uma sociedade organiza a sua forma de produzir bens materiais. Esta “inversão”, que Marx realiza nas propostas de Hegel, é uma indicação da influência do materialismo de Feuerbach, mas a seguir trabalharemos mais detalhadamente esta questão.

Esta apreensão que o indivíduo faz para estabelecer-se na sociedade é o esforço que o mesmo faz para buscar a liberdade, o objetivo final do mundo é a consciência da liberdade do Espírito. Este processo se realiza na História do mundo, na qual Hegel expôs, principalmente em seus escritos sobre a História. Assim, nos Reinos Orientais, a liberdade era de apenas um pequeno grupo de indivíduos, ou mesmo de um só, na sociedade clássica (greco-romana) – que Hegel diferencia, mas que aqui faremos apenas uma síntese – a liberdade pertencia a um grupo maior de pessoas, o objetivo da História é proporcionar a liberdade dos integrantes da sociedade, processo que se objetiva, de fato, na sociedade burguesa, segundo Hegel. Neste momento, o Estado moderno passa a garantir a liberdade universal, ele se torna a efetivação da liberdade.

Percebemos que, para Hegel, a alienação, o estranhamento em relação à outra consciência-de-si motiva a emergência da própria consciência-de-si do indivíduo, ou seja, é uma etapa necessária para a completude do indivíduo. Mas vimos mais: que a relação se dá entre consciências, tanto entre consciências finitas, que se relacionam e realizam a consciência-de-si, quanto com relação à consciência do propósito do mundo, ou seja, da realização do Absoluto. Estas relações, na qual ocorre alienação, se dão entre consciências: o sujeito se aliena de si, se reconhece no outro e suprassume a consciência do outro, efetivando a consciência-de-si.

Assim, este estranhar-se, esta alienação não é algo negativo (porém, pode haver um lado negativo), pois o ser enquanto indivíduo necessita do outro, de outros indivíduos para reconhecer-se como tal, como um sujeito que faz parte de uma coletividade. A alienação é nociva quando este sujeito hipostasia a sua realidade em outra entidade, ou seja, quando ele media este seu reconhecimento. Por exemplo, quando ele media este reconhecimento de si em algo que não lhe pertence, ou seja,

aliena-se. Desta forma, quando os seres humanos reconhecem-se em algo que não lhes pertence, por exemplo, em Deus, esta é a crítica que Feuerbach realiza a respeito da alienação, ou do trabalho que não lhe pertence, crítica da alienação realizada em Marx.

Uma coisa que precisamos ressaltar é que a emergência da consciência-de-si (do estranhamento) se realiza no nível social, na relação do ser humano com a sociedade, como afirma o filósofo Charles Taylor:

Hegel usa vários termos para caracterizar a relação do homem com a comunidade. Um dos mais comuns é a “substância”. O Estado, ou povo, é a “substância” dos indivíduos. [...] A noção que está por trás de “substância” e “essência” é a de que os indivíduos são o que são somente por seu pertencimento a uma comunidade. Tal ideia é apresentada numa passagem de VG [Filosofia da História]: “Tudo o que homem é, ele deve ao Estado, somente nele o homem pode encontrar sua essência. Todo valor que um homem possui, toda realidade espiritual, ele possui somente por meio do Estado”. Ou, mais diretamente; “o indivíduo é um indivíduo nesta substância [...] Nenhum indivíduo pode ir além [do Estado]; ele certamente pode separar-se de outros indivíduos particulares, mas não do *Volksgeist*”. (2005, p. 110-111).

Assim, fica claro que indivíduo é um ser social, ele faz parte deste *Volksgeist*, deste espírito do povo. Neste fazer parte do tecido social, ele se aliena de si para se reencontrar em si, mas desta vez a consciência-de-si já parte de uma, como chama Hegel, “substância” de algo maior. Assim, diz Taylor:

Antes, é a essência, a “substância” do eu. “Desse modo, no espírito universal, todo homem tem certeza de si, a certeza de que não encontrará na realidade existente nada senão ele mesmo” [Fenomenologia do Espírito, p. 258] E, uma vez que essa substância é sustentada pela atividade dos cidadãos, estes a vêem como sua obra. “Essa substância é também o trabalho [*Werk*] universal que cria a si mesmo por meio da ação de cada um e de todos como sua unidade e igualdade, pois é ser-para-si [*Fürsichsein*], o eu, o ato de fazer [*das Tun*].” [Filosofia da História, p. 314]. Viver num Estado desse tipo é ser livre. A oposição entre a necessidade social e a liberdade individual desaparece. (2005, p. 116).

O homem, em determinada sociedade, não é um indivíduo atomizado, ele faz parte de um Espírito maior, mas retorna a si mesmo e, ao fazer parte deste algo maior, estes sujeitos conscientes-de-si chegam ao Absoluto. Os homens só podem atingir o Absoluto em uma vida em comunidade. Conforme Taylor:

Em outras palavras, a ideia de um *Volksgeist* é bastante inteligível: o espírito de um povo cujas ideias são expressas em suas instituições comuns, pelas quais definem sua identidade. E algo desse tipo é essencial se queremos entender o que ocorreu na história humana. O que é mais difícil de acreditar é a tese de que os homens – e, portanto, à sua própria maneira, estes

Volksgeist – são veículos de um espírito cósmico que está retornando à autoconsciência por meio do homem. (2005, p.120)

Assim, no pensamento do filósofo Charles Taylor, embora pareça ser difícil corroborar a tese hegeliana de que os homens sejam instrumentos de um espírito cósmico que reencontra sua autoconsciência, ou seja, deixa de ser estranhado, é possível que as instituições comuns possam ser a expressão do espírito de um povo, de um povo que se reconhece nelas (nas instituições) e que, portanto, deixa de ser estranhado. Desta forma, Taylor fala que o Estado:

Assim, o Estado plenamente racional será um Estado que expresse em suas instituições e práticas as mais importantes ideias e normas reconhecidas por seus cidadãos, e pela quais estes definem sua identidade. E isso ocorrerá porque o Estado expressa as articulações da Ideia, que o homem racional passa a ver como a fórmula da necessidade subjacente a todas as coisas, que já está destinada a assumir consciência de si no homem. De modo que o Estado racional restaura a *Sittlichkeit*, a corporificação das mais elevadas normas numa vida pública vigorante. Ele recuperará o que foi perdido com os gregos, mas num nível superior, pois o Estado plenamente desenvolvido incorporará o princípio da vontade racional individual julgando, com base em critérios universais, o próprio princípio que corroe e, por fim, destruiu a polis grega. (2005, p. 121).

Para Marx, e isto aprofundaremos mais adiante, não é isto que ocorre. A alienação ocorre nas relações de produção entre indivíduos que se realizam de forma material, no trabalho humano. Ocorre que, na sociedade capitalista, existe uma divisão entre aqueles que são donos dos meios de produção e aqueles que realmente produzem, ou seja, os trabalhadores. Esta divisão faz com que os trabalhadores produzam não para si, mas para outro (para o proprietário dos meios de produção), por esta razão, eles não se realizam no trabalho, pelo contrário, se embrutecem, realizam um trabalho que não lhes faz sentido. Muitas vezes produzem algo que não lhes pertencem e esta é, de forma geral, a gênese do trabalho alienado. A alienação é, para Marx, algo profundamente negativo, que impede a plena realização humana, porém veremos isso de forma mais detalhada nos próximos capítulos.

Na visão idealista de Hegel, a alienação, portanto, é percebida como a objetivação da Ideia que se exterioriza, que se separa de si, que rompe, em seu processo, a unidade original. Ela é, então, positiva, pois é necessária ao desenvolvimento da Ideia, é condição para a Ideia se enriquecer com as sucessivas determinações. No fim do processo, a Ideia pode finalmente superar a cisão com o mundo exterior e, assim, voltar a ter uma nova identidade, mais rica e mais

desenvolvida, plenamente reconhecida. E o sujeito torna-se mais efetivo, mais completo.

Como na dialética do senhor e do escravo, presente na obra *Fenomenologia do Espírito*, que trata de uma luta pelo reconhecimento. Está estabelecida nessa passagem uma luta de subordinação e de poder, na qual o escravo reconhece o senhor. O escravo produz para seu senhor, ele próprio livre para gozar de sua existência. Porém, através da dialética – que contém, portanto, os elementos de sua própria negação – o senhor que goza de uma liberdade oferecida pelo trabalho do escravo, torna-se, ao mesmo tempo, cada vez mais dependente desse. O escravo, aos poucos, toma consciência de sua importância, não apenas para o seu senhor, mas de uma forma mais geral, pois ele transforma o mundo material, seu trabalho o torna útil. O escravo é mais útil que seu senhor, pois o seu senhor tem mais necessidade do escravo, do que o escravo tem de seu senhor. Assim, essa liberdade individual não vai além de uma tomada de consciência individual, no interior de uma condição que ele se mantém. Para Marx, essa mesma situação dialética será analisada do ponto de vista absolutamente coletivo e a inversão da relação de forças será chamada a concretizar-se.

1.2.1 O hegelianismo: direita e esquerda hegeliana

Hegel morre em 1831, uma época que os ideais da Revolução Francesa ainda estavam bastante acesos na Europa. Portanto, também, nos Estados alemães, assim como a filosofia de Hegel era dominante nos círculos intelectuais alemães. Desse modo, após sua morte, as ideias de Hegel eram muito debatidas e formam-se dois grupos que interpretavam a filosofia de Hegel de maneiras bastante distintas. Um dos grupos, chamado de hegelianos de direita ou hegelianos ortodoxos, defendia, nas palavras de Lapine, que:

Os hegelianos ortodoxos contemplavam com um piedoso respeito o sistema criado pelo seu mestre e consideravam-se destinados a servir de uma espécie de campânula transparente permitindo admirar o edifício majestoso erigido por Hegel e preservando, ao mesmo tempo, este edifício de todas as influências exteriores. Mas este desejo não viria a realizar-se. À medida que a vida social se tornava mais intensa, no interior da própria escola hegeliana afirmavam-se forças que aspiravam a libertar o método dialético, fundamentalmente revolucionário, do conservadorismo que o paralisava. (1983, p. 44).

Desta forma, os assim chamados hegelianos de direita defendiam tal que a evolução dialética estava completa e que o Estado prussiano, como estava constituído, era a culminação do processo social, a efetivação da racionalidade. Pensando de forma oposta, os jovens hegelianos ou hegelianos de esquerda acreditavam que o processo dialético ainda estava inconcluso e que o Estado prussiano não representava a efetivação da racionalidade nem da liberdade, ou seja, que ainda seriam necessárias mudanças na sociedade para a instauração da liberdade. Conforme Lapine:

Nos artigos publicados por esta revista [Hallische Jahrbücher, dirigida por Arnold Ruge], bem como em toda a uma série de monografias, os jovens hegelianos atacavam a teologia, pronunciavam-se *pela libertação da filosofia hegeliana do misticismo, pela aproximação entre a filosofia e a vida*. [...] É necessário ter em conta, no entanto, que a ideologia dos jovens hegelianos não representava algo de unido, de internamente homogêneo; inicialmente, as diferenças no seio desta ideologia apresentavam-se como diferenças entre as *esferas* da atividade filosófica e crítica dos jovens hegelianos. (1983, p. 46).

Percebe-se, assim, duas correntes opostas, uma (os hegelianos de direita) que percebia a efetivação da racionalidade, na qual o sistema hegeliano havia se concretizado e, portanto, era necessário defendê-lo de possíveis deturpações a respeito de possíveis ataques às ideias de Hegel; outra(os hegelianos de esquerda) que percebia uma sociedade que não havia efetivado a liberdade, portanto, o sistema hegeliano estava inconcluso e era necessário criticar a sociedade prussiana, e qualquer forma de Estado no qual a sociedade ainda sofresse com as amarras do misticismo ou de qualquer forma de opressão. Movimentos dialéticos ainda teriam de ser efetivados para a concretização dos pressupostos desta corrente ideológica. Faziam parte da esquerda hegeliana: Bruno Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess, em certa medida Ludwig Feuerbach e o próprio Karl Marx, entre outros.

Como já percebemos, este grupo não era homogêneo, era composto por homens com pensamentos diferentes, mas que tinham em comum a concepção de que era necessário ainda efetivar mudanças na sociedade, principalmente na sociedade prussiana na qual viviam. Feuerbach e Marx são oriundos desta atmosfera intelectual e os dois, cada um a sua maneira, irão analisar e criticar a filosofia hegeliana, pois para ambos os pensadores era necessário realizar transformações importantes na sociedade. Feuerbach realizou uma importante crítica a respeito da filosofia hegeliana e seu conceito de alienação será vital para Marx. A alienação

religiosa, para Feuerbach, impedia os homens de se realizarem plenamente. Marx irá extrapolar os limites da análise da alienação, pois segundo ele a alienação não seria apenas um fenômeno religioso.

1.3 A QUESTÃO DA ALIENAÇÃO EM LUDWIG FEUERBACH

1.3.1 A crítica à filosofia de Hegel

Deve-se considerar que Ludwig Feuerbach ainda é relativamente um autor pouco conhecido aqui no Brasil se comparado com os estudos realizados acerca de Hegel e Marx. Em grande parte, talvez isto ocorra devido ao fato de seu pensamento estar entre dois gigantes da filosofia ocidental: Hegel e Marx, o que pesa na própria importância de Feuerbach. Na história da filosofia ocidental podemos destacar que Feuerbach se posiciona entre Hegel e Marx. A respeito de Hegel, é Feuerbach quem o critica. Quanto a Marx, este é que realiza uma crítica ao filósofo explorado nesta seção.

Feuerbach é um filósofo crítico da religião, seu livro mais conhecido é, provavelmente, *A Essência do Cristianismo* (1841). Também é um crítico da filosofia especulativa de Hegel. E aqui temos um ponto muito importante da nossa reflexão: ao fazer a crítica da filosofia hegeliana, Feuerbach parte de um pressuposto materialista e este fato vai sugerir a Marx seguir as pegadas feuerbachianas, ao menos em sua juventude. Posteriormente, Marx será um crítico da filosofia de Feuerbach. Por isso, para nós, é de extrema importância explorar a crítica realizada por Feuerbach a Hegel, a fim de podermos compreender com maior êxito a crítica que Marx faz ao próprio Feuerbach. Seguir este itinerário tem por objetivo estabelecer o caminho pelo qual levará Marx a delinear sua própria concepção de alienação, mas para isso é preciso, também, explorar as suas influências.

Nesta seção, exploraremos alguns escritos de Feuerbach. São eles: *A Essência do Cristianismo* (1841), sobretudo a sua introdução, *Princípios da filosofia do futuro*, *Para a crítica da filosofia de Hegel* e *Preleções sobre a essência da religião*, além, é claro, de comentadores da obra do referido filósofo. Começaremos com a

crítica que Feuerbach realiza a respeito da filosofia de Hegel para estabelecermos alguns pontos da proposta filosófica ao qual Feuerbach queria levar a cabo. Nosso filósofo, em que pese a reverência e elogios feitos à filosofia hegeliana, foi, como já afirmamos, um profundo crítico da mesma. Elogios estes que afirmam, conforme Feuerbach:

E a prova não é difícil, por mais que a filosofia de Hegel se distinga de todas as filosofias precedentes pela sua rigorosa cientificidade, pela sua universalidade e pela sua inegável riqueza de pensamento. A filosofia de Hegel foi produzida numa época determinada, surgiu numa época em que a Humanidade, tal como em qualquer outra época, se situava num ponto de vista determinado, em que existia uma filosofia determinada; ela relacionou-se com essa filosofia, anexou-se a ela; tem pois de possuir um caráter determinado e, por consequência, finito [...] Hegel é o mais perfeito artista *filosófico*, as suas exposições são *modelos insuperáveis de sentido artístico da ciência* e, em virtude do seu rigor, são *autênticos meios de formação e de disciplina do espírito*. (2012, p. 28-37).

Na primeira parte temos um elogio, mas já com uma dose de crítica destinada ao ambiente filosófico da época, pois alguns hegelianos queriam ver, na filosofia de Hegel, o acabamento perfeito da filosofia, a sua realização plena. Feuerbach destaca a importância da mesma, mas ressalta o seu lugar no tempo e espaço, ou seja, uma filosofia finita, de sua época. Além disso, Feuerbach é muito elogioso quanto ao rigor científico de Hegel, quanto ao seu complexo pensamento, mas não lhe poupou críticas. Para começar, Feuerbach afirma:

Quem não abandonar a filosofia hegeliana, não abandona a teologia. A doutrina hegeliana de que a natureza é a realidade posta pela ideia é apenas a expressão racional da doutrina teológica segundo a qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um imaterial, isto é, um ser abstrato. No final da lógica, leva mesmo a ideia absoluta a uma “decisão” nebulosa para documentar, por sua própria mão, a sua extração do céu teológico. [...] A filosofia hegeliana é o último lugar de refúgio, o último suporte racional da teologia. Assim como outrora os teólogos católicos se tornaram efetivamente aristotélicos, para poderem combater o protestantismo, assim também agora devem, por direito, os filósofos protestantes tornarem-se hegelianos para poderem combater o “ateísmo”. (1988, p. 31).

Feuerbach estabelece uma continuação entre a filosofia hegeliana e a teologia, pois o fato de Hegel colocar o Absoluto, que Feuerbach percebe como sendo Deus, como o postulador da natureza, da realidade, assemelha-se ao ato criador religioso no qual Deus cria a realidade, o mundo. Assim percebemos que a ideia feuerbachiana é que Hegel apenas racionaliza a teologia. Segundo Feuerbach, Hegel comete o erro de inversão entre sujeito e predicado. Afirma o autor:

A verdadeira relação entre o pensamento e ser é apenas esta: o ser é sujeito, o pensamento o predicado. O pensamento provém do ser, mas não o ser do

pensamento. O ser existe a partir de si e por si – o ser é só dado pelo ser. O ser tem o seu fundamento em si mesmo, porque só o ser é sentido, razão, necessidade, verdade, numa palavra, tudo em todas as coisas. – O ser é, porque o não ser é não ser, isto é, nada, não sentido. (1988, p. 31).

Neste aspecto das críticas feuerbachianas a respeito da filosofia de Hegel, há um manifesto argumento de Feuerbach querendo a inversão da filosofia hegeliana. Assim, o que Hegel atribui como sujeito é o pensamento, e como predicado o ser; Feuerbach reivindica a sua inversão, o ser passa a ter a condição de sujeito e o pensamento a de predicado. Esta inversão é importante, pois como afirmamos anteriormente, Feuerbach é um materialista em contraposição ao idealismo hegeliano. Neste sentido, parece-nos que podemos afirmar uma clara e manifesta influência de Feuerbach sobre Marx, afinal este último também levará adiante a bandeira materialista, talvez mais longe que Feuerbach, conforme veremos a seguir.

É importante destacar que Feuerbach nega a afirmação de Hegel da identificação lógica entre ser e pensar, pois, segundo ele, apenas o ser concreto, sensível é, efetivamente, ser. Cabe lembrar aqui que Hegel pensa o ser primeiro, sem nenhum predicado, por exemplo, quando se diz “João é homem”, em primeiro lugar ele é, primeira a constatação de sua existência. Depois, a sua predicação, como homem, etc. Na construção do sistema hegeliano, há a negação do ser, o nada e a negação da negação, ou seja, o devir. Feuerbach critica estas afirmações de Hegel, pois ele acredita que o nada não corresponde a nenhum conceito, afinal se o nada pudesse ser pensado, ele poderia ser determinado, mas desta forma não seria mais o nada. Afirma Feuerbach:

É ele [o nada] absoluta ausência de determinação e de conteúdo? Sou incapaz o privado de determinação e de conteúdo sem a referência ao conteúdo e à determinação; fora da determinação, não tenho conceito do que é desprovido de determinação; com o “privado de” limito-me a exprimir uma falta, uma censura; penso, portanto como primeiro o conteúdo, a determinação, por ser positivo; penso, portanto o nada apenas por meio daquilo que *não* é nada. Eu refiro o nada ao pleno de conteúdo, mas onde coloco referências, coloco determinações. O pensar é uma atividade mais absolutamente determinada, quer dizer, *afirmativa*, quanto o absolutamente desprovido de conteúdo, ao ser pensado, é pensado como um determinado, quanto o pensamento do nada se mostra imediatamente, de fato, como uma ausência de pensamento, como um pensamento *não-verdadeiro*, como uma *impossibilidade* de pensar, portanto como algo que *não deve de modo nenhum* ser pensado! De fato, se o nada fosse pensável, desapareceria a diferença entre *razão e irrazão*, entre pensamento e ausência de pensamento, *tudo o que fosse possível*, e até impossível, e até o maior contrassenso poderia ser pensado e justificado. (2012 p. 57-58).

Assim é contundente a crítica de Feuerbach a respeito da possibilidade de pensar o nada. Esta crítica vai levá-lo a considerar a metafísica hegeliana como uma continuação da teologia, que embora racional, não deixa de ser teologia. É importante determo-nos neste ponto: ao negar a impossibilidade de pensar, o nada leva a destruição completa da lógica hegeliana, pois, conforme Sampaio e Frederico:

A exclusão do nada da existência elimina, portanto, o conflito interior, o motor dialético. Qualquer mudança no plano do ser só pode, por isso, provir de um acidente externo, de um conflito entre duas existências diferentes. (2009, p. 82).

Depreendemos, com esta afirmação de Feuerbach, que sem o nada não podemos conceber ou tornar concebível o motor dialético hegeliano, ou seja, a tensão existente no ser, sua negação. Assim, posteriormente, na formulação feuerbachiana, a alienação religiosa deverá ser combatida através de uma simples tomada de consciência de suas consequências negativas, não uma mediação, como ocorre na lógica hegeliana, da alienação feuerbachiana. Há um salto para uma desalienação, ou seja, o que era ternário em Hegel se torna binário em Feuerbach.

Também é importante destacar que Feuerbach ataca fortemente o cerne do sistema hegeliano e talvez esta seja a crítica mais contundente, pois para Feuerbach, Hegel utiliza um estratagema metodológico. Hegel não depreende o seu sistema de suas investigações internas, ele formula como algo que ainda não existe, mas que já pressupõe.

Desse modo encontramos e esclarecemos o fundamento do começo da *Lógica*. Tudo se deve expor (demonstrar-se), ou seja, restringir-se e resolver-se na exposição. A exposição abstrai do que se sabia antes da exposição; deve constituir um começo absoluto. Mas é precisamente neste aspecto que se revela imediatamente o *limite* da exposição. O pensar é *prévio* à exposição do pensar. Na exposição, o começo é o primeiro apenas para ela, mas *não para o pensar*. A exposição necessita de pensamentos que só entrarão em cena mais tarde, mas que interiormente, no pensar, estão sempre presentes. (FEUERBACH, p. 38, 2012).

Assim, Feuerbach concebe como irrealizável o método hegeliano de depreender de suas formulações lógicas a exposição de seu pensamento, pois, segundo Feuerbach, o pensador já concebe previamente o seu pensamento e não o deduz de suas elucubrações. Ao procurar livrar-se do Idealismo de Hegel, Feuerbach começa a estabelecer as bases de seu materialismo.

Mais uma vez, para ficar de forma clara, Feuerbach critica em Hegel o fato de que para este último o pensamento é a realidade, ou seja, para Hegel o pensamento

é o sujeito e o predicado é o ser. Feuerbach inverte esta relação: para o autor de *A essência do Cristianismo* (1841), o ser é sujeito e o pensamento seu predicado. Por esta razão se diz que Feuerbach é um filósofo materialista, visto que ele opera sua filosofia a partir do ser, do real enquanto critica Hegel por acreditar que a filosofia hegeliana criara uma mistificação, uma alienação ao colocar o pensamento como sujeito.

Exploramos até este momento a crítica realizada por Feuerbach destinada à filosofia idealista de Hegel, o seu aspecto negativo. Porém, a filosofia feuerbachiana não é só composta de argumentos negativos. Passaremos agora a explorar alguns pontos dos argumentos positivos de Feuerbach, com destaque, claro, para seu materialismo e sua caracterização da religião como uma forma de alienação do ser humano. Lembrando que não é nossa intenção realizar uma ampla caracterização de Feuerbach, assim como não investigamos todos os aspectos de sua crítica à filosofia hegeliana. Esta tarefa foge do escopo deste trabalho já que nossa intenção é delinear uma continuidade entre os conceitos de alienação com os três filósofos para explorarmos isso de modo mais profundo na obra marxiana, sobretudo nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844).

1.3.2 O materialismo de Feuerbach e sua visão da religião como alienação

Neste ponto do presente trabalho faremos uma apresentação de alguns pontos da teoria feuerbachiana. Como diz o título supra, analisaremos com maior ênfase a teoria materialista e a sua concepção de religião como elemento alienador. Muitas vezes a obra que é apontada como a mais significativa de Ludwig Feuerbach é *A Essência do Cristianismo*, escrita em 1841; mas outra importante obra traz elementos que aqui exploraremos: as *Preleções sobre a essência da religião*, publicada em 1851. São estas duas obras que nos servirão como apoio para expor os fundamentos das teorias feuerbachiana, além, é claro, de comentadores.

Como já dissemos anteriormente, Feuerbach é um filósofo que está entre Hegel e Marx. Um pouco da crítica realizada contra Hegel nós já expusemos, agora realizaremos uma exploração das propostas feuerbachianas e veremos como elas influenciaram Marx bem como quais pontos serão alvos da crítica marxiana. Feuerbach é um materialista, pois ele pretendeu reduzir a religião à antropologia, ou

seja, a religião que concebe um Deus, todo poderoso, justo, amoroso, nada mais é do que a expressão do ser humano em sua forma genérica. É Feuerbach quem diz:

Esta minha doutrina é simplesmente: teologia é antropologia, ou seja, no objeto da religião, a que chamamos *Théo* sem grego, *Gott* em alemão, expressa-se mais do que a essência do homem, ou: deus do homem não é nada mais que a essência divinizada do homem. (1989, p. 23).

Desta forma, o plano feuerbachiano é realizar uma redução da religião à antropologia. Ou seja, aquilo que afirmamos pertencer à esfera divina nada mais é do que pertencente ao plano humano. Por isso, diz-se que Feuerbach é materialista no sentido de que nega a transcendência da religião, nega Deus e coloca seus predicados nos seres humanos, ou seja, os atributos predicativos de Deus não são de Deus, mas sim do homem em sua forma genérica. No entanto, é importante destacar que para Feuerbach a essência da Humanidade está no gênero humano. Souza diz que:

A razão, a vontade e o amor são perfeições, forças de que o indivíduo participa, como se fossem perfeições substancializadas ou hipostasiadas, universais e infinitas, constituintes do ser do homem, mas maiores, acima da realização individual das mesmas. Sua realização dá-se no gênero. [...] O indivíduo, por sua vez, é limitado e deve reconhecer-se e sentir-se como tal, em diferença qualitativa frente ao gênero. Precisamente pela consciência do gênero ou essência, que tem a qualidade da infinitude, é que o indivíduo toma consciência de sua limitação e finitude. Nesta tomada de consciência da própria limitação por parte do indivíduo frente ao gênero, consiste sua diferença específica frente ao animal. (1993, p. 53).

Portanto, como indivíduos, os seres humanos são limitados, finitos. Não está no indivíduo a essência humana, mas através de sua forma genérica, como espécie. É lá que se encontra a essência humana. Como o indivíduo desconhece a sua própria essência, surge o divino, ou melhor, surge a ideia de Deus. Conforme Souza:

Assim como ao considerar a relação consciência-essência se afirmava a identidade, assim ao considerar a relação indivíduo-essência ou gênero, afirma a diferença qualitativa. O desconhecimento da dita diferença é a origem da ideia de Deus. O indivíduo, ao desconhecer o gênero, hipostasia a infinitude das qualidades próprias do gênero – objeto de sua consciência – como Deus, imagina o gênero como um indivíduo, divinizando-o pelo fato de conceder-lhe a infinitude própria do gênero. (1993, p. 53 -54).

Assim, o indivíduo, ao não perceber que as limitações impostas a ele, como indivíduo, findam no ser genérico, e ao não perceber que a sua essência está neste seu ser genérico, atribui a um Deus predicados que, segundo Feuerbach, nada mais são do que atributos da humanidade. O indivíduo, ao perceber suas limitações, projeta em Deus, em uma religião, predicados que, na verdade, pertencem ao seu ser genérico.

O que pretende Feuerbach é fundar uma filosofia nova, uma filosofia na qual tenha o homem como centro. Por isso a crítica veemente à religião considerando que o homem deve ocupar o lugar desta. Por este motivo, é importante também perceber que o homem, para Feuerbach, é, ao mesmo tempo, indivíduo e ser universal. Neste ser genérico, universal, encontra-se a essência humana. Assim sendo, de acordo com Feuerbach:

Razão amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade de sua existência. O homem existe para conhecer, para amar e para querer [...] Conhecemos para conhecer, amamos para amar queremos para querer, i.é., para sermos livres. A essência verdadeira é a que pensa, que amam que deseja. Verdadeiro, perfeito, divino é apenas o que existe em função de si mesmo. Assim é o amor, assim a razão, assim a vontade. A trindade divina do homem e que está acima do homem individual é a unidade de razão, amor e vontade. Razão (imaginação, fantasia, representação, opinião). Vontade, amor ou coração não são poderes que o homem possui – porque ele nada é sem eles, ele só é o que é através deles. São pois como os elementos que fundamentam a sua essência e que ele não possui nem produz, poderes que o animam, determinam e do dominam – poderes divinos, absolutos, aos quais ele não pode oferecer resistência. (1988, p. 45).

Mas, então significa que a essência do homem não está contida no em si do homem, no indivíduo? Responde novamente Feuerbach (1988, p. 98): “a essência do homem está contida apenas na comunidade, na unidade do homem com o homem – na unidade que, porém, se funda apenas na realidade da distinção do eu e do tu.” Portanto, para o autor de *A essência do Cristianismo* (1841), a essência do homem só está ligada ao seu gênero. Apenas a comunidade impulsiona o verdadeiro desenvolvimento humano, o indivíduo enquanto em si é um ser limitado, solitário, apenas conjuntamente ele é capaz de maiores realizações. É Feuerbach quem diz:

Quatro mãos têm mais poder do que duas, mas também quatro olhos vêem mais do que dois. E esta força unida não se distingue da isolada só quantitativa, mas também qualitativamente. Isolado o poder humano é limitado, unido é infinito. Limitado é o saber do indivíduo, mas limitada é a razão, ilimitada a ciência, porque ela é um ato conjunto da humanidade. (1987, p.127).

O ser humano como indivíduo é limitado, seu saber é limitado à sua razão e aqui reside o segredo da religião segundo as teses feuerbachianas, pois, como já dissemos anteriormente, ao perceber que o seu ser genérico é infinito e ilimitado, o indivíduo projeta em um ser transcendente os predicados que são seus enquanto ser genérico. Por esta razão, a religião é alienação, já que o homem não os reconhece como predicados seus e então os atribui a uma entidade estranha: Deus.

O que Feuerbach pretende com suas investigações a respeito da religião é desvendar este seu mistério, esta sua mistificação. De acordo com Hahn:

Assim, o homem projeta todas as qualidades positivas que tem em si em um Deus, em um ser estranho ao homem e faz dele realidade subsistente, capaz de suprimir as suas próprias lacunas. Na prática, esse ser passa a dominá-lo de forma cabal, deixando-o um sujeito passivo, inconsciente e estranho perante sua própria essência e história. (2003, p.106).

O indivíduo percebe suas limitações, sua finitude e por não conhecer que o ilimitado e o infinito estão em seu ser genérico, ele hipostasia estes predicados superiores em uma entidade superior que a chama de Deus. O homem se torna estranho à sua própria essência e a transfere a uma entidade ilusória. Desta forma, os seres humanos passam a adorar um ser que os domina, por desconhecer que aqueles predicados não são divinos, mas sim sua própria essência humana. Este desconhecimento é o nascimento de Deus e, conseqüentemente, da alienação religiosa.

O problema da alienação ocorre, além deste desconhecimento da essência humana, pelo domínio que esta entidade, Deus, exerce sobre os seres humanos, tornando-se, assim, passivos à espera do mundo do Reino dos Céus. A própria natureza do homem é estranha a si pela razão de que o homem vê apenas a sua limitação e a finitude individual. Desse modo, o sofrimento torna-se imperioso em vista desta limitação e finitude do homem. Desta forma, o homem se torna mais fraco, mais pobre. Transferindo para Deus a sua essência, o homem se torna passivo e não é mais responsável pela sua história, afinal, passa a aguardar um além-mundo. De acordo com Feuerbach:

Os dogmas fundamentais do cristianismo são desejos realizados do coração – a essência do cristianismo é a essência da afetividade. É melhor sofrer do que agir, é mais agradável ser libertado e redimido por um outro do que libertar-se a si mesmo, é mais agradável fazer depender a própria salvação de uma outra pessoa do que da força da própria atividade, é mais agradável amar do que buscar; melhor saber-se amado por Deus do que amar-se a si mesmo com o amor próprio simples, natural, que é inato a todos os seres, é muito mais cômodo refletir-se nos olhos fulgurantes de amor de um outro ser pessoal do que no espelho oco do próprio Eu ou do que contemplar a fria profundidade do oceano tranquilo da natureza; é mais cômodo deixar-se determinar pelo próprio sentimento como se fosse de outro ser, mas no fundo o mesmo, do que determinar a si mesmo pela razão. (1988, p. 181).

Por esses motivos, é necessário ao ser humano libertar-se desta alienação religiosa, é necessário conhecer sua essência e escapar da passividade imposta pela mistificação da religião. A proposta do autor de Feuerbach é de tornar possível uma emancipação humana. Desta forma, os seres humanos precisam conhecer sua

essência, que como já vimos anteriormente, está no seu ser genérico. Em função disso, a emancipação dos seres humanos não é uma emancipação do indivíduo, mas sim uma libertação que se dá no seu ser genérico.

A redução da religião à antropologia, proposta por Feuerbach, não é, portanto, um mero projeto que visa o fim da exploração da Igreja Católica, ou mesmo o fim da religião, mas é um projeto que emancipa o ser humano. Os predicados atribuídos ao ente divino são retomados e passam a ser concebidos como aquilo que realmente são, ou seja, predicados da essência genérica do homem. Não se trata de um fim de um Deus ou mesmo de uma concepção religiosa, mas de tomar o lugar de Deus, que não passa de uma quimera. E o que antes era considerado como atributos divinos passam a ser atribuídos ao ser genérico do homem.

Aliás, ao conceber a religião, Feuerbach a considera como uma etapa necessária do desenvolvimento humano. Assim como Hegel acredita que era necessário exteriorizar para depois voltar a si de forma diferente, na teoria feuerbachiana seria necessária a projeção da essência humana em um ente divino para que o ser humano se reconhecesse na sua própria essência. Conforme Hahn:

Feuerbach reconhece que o caráter positivo da religião tem uma significação histórica, no sentido de que o homem, projetando as suas possibilidades num ser fantástico (Deus), tomou consciência de sua grandeza e da infinitude de sua consciência. (2003, p. 151).

Etapa esta que deve e tem de ser superada de acordo com a proposta de Feuerbach, pois a alienação religiosa torna o homem dependente de uma entidade estranha, e ele próprio é estranho a si mesmo ao não reconhecer sua essência. A alienação religiosa torna os homens passivos e faz com que suas limitações individuais criem a quimera que é Deus e a religião, necessária em um plano histórico, mas que necessita, também, ser ultrapassada. Nas palavras de Feuerbach:

A negação do além tem por consequência a afirmação do aquém, a supressão de uma vida melhor no céu contém em si a exigência: na terra as coisas devem se tornar melhores; ela transforma o futuro melhor num objeto do dever, da atividade humana, saindo de uma crença ociosa, inerte. É sem dúvida uma injustiça que clama aos céus que, enquanto alguns homens têm tudo, os outros não têm nada, enquanto alguns se deleitam com todos os prazeres da vida, da arte e da ciência, falta aos outros até mesmo o indispensável. (1988, p. 235-236).

Nesta citação supra, fica claro o plano materialista proposto por Feuerbach, plano que influenciará Marx, pois sabemos que o projeto marxiano será a investigação

da produção material dos homens. Inclusive, sendo também influenciado, como veremos pela teoria da alienação feuerbachiana. Neste sentido, há um afastamento de Hegel, pois Feuerbach, além de criticá-lo, também propôs uma filosofia com base materialista, ao contrário da teoria idealista hegeliana.

O plano feuerbachiano está no fato de que os seres humanos têm de tomar consciência do que importa e o que importa é a sua vida neste plano porque o único Deus é o próprio homem. Com esta tomada de consciência, os homens livram-se de sua alienação e passam a projetar suas reais preocupações no aquém, ou seja, aqui, no plano terreno. Além disso, como passam a perceber sua essência no seu ser genérico, teremos condições de superar o individualismo e participar de forma efetiva da sociedade, pois a mistificação religiosa é desfeita e a quimera de um suposto além-mundo também.

Conforme vimos, os predicados atribuídos a Deus são, na verdade, predicados da essência genérica dos homens. Assim, quando desfeita esta alienação, propõe Feuerbach, o amor que antes era dedicado a Deus deverá ser dedicado aos homens, logo, deve a sociedade ser fundada na comunhão dos homens, no amor entre eles.

O fim da alienação religiosa é o momento de encontro entre o ser finito - indivíduo - e o ser infinito - a comunidade humana -, seu ser genérico. O que Feuerbach nega na religião? Ele não nega seus atributos, mas nega uma divindade que é distinta dos homens, pois a religião é uma projeção daquilo que a humanidade tem de mais importante: sua infinitude.

O projeto feuerbachiano parece inserir-se no ambiente histórico que o cerca, porque o século XIX parece ser o século da História, na qual o desenvolvimento desta ciência traz à baila a importância do agir humano, de suas ações e de seus feitos. Feuerbach quer eliminar qualquer projeto que não se fundamente em um plano essencialmente terreno, projetos que, por exemplo, visem à conquista de um além-mundo devem ser negados porque não passam de mistificações e, mais importante ainda, de incompreensão da própria natureza humana.

Feuerbach foi, assim, um filósofo preocupado em conhecer o homem, não o individual, mas aquilo que para ele realmente importava: a sua essência enquanto humanidade, enquanto ser coletivo. Conhecer a essência humana permitiria a

Feuerbach vislumbrar uma real emancipação humana que era conhecer o homem na sua integridade. É o autor quem diz:

Um Deus espiritual só cuida da salvação da alma, não do bem-estar físico do homem. Sim, o bem-estar físico está até mesmo na maior contradição com a salvação da alma, como o disseram os cristãos mais devotos e importantes. Por isso, ao invés do conteúdo religioso, deve o homem agora estabelecer um outro ideal, que não seja nosso ideal um ser castrado, sem corpo, abstrato, mas o homem total, polivalente, completo, culto. Não só a saúde da alma, não só a perfeição espiritual pertença a nosso ideal, mas também a integridade, o bem-estar e a saúde corporal! Os gregos nos antecederam aqui com seu exemplo. Ginásticas e exercícios faziam parte de suas festas religiosas. (1988, p. 214).

Não um homem separado de seu corpo, proclama Feuerbach, mas um homem que valoriza, também, seu corpo, pois ele não pode prescindir dele. O homem religioso é um homem cindido, pois não percebe sua essência, projeta um mundo além deste mundo, e neste outro mundo receberá a nossa alma, o corpo. Então, no pensamento cristão é desvalorizado, pois pertence a um mundo transitório e as coisas deste mundo terreno que é transitório não têm maior importância.

O que importa, segundo o pensamento cristão, é o plano divino, eterno, infinito. Feuerbach, ao propor o rompimento da cisão do indivíduo com a humanidade, passa a conceber também a cisão deste mundo com o plano celestial. Este plano é considerado inexistente, sendo apenas uma projeção do ser genérico do homem. Portanto, aquilo que era visto como transitório, finito, também ganha importância, pois se nega o plano infinito em outro mundo. Tudo está neste mundo, assim, o corpo antes visto como algo finito e com menos importância, passa a ser importante, já que o homem não está mais cindido. A alienação religiosa cria um homem total, ainda indivíduo, mas ciente de sua essência. Conforme Hahn:

Pode-se, então, afirmar que a filosofia feuerbachiana é uma verdadeira antropologia, um humanismo, que requer a emancipação da consciência e essência genérica humana. Assim, impulsionado pela sua nova proposta, o autor fundamenta a sua análise crítica prática da religião; mas convém ressaltar que, para Feuerbach, esta negatividade é superável na medida em que o homem toma consciência de sua própria infinitude enquanto ser genérico. (2003, p. 126).

A religião tem importância para Feuerbach na medida em que ela é a projeção da infinitude do homem, assim o homem pode se conscientizar de sua própria infinitude. A religião possui um caráter dual, segundo Feuerbach. Esse caráter dual tem um aspecto negativo que aliena o indivíduo quando ele objetiva sua essência em

um ser estranho; mas também um aspecto positivo, pois a religião comporta as mais importantes e preciosas manifestações do homem. Schutz diz:

Feuerbach quer buscar o fundamento humano da religião, e, na obra em causa, de modo especial, da religião cristã. Por isto, volta à origem, ao conteúdo autenticamente religioso, a fim de contrapô-lo ao conteúdo meramente teológico e especulativo, com a intenção de perceber os verdadeiros fundamentos antropológicos que o geraram, ainda não mesclados com as especulações teológicas. A exposição desta intenção nos revela que, para Feuerbach, portanto, a religião não deve ser vista como sendo apenas negação do homem, mas também enquanto portadora de potencialidades humanas. A religião é negativa para Feuerbach apenas no sentido teológico, ou seja, quando a essência humana se torna objetiva e independente na forma de um Deus. Mas não, enquanto é uma primeira forma, embora indireta, de o homem se dar conta de sua essência. O potencial da manifestação religiosa é desvendado quando a diferença entre teologia e antropologia é eliminada, pois, em verdade, Deus pode apenas ser identificado com o homem. (2001, p. 27).

Existe, portanto, um aspecto positivo na religião, pois é nela que a humanidade necessita reconhecer a sua essência, ela é uma espécie de depósito, que em um primeiro momento acaba em alienação, estranhamento, mas que em um segundo momento o ser humano precisa se desfazer desta alienação e retomar sua essência. Percebe-se que Feuerbach mantém parte da concepção dialética hegeliana, pois ele concebe a necessidade desta projeção das potencialidades humanas em um ente estranho. Parece que temos uma situação binária da consciência e não ternária, como concebe Hegel. Feuerbach descreve uma projeção da consciência e o seu imediato fim. Não há, nos parece, uma mediação como há em Hegel, ou seja, não há uma tensão dos contrários. Podemos, com Frederico e Sampaio, perceber que:

Fica patente, na origem da proposta feuerbachiana de solução de divergências significativas, a influência direta de que ele combate – Hegel – e do conceito de *Aufhebung*, em que, como se sabe, um único termo também exprime dois sentidos simultâneos opostos. Convém, entretanto, destacar a existência de uma discordância radical entre ambas as “soluções” ou superações de divergências, pelos dois autores: a ambiguidade de Feuerbach não contém a *Aufhebung*, a tensão conflituosa que engendra a ultrapassagem dialética do par incompatível contido no termo. Suas significações divergentes, pelo contrário, permanecem diluídas, sem se excluïrem, no conteúdo estável do mesmo termo finito, sem forçar seus limites nem supor o infinito para além; a identidade sujeito – objeto como essência latente de ambos descansa na indefinição dos significados, ainda que mutualmente excludentes de um ponto de vista lógico. Desse modo, exime-se ele do dualismo do pensamento do ser de Kant, sem, entretanto admitir a ação dialética superadora de Fichte ou de Hegel; sua ambiguidade pretende ser expressão de uma certeza empírica dada. (2009, p. 68).

Desta forma, claramente percebemos que em várias críticas de Feuerbach a Hegel, Feuerbach sofre uma influência hegeliana. Porém, como vimos, esta influência parece não se estender muito uma vez que o autor de *A essência do Cristianismo*

(1841) modifica completamente a superação de opostos defendida por Hegel. Compreendemos que, em Feuerbach, não há uma tensão conflituosa, não há um meio termo contido na lógica hegeliana. Este é um fato muito importante, pois mais tarde Marx se afastará de Feuerbach também por esta via; porém, em um primeiro momento, Marx acompanha Feuerbach e também elimina o termo médio.

Para Feuerbach, a superação da alienação, portanto, depende de uma tomada de consciência por parte dos homens e essa consciência está contida na sua essência enquanto ser genérico, não como indivíduo. Ao perceber isso, descobre-se que a essência do homem está contida na religião, ou seja, é na religião que o ser humano precisa apreender sua real essência.

É importante que, antes de finalizarmos este capítulo sobre Feuerbach, reiteremos que alienação é um conceito fundamental em Feuerbach e que esse conceito será retomado por Marx. Assim, Garaudy nos diz:

A ideia-mestra de Feuerbach é a ideia de alienação. A alienação é, para o homem, o fato de considerar como uma realidade exterior e superior a ele, como uma realidade estranha, o que é na realidade sua própria obra, o fruto de sua criação. (1967, p. 24).

Retomamos este aspecto, pois o conceito de alienação será de fundamental importância para Marx, sobretudo nos escritos *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843) e nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844).

O que Marx realiza nestas obras é levar o método crítico da religião presente em Feuerbach, ou seja, Marx realiza a crítica política em *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843) e a crítica econômica nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), sob a influência feuerbachiana. Marx extrapola a crítica de Feuerbach à religião levando-a a outros aspectos da vida humana. Marx começa por aplicar o método de Feuerbach não mais apenas à crítica da religião, mas à crítica do Estado. Ele o faz em seus manuscritos de 1843, que são chamados ordinariamente *A crítica da filosofia do Estado [Direito] de Hegel*. Conforme Garaudy:

A religião, criticada por Feuerbach, não é senão a forma teórica da alienação. Existem formas práticas dessa alienação. Marx resolve passar da crítica do céu à crítica da terra, da alienação religiosa à alienação política (*Manuscritos de 1843*) e da alienação política à alienação econômica (*Manuscritos de 1844*). (1967, p.26).

A crítica que Feuerbach realiza em relação à religião é levada por Marx a outros aspectos da vida humana. Nota-se, portanto, que o conceito de alienação, produzido por Feuerbach, exerce sobre Marx uma poderosa influência. Mas deixemos claro que esta influência tem limites, pois Marx sempre manteve com relação à teoria feuerbachiana algumas críticas. Críticas essas que veremos e exploraremos no próximo capítulo.

O que Marx realiza em relação à noção de alienação religiosa presente em Feuerbach é levar adiante esta crítica da alienação. Assim, Marx utiliza, primeiramente, a noção de alienação ao fazer uma crítica à noção de Estado presente na obra de Hegel. Em seguida, leva esta crítica ao explorar as realizações materiais do homem realizando a crítica do trabalho alienado.

2.A CRÍTICA DE MARX A HEGEL E FEUERBACH

Neste capítulo exploraremos a crítica que Marx realiza a respeito das concepções de Hegel e Feuerbach. Nosso objetivo é demonstrar o afastamento de Marx em relação a estes dois pensadores para que possamos, com maior clareza, estabelecer a concepção de alienação presente em Marx, sobretudo no livro que exploraremos mais a fundo, os *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844). Assim, é importante estabelecermos os pontos de discórdia de Marx em relação a Hegel e Feuerbach, para que se possa explorar a alienação em Marx e como o pensador alemão a concebe em seus manuscritos.

É importante nos determos um pouco a respeito do posicionamento de Marx em relação a Hegel e Feuerbach. Em 1831 falece Hegel, porém a sua filosofia continua por muitos anos a dominar o cenário intelectual prussiano, mas não sem críticas. Feuerbach, no final dos anos 1830, começa a dirigir-lhe diversas críticas, as mais duras a respeito daquilo que Feuerbach chama de idealismo de Hegel, que, para Feuerbach, é uma espécie de alienação, uma alienação filosófica. Assim, Feuerbach procura romper as amarras deste idealismo e passa a divulgar uma filosofia baseada no materialismo. Sua crítica mais poderosa se dirige à alienação causada pela religião, pois, segundo Feuerbach, os homens projetam seus melhores valores a uma entidade abstrata e inexistente: Deus. Os homens desconhecem sua essência genérica, sua essência enquanto espécie. Nela o homem realiza elevados feitos, mas ao desconhecer essa essência, os homens a projetam em uma entidade idealizada, em Deus. Os homens criaram Deus e não o contrário. A essência do materialismo feuerbachiano é essa.

Marx utiliza este método feuerbachiano, mas não se limita à crítica da religião. Ele a utiliza também em relação a outras questões, como, por exemplo, em relação à política. Dessa forma, Marx utiliza a questão da alienação humana para realizar a

crítica da formulação de Estado presente em Hegel. Este é o cerne dos *Manuscritos de Kreuznach* ou *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, escritos em 1843. Em 1844, nos *Manuscritos de Paris* ou *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx utiliza-se, novamente, do conceito de alienação e, desta vez, esse conceito é o cerne dessa obra. Marx o aplica principalmente em relação à alienação do trabalho.

Veremos, inicialmente, como Marx aplica a questão da alienação para criticar a noção do Estado hegeliano. Essa crítica é uma extrapolação da noção feuerbachiana de alienação religiosa.

2.1 A CRÍTICA DE MARX A HEGEL

Neste momento exploraremos a crítica que Marx dirige a Hegel. Começaremos com a crítica que Marx faz a Hegel presente na obra *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), na qual Marx, como um intelectual do círculo dos Jovens Hegelianos ou Hegelianos de esquerda, critica a posição de Hegel acerca do Estado. Em um segundo momento, que é o ponto que será mais explorado, focaremos na crítica de Marx ao idealismo hegeliano. Com esta crítica, Marx começa a expor seu materialismo. Esse materialismo fará parte de toda a sua obra e marcará também seu afastamento em relação a Feuerbach. Assim, ao explorarmos este ponto da crítica de Marx em relação a Hegel, nossa referência será os *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), além de comentaristas da obra de ambos os filósofos.

Antes de tratarmos efetivamente da crítica que Marx realiza em relação a Hegel, é imperativo deixar claro a importância da obra hegeliana no pensamento de Marx. Trata-se de uma influência muito poderosa ao autor de *O capital*¹ e, mesmo tendo também sido alvo de crítica do autor de *Marx*, jamais houve um distanciamento seu de modo total em relação ao pensamento de Hegel. Diz Flickinger:

[...] Entre 1839 e 1844, seu trabalho caracterizou-se pela simpatia ambígua com respeito ao pensador alemão, então em maior evidência. Apesar do óbvio distanciamento em relação a filosofia política de Hegel, Marx jamais abandonaria sua fascinação e respeito pela força sistemática desta filosofia, embora esta apresentasse, não só para os jovens hegelianos, um sistema hermético e dificilmente ultrapassável. Esta ambiguidade fez parte de e deixou traços profundos no seu pensamento, fato este de que teremos de dar-nos conta ainda no livro *O capital*, inclusive em seu modo de apresentação. Por isso, o desenvolvimento da crítica da economia política,

¹*O capital*, considerada a obra mais importante de Marx, teve sua primeira parte publicada apenas em 1867. Os dois outros volumes que completam a obra foram publicados apenas após a morte de Marx, ocorrida em 1883. O segundo volume foi publicado em 1885 e o terceiro em 1894.

marcado pela influência contínua do hegelianismo, caracteriza-se pela diferenciação sutil quanto a sua base filosoficamente fundamentada [...] (1986, p. 21)

Fica evidente, portanto, a importância do pensamento de Hegel na trajetória intelectual de Marx. Não apenas no Marx jovem, mas também em seu pensamento da maturidade. O que queremos deixar claro com esta citação recém mencionada é que Marx, mesmo sendo um crítico de Hegel, manteve-o como uma influência. Marx, crítico de Hegel, o foi realizando crítica de elementos da filosofia hegeliana, mas mesmo em sua obra magna, *O capital*, encontramos a influência do autor de *Fenomenologia do Espírito* (1807).

2.1.1 A crítica de Marx a Hegel: a questão do Estado

Em sua obra *Filosofia do Direito*, Hegel sistematiza seu pensamento a respeito do Estado moderno como um ponto de culminância na qual o Estado moderno seria uma síntese que superaria o conflito entre a esfera da família e da sociedade civil. O Estado moderno é um ponto de culminância, um estágio superior que foi alcançado em um determinado ponto da história da humanidade. De acordo com Mascaro:

O Estado funda-se em si mesmo, em sua própria substancialidade. Não é o resultado do acordo de vontades dos indivíduos – portanto, Hegel rejeita, definitivamente, o contrato social. Não é, tampouco, uma instância que encontra limites na moralidade individual – o Estado é momento dialético superior ao plano da moralidade e da individualidade. O Estado não está em função do indivíduo, nem é resultante das vontades individuais. (2014, p. 254).

Entendemos ser importante dar destaque a uma passagem decisiva da obra *Filosofia do Direito*, na qual Hegel revela, em grande medida, sua concepção política. Trata-se do parágrafo 258. Hegel diz:

O Estado, enquanto efetividade da *vontade* substancial, que ele tem na *autoconsciência* particular elevada à sua universalidade, é o *racional* em si e para si. Essa unidade substancial é um auto-fim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim como esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares, cuja *obrigação suprema* é ser membro do Estado. Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o *interesse dos singulares enquanto tais* é o fim último, em vista do qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo do bel-prazer ser membro do Estado. – Mas ele tem uma relação inteiramente outra com o indivíduo; visto que ele é o espírito objetivo, assim o indivíduo mesmo tem apenas objetividade, verdade e eticidade. A *união* enquanto tal é, ela mesma, o conteúdo verdadeiro e o fim, e a determinação dos indivíduos é levar uma vida universal; sua satisfação particular ulterior,

sua atividade, seu modo de comportamento têm por seu ponto de partida e resultado esse substancial e válido universalmente. (2010, p. 230).

Podemos perceber que o Estado, segundo Hegel, é pensado como um elemento superior da dialética constituído dentro de um determinado período histórico. O Estado não é um elemento subordinado aos interesses individuais. Ele é soberano, mas ele também é o garantidor da consolidação da cidadania dos indivíduos, assim, o Estado é a cristalização da razão coletiva que consolida a liberdade dos cidadãos. Portanto, o Estado garante o sujeito como cidadão, ou seja, o indivíduo como um elemento dotado de direitos. Conforme Mascaro:

E, ao mesmo tempo, sendo o Estado a razão, o indivíduo não se apresenta como o ápice da hierarquia dos interesses políticos. O individualismo burguês é rejeitado por Hegel em favor de uma concepção política orgânica. (2010, p. 254).

Desta forma, fica claro que, segundo Hegel, o Estado não terá seu alicerce no plano individual e nem na sociedade civil. Por esta razão, Hegel rejeita a teoria do contrato social tão cara a uma determinada tradição filosófica iniciada por Thomas Hobbes, da qual fizeram parte John Locke, Immanuel Kant e Jean-Jacques Rousseau. O Estado não é um acordo de indivíduos, mas é dado em si e para-si. Hegel realiza uma distinção muito clara entre a sociedade civil e o Estado. A sociedade civil é marcada claramente por ser associada ao mercado, ou seja, a esfera econômica. De acordo com Westphal:

Hegel desenhou suas instituições políticas como um baluarte contra tendências fragmentadoras do autointeresse econômico e contra a influência dominadora de fatores econômicos na política, especialmente a influência de uma classe empresarial rica e organizada. Os esforços de Hegel dão testemunho, pois, da tensão entre setores da economia e um processo político que tem como objetivo a liberdade universal e a autonomia. (2014, p. 313)

Assim, Hegel não confunde sociedade civil com o Estado, também não concebe o Estado como advindo dela; portanto, em nenhum momento o autor da *Fenomenologia do Espírito* (1807) concebe um estado de natureza, ou seja, uma etapa pré-social e outra etapa social. Todo o desenvolvimento da humanidade é histórico.

É preciso deixar claro que, para Hegel, o Estado não é resultante de um acordo entre vontades individuais. Sua existência está além dos indivíduos, mas não só, está além da sociedade civil também. Para Hegel, a sociedade civil não é mais do que a esfera privada da sociedade burguesa. A sociedade civil é o reino do mercado, das relações de comércio. Por estas razões, nem a sociedade civil pode expressar a

racionalidade da sociedade. Apenas o Estado moderno pode ser a expressão, segundo Hegel, da racionalidade do povo, pois ele expressaria a universalidade desta sociedade. A racionalidade é expressa no Estado moderno, como afirma Hegel na *Filosofia do Direito*:

Um povo inicialmente não é um Estado, e a passagem de uma família, horda, tribo, multidão etc. à situação de um Estado constitui a realização *formal* da ideia em geral nele. Sem essa forma, falta a ele, enquanto substância ética, que é *em si*. A objetividade de ter nas leis, enquanto determinação pensada, um ser-aí universal e universalmente válido para si e para os outros, e por isso não é reconhecido; sua autonomia, enquanto sem legalidade objetiva e racionalidade estável para si, é apenas formal, não é soberania. (2010, p.309).

Na concepção da História formulada por Hegel, o Estado prussiano de sua época já era a encarnação deste ideal, ou seja, ele já era a expressão da racionalidade objetiva da sociedade.

Portanto, Hegel formula uma teoria na qual o Estado seria a expressão racional da sociedade. Com isso, significa dizer que o Estado moderno - pois como já dissemos, Hegel afirmava uma imagem de certa maneira idealizada de sua época - seria capaz de ser a síntese da tensão entre o indivíduo e a sociedade civil. O Estado moderno como expressão da racionalidade da sociedade seria capaz de resolver conflitos oriundos das esferas individuais e da sociedade civil ao mesmo tempo em que garantiria ao indivíduo a plenitude de sua cidadania. Conforme Westphal:

A teoria da mudança histórica, concebida em termos do espírito do mundo que se atualiza a si mesmo por alcançar um autoentendimento mais profundo, pode, talvez, glosar os resultados ou o significado de alguns desenvolvimentos históricos, mas não explica as causas ou o processo da mudança histórica. No que concerne a isso, a filosofia de Hegel é silenciosa onde mais necessitamos de orientação: quando enfrenta problemas de alcançar genuína liberdade política e autonomia por meio de uma reforma institucional. Hegel delineou muito bem a base e a razão desses ideais, mas seu programa institucional permanece como uma imagem idealizada de sua época. (2014, p. 314)

Neste ponto, Marx realiza a crítica a Hegel, pois Marx já vislumbrava, mesmo em 1843, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, a ideia de que o Estado não é a expressão da racionalidade, haveria um alicerce mais profundo nas entranhas de todo Estado concebido no interior da sociedade burguesa: as classes. E para vislumbrar estas entranhas do Estado, Marx já descobria, então, a questão das classes. Desta forma, Marx não pode conceber o Estado como sendo um ente universal, pois em seu interior existe uma tensão latente já que estas classes são expressões de conflitos presentes na vida social. Mas, para investigá-los, seria preciso pensar a materialidade

do fazer social. Isso só seria possível se Marx investigasse as realizações concretas, materiais dos indivíduos em sociedade. Mascaró diz que:

Sua reflexão já se encaminha para a descoberta de um núcleo teórico fundamental, a *classe*. Superando o individualismo presente no kantismo e a sacralização do Estado por parte do hegelianismo, Marx já aponta para um eixo mais profundo da lógica social, que será depois desenvolvido em suas obras. A filosofia se pensa na radicalidade da vida social. O Estado não é o universal; as classes manifestam uma verdade social ainda maior. (2010, p. 270).

A crítica que Marx realiza à concepção de Estado concebida por Hegel faz parte de sua trajetória intelectual. Marx, ao realizar esta crítica em relação ao Estado hegeliano, está sob influência de Feuerbach. Conforme Löwy, et ali:

O método inspira-se na crítica da religião de Ludwig Feuerbach: do mesmo modo que não foi Deus que criou o ser humano, mas o inverso, não é o Estado ou a constituição que criam o povo, mas o contrário. Esta crítica da inversão entre sujeito e predicado inspira-se no princípio democrático. (2010, p. 22)

Assim, o método usado por Feuerbach para realizar a crítica da religião, ou seja, na qual inverte sujeito e predicado, atribuindo ao homem ser a forma de sujeito e a Deus a forma de predicado, constitui uma forma de materialismo; Marx realiza em relação à concepção de Estado de Hegel, pois segundo Marx, não é o Estado que cria o povo, portanto o Estado não é o sujeito, mas o predicado e o povo deixam de ser predicado e tornam-se sujeitos. Marx extrapola os limites do método crítico que Feuerbach realizou em relação à religião e o utiliza para realizar a crítica do Estado moderno.

Como vimos, Hegel, em sua obra *Filosofia do Direito* (1820), acreditava que o Estado moderno havia resolvido a contradição entre Estado e sociedade civil. Desta forma, o Estado moderno seria a efetivação da liberdade, ou seja, seria o momento da racionalidade plena e nele as contradições entre os indivíduos e a sociedade civil estariam resolvidas. De acordo com Hegel:

Frente às esferas do direito privado e do bem-estar privado, da família e da sociedade civil-burguesa, o Estado é, de uma parte, uma necessidade *exterior* e seu poder superior, cuja natureza de suas leis, assim como seus interesses estão subordinados e são dependentes dela; mas, de outra parte, ele é seu fim *imane*nte e possui seu vigor na unidade de seu fim último universal e do interesse particular dos indivíduos, no fato de que eles têm *obrigações* para com ele, na medida em que eles têm, ao mesmo tempo, direitos. (2010, p. 236).

Portanto, o Estado moderno para Hegel é aquele Estado na qual há uma identidade entre o sistema de interesses particulares com o sistema do interesse

geral, ou seja, o Estado. Desta forma, efetiva-se uma liberdade concreta, isto é, uma liberdade de todos. É visto, conforme Marx:

Em Hegel, como em Montesquieu, a constituição é entendida não como um código particular de leis positivas, mas como produto do espírito de um povo, conjunto de determinações fundamentais da vontade racional. (2010a, p.22)

Marx, logo no início da década de 1840, passou a tomar contato com o movimento operário tanto da França como da Prússia através de suas publicações em jornais. Sofreu perseguições políticas devido a seus escritos e sua crescente participação política. Desta forma, desde muito cedo Marx já passa a perceber as insuficiências do estado prussiano, na medida em que está longe de ser a expressão de uma racionalidade ou mesmo de expressar a efetivação de uma liberdade concreta, pois falta-lhe democracia e até mesmo garantias sociais mínimas. Ao perceber isso, Marx já aponta para a questão das classes. Em sua obra *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx já destacava, mesmo que de forma ainda inicial, a importância das classes.

Marx já percebia a importância da análise do estudo da materialidade do fazer social, pois como ele expressa:

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

“A raiz do homem”, Marx encontrará no estudo da produção material do homem as formas materiais como a humanidade produz sua realidade social, ou seja, como os homens realizam seu trabalho e as relações estabelecidas pelas diferentes formas da realização deste trabalho.

Além disso, Marx observa que o Estado concretiza o fim das tensões entre a esfera do privado e do público, pois Marx observa o fenômeno das classes. De acordo com Marx:

Onde se encontra, então, a possibilidade *positiva* da emancipação alemã? Eis a nossa resposta: na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comete uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título o *humano*, que não encontre uma posição unilateral às consequências, mas numa posição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa

palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado*. (2010a, p.156).

Marx não fala apenas de classes, mas já vislumbra a classe mais oprimida da sociedade burguesa: o proletariado, que deveria encarnar a luta pela sua libertação dado o seu sofrimento universal. Mas a luta pela sua libertação é a luta que libertará a própria humanidade. O Estado é o palco desta luta, portanto ele não efetiva a liberdade nem é a encarnação da racionalidade, contudo serve aos interesses da classe que oprime a classe proletária. Hegel não percebeu estes aspectos porque não se concentrou na produção material dos homens, ele acreditava que a ideia era preponderante em sua análise da realidade.

A análise de Marx a respeito do Estado e das tensões proporcionadas pela relação com a economia é desenvolvida ao longo de toda a sua obra, porém uma coisa é clara e cabe aqui destacarmos: algumas diferenças entre a concepção hegeliana a respeito dessa relação e a marxiana. Vejamos o que diz Wood:

[...] Hegel antecipa a concepção de Marx de que o mercado é meramente a aparência de uma estrutura social maior, cujos objetivos fundamentais seriam coletivos, antes que individuais. É claro que para Hegel, a estrutura mais profunda era a de um harmonioso organismo econômico consistindo de estamentos, enquanto que, para Marx, tal estrutura era a de uma luta explosiva entre interesses conflitantes de classes sociais hostis. Mas Hegel também estava ciente dos conflitos inerentes à sociedade civil e fez uso do conceito de classe para descrevê-los. (2014, p. 492).

Desta forma, Marx concebe o Estado não como a encarnação do bem comum ou a esfera onde impera a justiça. Ele o percebe como um elo, na qual seria a expressão das formas políticas modernas dentro do contexto da sociedade capitalista. Conforme Mascaro:

O Estado moderno se constitui numa instância isolada, apartada da dependência direta dos senhores e dominadores, justamente porque o modo de produção da vida moderna é específico. O capitalismo demanda que a apropriação da riqueza gerada pelo trabalho seja feita não a partir da coerção com violência contra o trabalhador. Pelo contrário, o trabalhador é constituído como sujeito de direito, livre, apto a ter direitos subjetivos e deveres, e, por meio dessa nova condição política, cada trabalhador pode vender seu trabalho aos capitalistas de maneira "livre", isto é, por meio de vínculos que obrigam por fundamento uma relação *jurídica*, e não a mera força. (2010, p. 289).

Desta forma, a instância política, ou seja, o Estado apresenta-se como não dominada pela classe burguesa, mas como uma entidade que representa a todos de forma universal porque concede a todos a condição de livres e iguais. No entanto, esta liberdade e esta igualdade são apenas formais, o Estado se apresenta de forma

universal, supostamente para atender ao bem comum, mas atua, na verdade, como uma instância a serviço da classe dominante, isto é, a classe burguesa.

Desta forma, o Estado funciona dentro da lógica de exploração capitalista, mas, diferentemente do escravismo, na qual a brutalidade era percebida a olhos nus, no capitalismo existe a questão do contrato, portanto, o trabalhador parece ser livre, pois pode vender sua força de mão-de-obra para qualquer capitalista. Por esta razão, o Estado pode se apresentar como o defensor da democracia e do bem comum já que a sociedade capitalista aparenta ser o reino das liberdades. O Estado não obriga ninguém a realizar um contrato de trabalho. O contrato é celebrado entre dois indivíduos, assim o Estado aparece como sendo a esfera do público, que zela pelo interesse geral e bem comum.

Para Marx, a forma de liberdade e igualdade é apenas uma forma e não há nada de concreto nesta forma, pois o Estado serve para reproduzir a ordem social vigente, logo, o Estado de uma sociedade capitalista tem como um de seus pilares básicos a manutenção. Quanto à propriedade privada dos meios de produção, o Estado zela por ela. Percebemos a forma como o Estado se apresenta: a instância que zela pelo bem comum e a forma pela qual Marx o concebe, isto é, uma entidade que defende os interesses da classe dominante são absolutamente diferentes. Trata-se de uma mistificação que tem como intuito desenvolver falsas impressões à classe explorada e é, portanto, um dos mecanismos de produção da alienação, a falsa impressão acerca da realidade que nos cerca.

Na crítica que Marx realiza ao Estado, não cabe tergiversações, o Estado é parcial, ele serve aos interesses da classe dominante. Assim, uma das etapas para a efetiva libertação da humanidade, que não seria apenas formal, mas concreta, deveria passar pela consciência do real papel do Estado, para a sua posterior supressão. Segundo Mascaró:

Assim sendo, não se pode esperar que do mero desenvolvimento dos aparelhos políticos e jurídicos – melhor democracia, melhoria da qualidade dos votos, liberdade sindical, representação dos trabalhadores no seio do próprio Estado – haja transformação do capitalismo em socialismo. Dentro da lógica do direito, que é a lógica do capital, os sujeitos de direito apenas se vendem, com mais ou menos obstáculos, à exploração do capital. O desenvolvimento desses meios políticos – dessas forças produtivas -, mantida a estrutura capitalista, apenas reproduz a mesma lógica do capital, como uma máquina azeitada que não para. Por isso, a questão da transição ao socialismo se situa muito mais na transformação das relações de

produção, e não apenas fica adstrito à espera da melhoria das forças produtivas. (2010, p. 292-293).

Desta forma, se o Estado, como pensa Marx, está umbilicalmente ligado à exploração do modo de produção capitalista, ele não é a forma política que defende e estabelece interesses universais. Além disso, qualquer tentativa de reforma deste Estado não garante a efetiva liberdade da humanidade, justamente por ele obedecer à lógica de exploração do capital. Por esta razão, Marx volta-se também contra o Estado e defende que uma das condições para o advento do socialismo seria a sua posterior supressão.

Para finalizar, outra grande diferença emerge das concepções divergentes de Hegel e Marx, em relação as instituições políticas e do próprio Estado: a questão da propriedade privada.

2.1.2 A crítica de Marx a Hegel: a questão do idealismo hegeliano

Marx, embora tenha sofrido forte influência do pensamento de Hegel, elaborou uma pesada crítica às ideias hegelianas. Nossa análise, neste momento, pautará pela crítica dirigida por Marx contra o Idealismo de Hegel. Desse modo, além das objeções levantadas por Marx a respeito das posições de Hegel presentes em seus últimos escritos, sobretudo referente à sua formulação de sua concepção de Estado, Marx já realiza críticas às formulações de Hegel encontradas na *Fenomenologia do Espírito* (1807). Conforme Mészáros:

[...] Marx faz objeção a Hegel devido ao “posicionamento acrítico e ao idealismo igualmente acrítico” de suas últimas obras, vendo elementos dessa atitude já na *Fenomenologia [do Espírito]*. Quanto à *Fenomenologia [do Espírito]*, a crítica de Marx se relaciona principalmente com o método hegeliano de tratar os problemas como “entidades do pensamento”, ao passo que na crítica das últimas obras de Hegel a avaliação do Estado está diretamente envolvida (2006 p.144).

Desta forma, Marx pretende realizar uma avaliação do Homem enquanto um ser histórico, levando em conta sua história em suas efetivas realizações materiais, ou seja, sua relação com a natureza, pautada em determinadas formas pela qual o homem se relaciona com o meio natural e com os outros seres humanos. As efetivas formas pelas quais os seres humanos, de maneira concreta, transformam o meio na

qual vivem e, assim, transformam as relações nas quais os seres humanos se relacionam.

Marx se diferencia bastante da tradição hegeliana, pois no pensamento de Hegel o caminho da História é um caminho desenvolvido pela ideia, um caminho que levará a uma efetivação da liberdade da humanidade. Marx parte de outro postulado, radicalmente diferente: De acordo com Mascaró:

Nas condições materiais de vida, e não na consciência ou na evolução geral do espírito humano, reside o fundamento de sua concepção. Marx, partindo da realidade social concreta, da atividade humana em seu nível produtivo, postula, filosoficamente, uma perspectiva totalmente distinta da tradicional visão moderna, que estava dividida na dicotomia filosófica entre racionalismo e empirismo. Mas, não sendo idealista, tampouco é um empirista. A própria empiria, em Marx, não diz respeito a uma apreensão da matéria, no sentido físico, mas sim ultrapassa essa barreira em direção à historicidade do homem. (2010, p. 276).

Nas palavras de Marx:

O *humanismo real* não tem na Alemanha, inimigo mais perigoso do que o *espiritualismo* – ou *idealismo especulativo* – que, no lugar do *ser humano individual e verdadeiro*, coloca a “*autoconsciência*” ou o “*espírito*” e ensina, conforme o evangelista: “O espírito vivifica, a carne não presta”. Resta dizer que esse espírito desencarnado só tem espírito em sua própria imaginação. (2009, p. 15).

Não nos determos nesta discussão apenas julgamos necessário, mesmo que de forma sucinta, tecermos rápidas palavras a respeito da questão da crítica que Marx realiza a respeito do que ele classifica como idealismo de Hegel, pois, conforme a última citação de Marx, o idealismo não permite o estabelecimento de análises concretas da realidade dos homens, como Marx pretendeu realizar em relação a alienação do trabalho.

2.2 A CRÍTICA DE MARX A FEUERBACH

Nesta seção iremos analisar alguns pontos da crítica de Marx realizados em relação ao pensamento de Ludwig Feuerbach. Neste momento, precisamos esclarecer alguns pontos da presente dissertação. No terceiro capítulo exploraremos a questão da alienação presente em seu livro *Manuscritos econômico-filosóficos* (1807). Nesta obra, Marx utiliza a noção de alienação proposta por Feuerbach, mas já a utiliza extrapolando seu uso. Feuerbach se vale do conceito da alienação para explicar o fenômeno da religião. Em Marx, o conceito é utilizado para explorar a noção de Estado, mas, sobretudo, para investigar as relações sociais de produção, ou seja, o trabalho humano. Os *Manuscritos econômico-filosóficos* foram escritos em 1844,

mas a crítica mais cristalina que Marx realizará a Feuerbach aparece em outra obra: *A ideologia alemã*, livro que foi escrito em 1845, portanto, um ano após os *Manuscritos*. Destacaremos que nos valeremos desta obra de Marx para que possamos explorar com maior rigor a crítica realizada por Marx em relação ao pensamento feuerbachiano.

Feuerbach já havia realizado um caminho que apontava na superação do idealismo alemão, como já vimos quando exploramos a respeito de sua obra. Marx levará o materialismo a outro patamar. Conforme Mascaró:

Para Marx, as relações sociais humanas não são dados de uma apreensão meramente empírica ou da conta da “natureza” humana, como o caso dos materialismos até então, mas são, sim, relações verificadas na *história*, processualmente. (2010, p. 271).

Portanto, essa processualidade humana, segundo Marx, se dá nas formas relacionais da atividade humana. É no fazer da humanidade que Marx buscava suas formas de entender o homem. Seu materialismo é histórico, portanto, pois esse fazer, a forma como os homens produzem, muda conforme a época da história. Marx critica em Feuerbach seu materialismo a-histórico. Seu materialismo se contenta com o aspecto antropológico, ou seja, não investiga as atividades práticas do homem. Conforme Marx:

É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas “puros” a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também “objeto sensível”; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível” – pois se detém ainda no plano da teoria -, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração “o homem” e não vai além de reconhecer no plano sentimental o “homem real, individual, corporal”, isto é, não conhece quaisquer outras “relações humanas” “do homem com o homem” que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a *atividade* sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem. (2007, p.32).

Marx critica o fato de Hegel perceber nos conceitos, nas ideias, por isso idealismo, isto é, uma autonomia perante as condições de vida práticas em sua existência concreta. Como afirma Lukács:

Portanto, quando Marx critica o idealismo por atribuir uma existência autônoma aos conceitos, por inflar as abstrações até atribuir-lhes uma realidade independente, ele se baseia em sua crítica da filosofia do direito e do Estado de 1843. Essa é a premissa para que a unidade de universal e particular possa ser concebida pelo marxismo de modo dialético-materialista, ou seja, pela primeira vez de modo científico. (2009, p.150).

Na concepção de Lukács, que aqui não vamos nos aprofundar, Marx redefine a própria dialética ao realizar a sua análise crítica de Hegel, não ainda em seus primeiros escritos, ou escritos da juventude, mas durante o seu percurso intelectual. Conforme Lukács:

[...] já os manuscritos de 1843 revelam, de modo bastante claro, que o materialismo dialético não é de modo algum uma síntese eclética de dialética hegeliana e materialismo feuerbachiano; ao contrário, eles demonstram que a inversão da filosofia hegeliana, a “colocação sobre os próprios pés” do que estava de cabeça para baixo, modificou qualitativa e fundamentalmente a dialética *enquanto tal*. O marxismo não nasce simplesmente da decisão de cancelar a mistificação do “espírito do mundo” e de outros conceitos deste tipo, mas conservando, ao mesmo tempo, o método de Hegel, combinado de modo eclético, no melhor dos casos, com um material recolhido das ciências naturais, com análises econômicas e sociológicas etc. Trata-se, ao contrário, de desenvolver um método fundamentalmente novo, *oposto* à dialética hegeliana. (2009, p. 150).

Percebemos que mesmo que Lukács considere aspectos inovadores em Marx, sobretudo no que concerne à sua concepção dialética, a relação marxiana com Hegel sempre se manteve no tocante a questão do método. Segundo Lukács, Marx conservou o método hegeliano, mas o teria superado ao agregar elementos oriundos de outros campos do saber.

No que toca a presente dissertação, destacamos, portanto, este fato que, ainda que tenha sido alvo de duras críticas por Marx, foi o método adotado pelo autor considerando que foram agregados outros elementos. O que importa para nós, neste presente trabalho, é o fato de que a crítica que Marx realizou a respeito do idealismo hegeliano permitiu ao autor de *O capital* realizar outra concepção a respeito da questão do estranhamento/alienação.

Mas voltemos à crítica que Marx direciona a Feuerbach. Aqui nos valeremos das famosas *Teses sobre Feuerbach* publicada pela primeira vez em 1888. Análise essa contida na obra não publicada *A ideologia alemã*, escrita um ano após os *Manuscritos*. De acordo com Marx:

O principal defeito de todo materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto (*Gegenstand*), a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto {*Objekt*} ou da *contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente. Daí o lado *ativo*, em oposição ao materialismo [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, n’A *essência do Cristianismo*, apenas o comportamento teórico como autenticamente humano como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas

em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”. (2007, p. 533).

Na primeira das *Teses sobre Feuerbach* (1888), Marx ataca o materialismo feuerbachiano ao afirmar que ele separa o plano teórico, na qual Feuerbach, segundo Marx, coloca o que realmente torna o ser humano autêntico. Qual o materialismo de Feuerbach, então? De acordo com Labica:

Sua resposta ao idealismo que consiste em conceder a primazia a Natureza é impotente para formular um conceito dela. Ao contrário, ela o despoja da exterioridade dinâmica que aí introduz o “sensível(mente)-humano”. A Natureza e o Homem não são mais do *Objekt*, passivamente oferecidos como alimento para a intuição. (1990, p.47).

O materialismo de Feuerbach, segundo Marx, é insuficiente. Feuerbach percebeu que as qualidades que os homens colocavam em Deus, ou em entes transcendentais, eram, na verdade, qualidades pertencentes à Natureza humana enquanto espécie, mas Feuerbach, de acordo com Marx, concebia o plano teórico como o centro da atividade verdadeiramente humana. Para Marx, um dos grandes equívocos de Feuerbach foi não ter se atido à esfera prática da atividade humana. Além disso, ao estabelecer o plano teórico como prioridade, não pôde perceber as variações históricas que ocorreram ao longo da história das atividades práticas dos seres humanos.

Na segunda de suas *Teses sobre Feuerbach* (1888), Marx complementa e explicita ainda mais a importância que ele dá a respeito da questão da prática:

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão de teoria, mas uma questão prática. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza ceterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente escolástica. (2007, p. 533).

Marx deixa claro que o puro pensar, sem levar em consideração a prática, é um equívoco. Por este motivo ele pretendeu levar a fundo suas análises a respeito das estruturas sociais de uma determinada sociedade. Porém, já nos *Manuscritos econômico-filosóficos* Marx inicia uma análise da alienação presente nas relações de trabalho do modo capitalista de produção.

Evidentemente, Marx irá aprofundar o estudo a respeito das relações sociais presentes no modo de produção capitalista, cujo ápice será a publicação de sua obra maior, *O capital*. Porém, trata-se de uma trajetória intelectual que teve uma gênese e

um desenvolvimento. E em 1844, quando escreveu os *Manuscritos*, Marx vislumbrava a importância das realizações práticas dos seres humanos. Em 1845, Marx afasta-se de Feuerbach, pois percebe uma limitação de seu materialismo. Segundo Marx, era necessário conciliar prática e teoria. Na sua quarta tese, Marx escreve:

Feuerbach parte do fato da autoalienação [*Selbstentfremdung*] religiosa, da duplicação do mundo [*Welt*] num mundo religioso e num mundo mundano [*weltliche*]. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano. Mas que o fundamento mundano se destaque de si mesmo a partir do autoesfacelamento e do contradizer-a-si-mesmo desse fundamento mundano. Ele mesmo, portanto, tem de ser tanto compreendido em sua contradição quando revolucionado na prática. Assim, por exemplo, depois que a terrena família é revelada como o mistério da sagrada família, é a primeira que tem, então de ser teórica e praticamente eliminada. (2007, p. 534).

Marx deixa claro, portanto, que apenas a revelação teórica da alienação não basta para a sua eliminação. É necessária uma prática revolucionária que dissolva e elimine a questão da alienação. Marx vai além, desse modo, daquilo que ele próprio escreveu nos *Manuscritos*. Neste texto ele percebeu a questão da alienação presente nas relações de trabalho do mundo capitalista em uma forma teórica. Mas a sua simples constatação teórica de nada adianta, pois em *A Ideologia alemã* (1932) e em suas *Teses sobre Feuerbach* Marx percebe, também, que é necessária uma prática para a eliminação das formas de alienação.

Na sexta Tese, Marx afirma as consequências do pensamento ainda abstrato em relação à essência humana:

Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado, Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso:

1. a fazer abstração do curso da história, fixando sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – *isolado*.
2. por isso, a essência só pode ser apreendida como “gênero”, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos *de modo natural*. (2007, p. 534).

Percebemos claramente que nesta Tese Marx marca suas diferenças em relação a Feuerbach. De acordo com Labica:

Segue uma exposição do duplo conceito de essência (*das Wesen*), que dá a Marx a oportunidade de definir aqui, ainda mais nitidamente do que nas outras *Teses sobre Feuerbach*, sua diferença com Feuerbach. O confronto que estrutura a Tese seis pode ser esquematizado assim:

<i>Feuerbach</i>	<i>Marx</i>
Essência humana	Essência real (efetiva)
Indivíduo	Relações sociais
Gênero	História
(Labica, 1990, p. 113-114)	

Portanto, para Marx, a análise de uma essência humana seria um ponto de partida, mas esse ponto de partida seria uma realidade efetiva, como “conjunto das relações sociais”. Ora, uma verdadeira análise das relações sociais só pode ser realmente realizada se for levada em consideração a História efetiva destas relações sociais. Deste modo, Marx afasta-se amplamente da antropologia feuerbachiana porque ele não compreende esta essência humana como generalidade “que une indivíduos de modo natural”.

Para Marx, estes indivíduos estão unidos através de relações sociais alicerçadas em práticas, em formas de produção, mutáveis ao longo da história. Embora Marx considere, obviamente, a relação Homem-Natureza, as relações sociais são relações, além de sociais, históricas porque são mutáveis ao longo dos tempos. Na oitava Tese, Marx diz (2007, p. 534): “toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que conduzem a teoria do misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática.” Esta afirmação parece conduzir a uma negação do indivíduo, ou seja, do indivíduo absolutamente isolado, abstrato. Quanto a isso, precisamos levar em consideração que, para Marx, das relações sociais e da sociedade surge a matéria que produz o indivíduo. De acordo com Labica:

Indivíduos e sociedade são feitos da mesma matéria. Os indivíduos dependem das condições materiais que eles produzem e que os produzem. Cada geração encontra diante de si uma modalidade de vida, estruturada pelo trabalho acumulado, as forças produtivas e o patrimônio cultural. Este estado dado é o da divisão do trabalho, a qual se confunde com a propriedade privada. As contradições que surgem no seio da família, entre famílias ou entre interesses particulares e interesse coletivo ou geral – principalmente sob a forma de a “comunidade ilusória” que é o Estado – não têm outra explicação (1990, p. 124)

Assim, segundo Marx, os indivíduos partem de suas condições sociais e de suas relações históricas determinadas. Desta forma, no desenvolver das atividades práticas, as relações sociais assumem formas estruturadas em uma divisão do trabalho. Divisões nas quais determinados indivíduos assumem posições.

É a análise desta divisão do trabalho que Marx irá explorar as relações sociais efetivas, práticas. Nesta concepção, Marx irá investigar um modo de produção em uma determinada fase histórica, ou seja, o próprio modo capitalista de produção. Neste sistema, historicamente dado, Marx explora as relações sociais efetivas de

produção na qual, segundo ele, o trabalho, o fazer efetivo é uma forma alienante porque produz seres alienados, separados de sua produção, de seu real fazer.

Na Tese nove, Marx afirma os limites do “materialismo contemplativo”, como ele nomeia o materialismo feuerbachiano:

O máximo que chega o materialismo contemplativo, isto é, o materialismo que não concebe o sensível como atividade prática, é a contemplação dos indivíduos singulares e da sociedade burguesa. (2010, p. 535).

Segundo o autor, o materialismo de Feuerbach é contemplativo, pois ao não conceber a atividade prática, apenas contempla determinadas relações sociais historicamente dadas, como, por exemplo, a sociedade burguesa. Esta sociedade burguesa, alicerçada no modo de produção capitalista, necessita ser explorada e combinada a uma atividade prática revolucionária. Necessita ser combatida, pois ela produz a exploração e a alienação dos seres humanos.

3. TEORIA DA ALIENAÇÃO EM MARX

3.1 UM POUCO SOBRE A OBRA *MANUSCRITOS ECONÔMICO- FILOSÓFICOS*

Neste terceiro capítulo iremos explorar de forma mais cuidadosa a questão da alienação presente na obra *Manuscritos econômico-filosóficos* escrita por Marx quando de sua estadia em Paris no ano de 1844. Marx, neste ano recém citado, em sua estadia em Paris, teve seu primeiro contato com o movimento operário. Primeiro ele entrou em contato com a Liga dos Justos e logo depois conheceu pessoalmente Proudhon. Neste período, Marx produziu importante material. Lukács afirma:

Além de suas notas de leitura, foram conservados deste rico período de trabalho de Marx três cadernos, que contêm em uma crítica da economia política burguesa e, em parte, da *Fenomenologia do espírito* de Hegel: trata-se do que se tornou conhecido como *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844. [...] Ele pretende aplicar aos problemas de economia às categorias da dialética, tornada agora dialética materialista; ou, com palavras mais precisas, pretende descobrir na dialética real do ser econômico as leis da vida humana, do desenvolvimento social dos homens, a fim de dar-lhes uma formulação conceitual. Essa dialética, por um lado, revela as leis da sociedade capitalista e, com isso, o segredo do seu desenvolvimento histórico. (2009, p. 180).

Trata-se, portanto, de uma obra importante de Marx, que marca um período de importantes pesquisas nas quais cabe destacar o início pelo estudo da economia política, aspecto que será de vital importância para as obras posteriores de Marx. Novamente, é Lukács quem diz:

Estes manuscritos fornecem as bases para uma grande quantidade de formulações ulteriores de Marx. E não apenas em questões de detalhe, mas no que diz respeito a toda metodologia que se tornará típica de Marx, cuja forma mais madura foi assim indicada por Lênin: 'Embora Marx não nos tenha deixado nenhuma *Lógica* (com letra maiúscula), deixou-nos a lógica de *O capital*, [...] Em *O capital*, foram aplicadas a uma única ciência a lógica, a dialética e a teoria do conhecimento [...] do materialismo, que recolheu de Hegel o que nele havia de precioso e desenvolveu ulteriormente'. Tudo isso já está contido, pelo menos embrionariamente, nestes *Manuscritos econômico-filosóficos* (2009, p.181).

Assim, destacamos a importância destes escritos para o posterior desenvolvimento da obra de Marx.

Outro aspecto que Lukács chama a atenção é para o próprio nome dado à obra, pois Marx não a publicou e nem lhe deu um título. As razões dadas para o título da obra esclarecem aspectos do conteúdo da própria obra. De acordo com Lukács:

Embora economia e filosofia sejam tratadas separadamente nos *Manuscritos*, as duas críticas se iluminam reciprocamente, antes de mais nada porque Marx sublinha com ênfase a situação histórica similar destas duas orientações clássicas, já que reconheceu nelas a expressão burguesa ideologicamente mais elevada da sociedade capitalista com todas as suas contradições. O critério para avaliar a grandeza e os limites do pensamento burguês clássico, tanto no terreno da economia quanto naquele da filosofia, consiste segundo Marx em estabelecer se e em qual medida esse

pensamento expressa abertamente (ainda que nem sempre de modo consciente, e até mesmo com frequência de modo contraditório) estas contradições, ou se, ao contrário, busca dissimulá-las. (2009, p. 181).

A economia política começa a atrair enormemente a atenção de Marx, pois ele passa a perceber, no próprio modo de produção capitalista, o cerne das mazelas que afligem os trabalhadores. Conforme Lukács:

A economia política clássica, portanto, é a expressão ideológica da auto-alienação humana, na sociedade capitalista. Mas Marx, certamente, não se deteve nesta constatação. Reconhecendo os méritos de Smith e Ricardo, ele especifica a contradição da economia política mostrando que, em seus representantes clássicos, o trabalho é *tudo*, ou seja, fazem corretamente derivar do trabalho todas as categorias econômicas, mas descrevem, ao mesmo tempo, um mundo no qual o portador do trabalho, o trabalhador, não é *nada*.

Partindo desse ponto de vista, ou seja, da compreensão da unidade contraditória entre a importância do trabalho e sua nulidade, Marx dedicou-se a análise da sociedade capitalista. Ele esboça um grandioso quadro do caráter dilacerado e contraditório do capitalismo, mostrando como, nesta formação social, o trabalho aliena o trabalhador do seu próprio trabalho, da natureza, do gênero humano. (2009, p. 183).

Percebemos as razões pelas quais Marx passa a dar importância aos estudos da economia política: ele percebe que é no próprio mecanismo interno do modo de produção capitalista que está a chave para compreender a realidade de sua época. Marx analisa os clássicos da economia política como Adam Smith e David Ricardo, mas entende que precisa ir além. Como sabemos, Marx vai pintar o modo de produção capitalista como um modelo que efetivamente trouxe grandes avanços materiais, porém é baseado na exploração de classe.

Portanto, os *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) é uma obra de grande importância, visto que mostra um Marx já preocupado com as questões econômicas da sociedade capitalista. Esta preocupação não vai abandoná-lo em toda a sua vasta obra.

Quanto a tradução também devemos tecer algumas palavras, pois percebemos algumas dificuldades e desafios.

Em primeiro lugar, é preciso destacar a distinção sugerida, nesta tradução, entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*), pois são termos que ocupam lugares distintos no sistema de Marx. É muito comum compreender por *alienação* um estado marcado pela negatividade, situação essa que só poderia ser corrigida pela oposição de um estado determinado pela positividade emancipadora, cuja dimensão seria, por sua vez, completamente compreendida a partir da supressão do estágio alienado, esse sim aglutinador tanto de *Entäusserung* quanto de *Entfremdung*. No capitalismo, os dois conceitos estariam identificados com forma de apropriação do excedente de trabalho e, conseqüentemente, com a desigualdade social, que aparece também nas manifestações tanto materiais quanto espirituais da vida do ser humano. Assim, a categoria alienação cumpriria satisfatoriamente o papel de categoria universal que serve de

instrumento para a crítica de vconjunto do sistema capitalista. (RANIERI in; MARX, 2010b, p. 15)

Desta forma, como pretendemos nos deter na análise de Marx a respeito da alienação no contexto do modo de produção capitalista, utilizaremos o termo alienação no seu sentido negativo, como o ser humano cindido e separado daquilo que produz.

Antes de explorar propriamente o conteúdo da referida obra, devemos destacar mais alguns aspectos deste escrito. O primeiro desafio referente à leitura e avaliação dos *Manuscritos* está no fato de que se trata de uma obra inacabada. Na verdade, a obra aborda extratos de livros, notas e análises desenvolvidas sobre vários tópicos. Embora se possam compreender os textos em si, em certos momentos há dificuldade em perceber um fio condutor da obra como um todo. Para efeito de facilitar nosso trabalho, vamos procurar nos deter a respeito da temática da alienação presente nos *Manuscritos*.

Um fato importante em relação à obra é que ela foi publicada muito tempo depois da morte de Marx, apenas em 1927. Ainda de forma incompleta, as primeiras edições completas surgiram somente em 1932, em alemão, russo e francês. Esta obra gerou muitas discussões a respeito. Mészáros afirma:

O número de livros e artigos sobre os Manuscritos de 1844, ou que a eles se referem, é incontável [...] Nas discussões, contudo, frequentemente não se percebe que ela é também uma das mais complexas e difíceis obras da literatura filosófica (2006, p.18).

Portanto, trata-se de uma obra que gerou bastante discussão, principalmente, nos círculos marxistas.

Outro aspecto importante a respeito da dificuldade em relação à obra refere-se, especialmente, ao tema principal desta dissertação, qual seja: a alienação. Trata-se da própria complexidade do termo alienação que representa grande dificuldade, pois percebemos que Marx usa o termo alienação quando quer expressar, de acordo com Mészáros, que:

- a) O homem está alienado da *natureza*;
- b) está alienado de si mesmo (de sua própria *atividade*);
- c) de seu "*ser genérico*" (de seu ser como membro da espécie humana);
- d) o homem está alienado do homem (dos outros homens). (2006, p. 20).

Desta forma, percebemos que Marx utiliza o termo quando se refere à cisão do homem, ou seja, o homem cindido, e o fio condutor que vamos utilizar para tentar unir estes usos do termo alienação é a alienação do homem através de seu trabalho.

A primeira dessas quatro características do "trabalho alienado" expressa a relação do trabalhador com o produto de seu trabalho, que é ao mesmo tempo, segundo Marx, sua relação com o mundo sensível exterior, com os objetos da natureza. A segunda, por sua vez, é a expressão da relação do trabalho com o ato de produção no interior do processo de trabalho, isto é, a relação do trabalhador com sua própria atividade como uma atividade alheia que não lhe oferece satisfação em si e por si mesma, mas apenas pelo ato de vendê-la a outra pessoa. (Isso significa que não é a atividade em si que lhe proporciona satisfação, mas uma propriedade abstrata dela: a possibilidade de vendê-la em certas condições.) Marx também chama à primeira característica "estranhamento da coisa", e à segunda "auto-estranhamento".

O terceiro aspecto - a alienação do homem com relação ao seu ser genérico está relacionada com a concepção segundo a qual o objeto do trabalho é a *objetivação da vida da espécie humana*, pois o homem "se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. O trabalho alienado, porém, faz do **ser genérico do homem**, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser **estranho** a ele, um **meio** da sua existência **individual**. Estanha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a essência espiritual, a sua essência humana. (MÉSZAROS, 2006, p. 20).

Percebemos, assim, a influência de Hegel e Feuerbach nestas formulações. Primeiro de Hegel, pois Marx analisa um determinado período histórico, isto é, o modo de produção capitalista e sua conseqüente relação de produção, a relação na forma assalariada. Claro que aqui percebemos a influência de Feuerbach, pois Marx analisa o mundo concreto deste modo de produção: a relação entre capitalista e trabalhador. Porém, aqui também já percebemos um afastamento em relação aos dois filósofos. Em relação a Hegel, Marx afasta-se porque não parte de uma análise conceitual, ele procura partir de uma investigação das estruturas próprias de um determinado modo de produção, o modo capitalista. Portanto, Marx procura distanciar-se de uma análise idealista da sociedade. Contudo, Marx também se afasta de Feuerbach porque, embora Marx retome o termo "ser genérico" do homem, ele o utiliza dentro de um determinado modo de produção, ou seja, dentro de um determinado tempo histórico.

Feuerbach, como vimos, pretende que a alienação finde quando os seres humanos tomarem consciência de sua alienação, quer dizer, quando perceberem que projetam em uma entidade supraterrena, Deus, as suas potencialidades enquanto ser genérico, logo, enquanto espécie humana. Porém, neste ponto Feuerbach não parece se preocupar com o tempo histórico na qual está inserido, ao menos não enquanto seres que produzem; seres que, através de seu ser genérico, foram capazes de modificar a natureza e se encontram em um determinado modo de produzir.

Nisso Marx afasta-se de sua concepção a respeito da própria alienação, pois para Hegel a alienação/estranhamento era percebida como uma etapa na fenomenologia da mente ou do espírito. Uma etapa necessária, na qual o ser subjetivo, de certa forma, mescla-se a elementos objetivos e passa a fazer parte de um contexto social. Para Feuerbach, a alienação nada possui de positivo, mas esta alienação religiosa, que projeta em um Deus as capacidades próprias do ser genérico do ser humano, tornou-se necessária porque os homens puderam vislumbrar a sua própria capacidade enquanto espécie humana. No entanto, era também necessária esta tomada de consciência.

3.2 A ANÁLISE DA ALIENAÇÃO PRESENTE NOS *MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS*

Em seus primeiros escritos de 1843 a 1844, Marx tinha ressaltado a alienação da atividade humana em um mundo na qual a propriedade privada tinha ganhado enorme importância. A imagem que Marx construía do proletariado, do homem sem a posse de nenhuma propriedade privada dos meios de produção, era de desumanização, de um homem que realiza trabalhos para outros, trabalhos sem sentido para ele próprio. Este é o quadro geral que vamos analisar na obra *Manuscritos econômico-filosóficos*.

Em Marx, já em 1844, já podemos perceber, embora sob influência de Feuerbach, um distanciamento em relação ao autor de *Essência do Cristianismo* (1841), pois Marx extrapola a análise da alienação feuerbachiana, ele transfere esta investigação para outros campos: o Estado e as relações de produção dos seres humanos, ou seja, o trabalho. Por esta razão, Marx analisa as relações de produção próprias de sua e de nossa época. Sua investigação concentra-se no modo capitalista de produção. Embora, evidentemente, a exploração do trabalho, ou seja, a separação do trabalho de um indivíduo e o próprio produto de seu trabalho tenha acontecido em vários momentos históricos desde tempos muito remotos.

Assim, percebemos que no primeiro aspecto da alienação, alienação em relação à natureza, o homem se aliena em relação a ela, pois está cindido em relação ao produto de seu trabalho que é ao mesmo tempo sua relação com a natureza. No segundo aspecto, como o fruto de seu trabalho não é usufruído por ele próprio, este trabalho parece não lhe fazer sentido, não lhe oferece satisfação, é apenas um meio de obter um salário. O trabalho assalariado não é um fim, mas apenas um meio

necessário para satisfazer-lhe necessidades econômicas, mas em si acaba por não lhe fazer sentido. O terceiro aspecto relaciona-se com a concepção antropológica do ser humano como é percebida por Marx. Para o autor, o homem se efetiva e se realiza através de sua produção material.

Deste modo, para entendermos como os seres humanos se alienam em relação ao seu próprio ser genérico e também para que possamos passar a compreender a teoria da alienação de Marx, é necessário explorar a sua concepção de ser humano. Para Marx, os seres humanos se distinguem dos animais e, efetivamente, realizam-se através de sua produção material, ou seja, através de seu trabalho. Deteremo-nos em uma citação de Marx, presente em *A sagrada família*:

O primeiro pressuposto de toda história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. [...] Os próprios homens começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de subsistência, um passo que é condicionado por sua organização física. Ao produzir seus meios de subsistência os homens estão indiretamente produzindo sua própria vida material (2011, p.21).

Fica clara nessa passagem a extrema importância que Marx dá para a produção material humana: é ela que efetivamente torna o ser humano um ser humano, é ela que o diferencia dos animais. Esse pressuposto é de vital importância para compreendermos o conceito de alienação marxiano.

A sobrevivência da espécie humana está, sem dúvida, ligada ao trabalho, ao agir sobre a natureza com o intuito de modificá-la. Seja produzindo rudimentares ferramentas de caça, seja construindo imensas obras de arquitetura, a humanidade sempre produziu na natureza, modificando-a. Por meio deste agir sobre a natureza, o ser humano consegue extrair dela recursos necessários à sua sobrevivência.

Neste sentido, o conceito de trabalho ganha uma concepção muito significativa e especial, pois não se refere apenas às atividades econômicas, seja ela remunerada (forma assalariada) ou sob a forma de coerção (escravismo ou relações servis). Em um sentido ampliado, trabalho é o agir dos seres humanos na natureza, ou seja, toda e qualquer atividade humana que tenha por finalidade a transformação da natureza de modo intencional. Uma ação planejada e direcionada para um fim determinado. Trata-se de uma concepção ontológica do trabalho.

O ser humano é um ser que age de forma a transformar a natureza de acordo com um planejamento e com uma direção para um fim determinado. Desta forma,

como a atividade material, que é própria do ser humano, passa a não lhe fazer sentido, visto que ela é um mero meio para a satisfação de necessidades materiais e não o fim em si para a satisfação destas necessidades, o que acontece é que os seres humanos tornam-se estranhos de seu próprio corpo, de sua própria atividade genérica.

Para Feuerbach, a noção do ser genérico do ser humano, isto é, a espécie humana, é a verdadeira essência dos seres humanos. No plano individual, está a limitação e a finitude, na essência, ou seja, no seu ser genérico está presente, de acordo com Feuerbach, a infinitude e uma capacidade quase ilimitada de realizações. O ser genérico, para Marx, é o ser que efetivamente se realiza no mundo do trabalho, em seu mundo objetivo. De acordo com o autor:

Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a *sua* obra e a sua efetividade (*Wirklichkeit*) O objetivo do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso a si mesmo num mundo criado por ele. Conseqüentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Galtungsgegenständlichkeit*) e transforma sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza. (2010b, p. 85)

Por esta razão, por acreditar que o ser genérico do homem assentado na produção material dos seres humanos, ou seja, na transformação da natureza através de sua manipulação através do trabalho, Marx vai concentrar seus esforços, já a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, na análise e investigação dos fenômenos referentes à economia que na sua época era conhecida como Economia Política.

Antes de entrarmos na análise propriamente dita da obra, precisamos destacar que o conceito de alienação proposta por Marx serve para qualificar a situação do trabalhador no contexto do capitalismo industrial, ou seja, no período na qual Marx viveu. O conceito de alienação indica bem o alcance da sua crítica da vida econômica e social, que se situa além de uma exploração pura e simples do trabalhador. Marx assevera que o trabalhador assalariado não é apenas explorado, no sentido de seu salário ser ou não justo por aquilo que realiza, mas também se trata de alienação, no sentido de alhear de si mesmo, tornar-se estranho a si mesmo, alhear de sua própria natureza. O trabalho, que deveria ser a fonte de sua realização como ser humano efetivo, um ser plenamente realizado, tornou-se a fonte das misérias do ser humano.

O trabalhador assalariado é desapossado dos produtos de seu trabalho, pois no processo de produção capitalista o trabalhador é separado dos produtos que ele próprio produz. Assim, aquele tempo pelo qual o trabalhador dedicou à produção de determinados objetos também fora desapossado do produtor, pois ao estar separado do produto de seu trabalho, ele é assim desapossado de uma parte de sua vida.

Assim, começaremos nossa análise dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) tratando da primeira seção presente na referida obra: a seção chamada na edição brasileira de *Caderno I: Salário*. Nesta primeira seção, Marx investiga a questão do salário, portanto, aqui o autor de *O capital* trabalha, sobretudo, a respeito da questão da alienação sob o caráter econômico, ou seja, sob os aspectos próprios da relação de trabalho presente no modo de produção capitalista. Assim, Marx inicia a seção:

O salário é determinado mediante o confronto hostil entre capitalista e trabalhador. A necessidade de vitória do capitalista. O capitalista pode viver mais tempo sem o trabalhador do que este sem aquele. [A] aliança entre os capitalista é habitual e produz efeito; [a] dos trabalhadores é proibida e de péssimas consequências para eles. Além disso, o proprietário fundiário e o capitalista podem acrescentar vantagens industriais aos seus rendimentos, [ao passo que] o trabalhador [não pode acrescentar] nem renda fundiária, nem juro de capital (*Capital interesse*) ao seu ordenado industrial. Por isso, [é] tão grande a concorrência entre os trabalhadores. Portanto, somente para o trabalhador a separação de capital, propriedade da terra e trabalho é uma separação necessária, essencial e perniciosa. Capital e propriedade fundiária não precisam estacionar nessa abstração, mas o trabalho do trabalhador, sim. (2010b, p. 23-24).

Percebemos, claramente, que Marx, já no início da obra, preocupa-se com uma análise material a respeito do ganho do trabalhador, que no modo historicamente específico vivido por Marx e que se mantém contemporaneamente é o modo de produção capitalista. Neste sistema, o salário expressa o ganho pelo trabalho realizado pelo trabalhador. No entanto, segundo Marx, essa relação está inserida em um contexto hostil. Neste ponto, já vislumbramos a tese de luta de classes desenvolvida por Marx em obras posteriores. É hostil já que o trabalhador está em desvantagem em relação ao capitalista, pois ele está alienado de qualquer outro ganho que não seja o seu salário ao passo que o capitalista pode usufruir de outros ganhos materiais, como, por exemplo, juro de capital ou renda fundiária.

Como o trabalhador não possui outro ganho material para manter sua subsistência além de um salário, isso acarreta uma forte concorrência entre os trabalhadores. É Marx quem afirma:

A procura por homens regula necessariamente a produção de homens assim como de qualquer outra mercadoria. Se a oferta é muito maior que a procura, então uma parte dos trabalhadores cai na situação de miséria ou na morte pela fome. A existência do trabalhador é, portanto, reduzida à condição de existência de qualquer outra mercadoria. O trabalhador tornou-se uma mercadoria e é uma sorte para ele conseguir chegar ao homem que se interesse por ele. (2010b, p 24).

Nesta passagem é importante destacar que Marx analisa um capitalismo do século XIX, mais precisamente de 1844, época que os *Manuscritos* foram escritos. Portanto, temos que admitir que houveram profundas mudanças na Europa daquele período para a Europa atual, considerando o fato de que estruturalmente o modo de produção mantém-se o mesmo. Desta forma, a passagem que trata a respeito da miséria ou morte por inanição na Europa, sobretudo em sua parte ocidental, parece fora da realidade atual. Hoje, mesmo que estejam sofrendo alguns cortes orçamentários, muitos Estados europeus contam com uma boa rede de proteção social. Contudo, este ponto não é o cerne de nossa investigação. O importante nesta passagem, para o foco deste trabalho, é a análise de Marx a respeito do trabalhador enquanto trabalhador de um modo de produção específico da História, o modo capitalista de produção. Neste sentido, Marx afirma que o trabalhador está reduzido à condição de mercadoria.

Como o trabalhador assalariado não possui nada além de sua força de mão-de-obra, ele precisa vendê-la, assim necessita do capitalista que, através de um contrato, compra sua força de mão-de-obra por um determinado valor: o salário. Caso tenha uma forte concorrência entre os trabalhadores, ou seja, um período de forte desemprego, o valor da mercadoria-trabalhador cai. Em caso contrário, nos períodos de desemprego menor, o valor da mercadoria-trabalhador sobe.

Esta condição do homem, do trabalhador como mercadoria é uma fonte de alienação produzida neste determinado modo de produção. O trabalhador é cindido de seus meios de trabalho, pois os meios de produção pertencem ao capitalista e alienado do produto de seu trabalho, que é produzido necessariamente para ser colocado no mercado. O trabalhador sofre ao lutar pelos seus meios de vida. Marx diz que (2010b, p. 25): “O trabalhador não tem apenas de lutar pelos seus meios de vida físicos, ele tem de lutar pela aquisição de trabalho, isto é, pela possibilidade, pelos meios de poder efetivar sua atividade”. Como havíamos mencionado anteriormente, a

questão que envolve o salário e o trabalhador como mercadoria está alicerçada na noção da alienação em seu aspecto econômico. Conforme Mészáros:

Marx também observa que a lei da oferta e da procura governa a produção dos homens, tanto quanto a de qualquer outra mercadoria, e que o trabalhador como capital “vivo” é uma forma especial de mercadoria que tem a infelicidade de ser um capital “carente”. Mas, como resultado da lei da oferta e da procura, “suas propriedades humanas o são na medida em que o são para o capital, que lhe é **estranho**”. Isso significa que as necessidades humanas só podem ser satisfeitas até o limite em que contribuem para a acumulação de riqueza. (2006, p.133).

O homem trabalhador como alienado do capital, algo que lhe é estranho, pois o capital é fruto de um monopólio, isto é, o monopólio da propriedade privada dos meios de produção. Mas o que é o capital? Marx afirma:

O capital é, portanto, o *poder de governo (Regierungsgewalt)* sobre o trabalho e os seus produtos. O capitalista possui esse poder, não por causa de suas qualidades pessoais ou humanas, mas na medida em que ele é *proprietário* do capital. O poder de *comprar (kaufende Gewalt)* do seu capital, a que nada pode se opor, é o seu poder.[...] Capital é *trabalho armazenado*. (2010b, p. 40).

Percebemos que, para Marx, o capital é uma relação, não especificamente uma coisa, mas uma relação entre o trabalhador - alienado dos meios de produção, na qual é reduzido a uma condição de mercadoria - e o capitalista que exerce, através de seu poder de compra, a capacidade de obter trabalho armazenado, ou seja, capital.

É preciso deixar claro que Marx, assim como os economistas David Ricardo e Adam Smith, considerava o trabalho como fonte de riqueza, assim, a possibilidade de comprar a força de mão-de-obra daqueles que são privados dos meios de produção torna o capitalista dono de um poder quase irresistível. Nesta avaliação está a chave para a compreensão da relação hostil entre capitalista e trabalhador e como o primeiro está em uma situação muito privilegiada em relação ao segundo.

Outra questão chave para compreendermos a obra *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) é a questão da propriedade privada dos meios de produção, que é um monopólio nas mãos dos capitalistas. No modo de produção capitalista, há a emergência da propriedade privada dos meios de produção na qual há a separação entre trabalho e capital, trabalhador e proprietário; esse último sendo o dono dos meios de produção. O trabalho como fonte de humanização não se dá em uma sociedade como a capitalista porque, nesse modo de produção, o trabalhador não produz para si, ele produz para outro, seu trabalho não é um fim em si, mas um meio

de produzir produtos que não lhes pertence. Como os trabalhadores produzem objetos que não lhes pertencem, pois são propriedades de outros, o trabalho não é mais fonte de libertação do homem, na verdade, torna-se o contrário: o trabalho se torna, nesse processo, algo não voluntário. Assim, o trabalho é apenas um meio para a subsistência do trabalhador. Marx diz que:

Na determinação que o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como [com] um objeto *estranho* estão todas estas consequências. Com, efeito, segundo este pressuposto está claro: quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. É do mesmo modo na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo. O trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ele não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. Por conseguinte, quão maior esta atividade, tanto mais sem objeto é o trabalhador. Ele não é o que é produto do seu trabalho. Portanto, quanto maior este produto, tanto menor ele mesmo é. (2010b, p 81).

No capitalismo, destaca-se também a necessidade pela produtividade e esta necessidade retira valor humano ao trabalho. Desta forma, os seres humanos devem se sujeitar às exigências desse desejo cada vez mais crescente pela produtividade, devem se sujeitar às leis econômicas em geral. No entanto, o ideal deveria ser o contrário: os seres humanos deveriam ser sujeitos das leis econômicas, da produtividade, não meros predicados. A produtividade deveria ser regulada pelos anseios da sociedade humana, mas no capitalismo a sociedade é regulada pelos desejos e necessidades da produtividade.

Marx traça um paralelo com a questão religiosa, deixando clara a influência feuerbachiana, ao afirmar que quanto mais os homens projetam qualidades a Deus, menos qualidades são retidas nos próprios homens. Assim o mesmo ocorre com o trabalho alienado: quanto mais o trabalhador despende energia nos objetos, mais sua vida é despendida na produção de objetos; menos sua própria vida lhe pertence e mais ela pertence aos próprios objetos.

Parece-nos claro, assim sendo, que o fruto do trabalho dos homens lhes é estranho pela razão de não lhes pertencerem. Além disso, o processo de trabalho, tal como ele é, no modo capitalista, cria ainda mais alienação, torna ainda mais alheio os homens em relação ao mundo objetivo porque causa desgaste através desse tipo de relação de produção. Desse modo, mais os próprios homens se tornam pobres, processo que Marx descreve como algo que leva os homens ao embrutecimento.

Portanto, o trabalho só é libertador se os homens produzirem para si, não para o outro. O trabalho, dessa maneira, inserido no modo de produção capitalista, é uma forma dos homens alienarem-se.

É importante ressaltar a análise que Marx faz do estranhamento e alienação do trabalho:

A *exteriorização* (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa (*äussern*), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe fora dele (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (2010b, p 81).

O trabalho alienado produz um trabalhador que se torna um ser obediente e dominado pelos próprios objetos que produz. De acordo com Marx:

Quanto mais, portanto, o trabalhador se *apropria* do mundo externo, da natureza sensível, por meio de seu trabalho, tanto mais ele se priva dos *meios de vida* segundo um duplo sentido: primeiro, que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um *meio de vida* do seu trabalho; segundo, que [o mundo exterior sensível] cessa, cada vez mais, de ser *meio de vida* no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador. (2010b, p. 81).

Marx analisa a questão da alienação como resultado da forma como os homens realizam sua produção material, ou seja, na forma específica do modo de produção capitalista. Assim, o autor diz:

Este fato [trabalhador mais pobre quanto mais riqueza produz] nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*) (2010b, p. 80).

O trabalho no modo de produção capitalista despoja trabalhadores das ferramentas necessárias para a produção, ou seja, a objetivação do trabalho é a desefetivação do trabalhador, pois quando o trabalhador realiza o trabalho, isto é, a objetivação do trabalho, se desefetiva ao perder os objetos que produz e serve ao objeto ao ser mero mecanismo do metabolismo da reprodução do capital. Os trabalhadores são, na condição de trabalhadores assalariados, meras mercadorias. De acordo com Marx:

A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho. Sim, o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções. A apropriação do objeto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital. (2010b, p. 80-81).

O trabalhador, no modo de produção capitalista, por produzir objetos para outros é, na verdade, apenas um objeto fabricante de outros objetos. E esses objetos produzidos lhes são também estranhos porque os homens produzem coisas na qual a sua capacidade física e espiritual não é livre. Ao produzir para outros, o trabalho do homem é apenas um trabalho obrigatório, forçado pelas condições sociais do modo de produção capitalista. Sem a coerção econômica que impele o trabalhador ao trabalho, parece-nos correto dizer que, sem dúvida, o trabalhador abandonaria esse trabalho, tal como ele se apresenta.

Marx realizou estas análises do modo de produção capitalista em 1844, portanto, ainda incipientes. Neste sentido, podemos perceber certo exagero na afirmação de que os trabalhadores morrerão de fome. Porém, na época que Marx escreveu os *Manuscritos* a situação da classe trabalhadora na Europa beirava a indigência. Entretanto, devemos levar em conta que, além da pobreza e miséria material a qual os trabalhadores estão submetidos, Marx, ao tratar do tema da alienação, também realiza a crítica da pobreza espiritual, do embrutecimento espiritual dos seres humanos, pois, não esqueçamos: no modo de produção capitalista, segundo Marx, os trabalhadores assalariados tornam-se meros mecanismos a serviço da reprodução do capital, meras mercadorias ao venderem sua força de trabalho.

Importante destacar que o objeto, a mercadoria produzida por este trabalho estranhado, também é estranho ao trabalhador, mas mais do que isso: é algo hostil. Faz-se também importante destacar a relação entre ser humano e natureza estabelecida por Marx nos *Manuscritos*. Para Marx, o homem, como parte da natureza, utiliza-se da mesma e a transforma através de seu trabalho. O homem é livre através de suas atividades vitais, justamente por atuar de forma consciente. Além disso, para Marx, como a utilização que o ser humano faz da natureza é consciente, isso faz com que o ser humano estabeleça uma diferença em relação aos animais, já

que o animal não se distingue na forma como realiza a utilização da natureza. Para os animais, a natureza é sua própria vida, pois eles a utilizam de uma forma imediata.

É preciso deixar claro que Marx, ao estabelecer a produção material como atividade vital dos seres humanos, através da utilização da natureza, está falando dos seres humanos como ser genérico, como espécie, não como indivíduo. O homem é um ser que produz para sua existência, mas como já dissemos, ele produz de forma consciente. A produção do ser humano se dá de forma livre, não de acordo com a imediatividade do animal. O ser humano produz mesmo quando não há falta ou carência, ele produz de forma universal, pois essa produção é um ato de criação, é algo que o faz humano.

É essencial destacar que o homem genérico, enquanto espécie, também é profundamente afetado pelo trabalho estranhado e alienado, pois afirma Marx que:

o objeto do trabalho é portanto a *objetificação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Conseqüentemente, quando arranca do homem (*entreisst*) o objeto de sua produção, o trabalho estanhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenständlichkeit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza (2010, p. 85).

Também poderíamos, utilizando-se dessa passagem, escrever a respeito dos perigos do trabalho estranhado naquilo que concerne à relação homem e natureza, pois ao ser tirado do homem (que era produtor consciente) aquilo que Marx chama de corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza, aliado ao fato de que o produto de seu trabalho não mais lhe pertence, mas é propriedade de outro, essa interação do homem com a natureza passa a ser mediada pela relação de propriedade e pode levar, como já levou, a uma apropriação predatória da natureza. Aqui, porém, não vamos nos aprofundar nesse tema.

Retomando nosso fio condutor, temos a ideia de que o produto do trabalho dos homens não lhes pertence, conforme diz Marx. Lembrando sempre que essa análise de Marx repousa sobre ideia do homem como ser genérico, ou seja, sujeitos essencialmente sociais, compostos como espécie. Ao terem seus frutos de seu trabalho tolhidos, através da propriedade privada dos meios de produção, especialmente no modo de produção capitalista, os seres humanos perdem a sua

humanidade. A alienação do trabalho faz com que os seres humanos percam a sua própria humanidade e esse ponto nos parece uma passagem central da crítica marxiana.

Assim, o ser humano, separado do fruto de seu trabalho, torna-se um mero trabalhador tido como um objeto, pois dentro do modo de produção capitalista a sua força de trabalho é uma mera mercadoria. Trazendo Marx novamente:

[...] A sua vida (do trabalhador), se torna e é sabida como oferta de *mercadoria*, tal como qualquer outra mercadoria. O trabalhador produz o capital; o capital produz o trabalhador. O trabalhador [produz], portanto, a si mesmo, e o homem enquanto *trabalhador*, enquanto *mercadoria*, é o produto do movimento total. O homem nada mais é do que *trabalhador* e, como trabalhador, suas propriedades humanas são apenas na medida em que são para o capital, que lhe é *estranho*. [...] E, aí, ele tem existência (*Dasein*) não *enquanto homem*, mas *enquanto trabalhador*, podendo deixar-se enterrar, morrer de fome, etc. O trabalhador só é, enquanto trabalhador, assim que é *para si* como capital, e só é, como capital, assim que um *capital* é *para ele*. A existência (*Dasein*) do capital é *sua* existência, sua *vida*, tal como determina o conteúdo de sua vida de um modo indiferente a ele (2010b, p. 91).

Seguindo esse raciocínio, o trabalho estranhado é que aliena o homem de sua própria condição humana e o transforma em um mero trabalhador porque a atividade vital dos homens é o trabalho e, dentro do modo de produção capitalista, o fruto do trabalho não é propriedade dos homens produtores. Assim, o homem se converte em trabalhador, sua atividade vital torna-se um mero meio de vida, como uma força reprodutora do capital e sua força de trabalho se tornam mercadoria. Os homens perdem sua condição humana por terem sua atividade vital convertida em produção para o mercado. Consequentemente, todas as relações humanas são mediadas pela ação do mercado, sua própria atividade vital, a mercadoria sendo o único resultado de toda uma força de trabalho.

Vimos que Marx ressalta duas classes em particular, o trabalhador e o capitalista, mas não há outras classes? De acordo com Marx:

A partir da própria economia nacional, com suas palavras, constatamos que o trabalhador baixa à condição de mercadoria e à de mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa a potência (*Macht*) e à grandeza (*Grösse*) de sua produção, que o resultado necessário da concorrência é a acumulação de capital em poucas mãos, portanto a mais tremenda restauração do monopólio, que no fim a diferença entre o capitalista e rentista fundiário (*Grundrentner*) desaparece, assim como entre o agricultor e o trabalhador em manufatura, e que, no final das contas, toda a sociedade tem de decompor-se nas duas classes dos *proprietários* e dos *trabalhadores* sem propriedade. (2010b, p. 79).

Percebemos que uma grande parcela de homens foram afastados através de um processo histórico, portanto, através de bases materiais da sociedade, da propriedade privada dos meios de produção, assim, através da propriedade privada, pertencente a outra parcela da população, bem menos numerosa, o trabalhador converte-se em mercadoria. Isso significa um trabalhador que opera em manufaturas ou um agricultor e o que o torna uma mercadoria é o fato de estar alienado dos meios de produção.

Outro ponto importante é o método de Marx: ele constrói sua narrativa dialética ancorando-se em dados materiais, ou seja, diferentemente de Hegel, que constrói uma narrativa também dialética - aliás, dialética na qual Marx segue suas pistas - e a compõe com elementos conceituais. Parece-nos que o método entre os dois filósofos é semelhante, mas o conteúdo com as quais eles preenchem seus respectivos métodos difere muito.

Marx afirma, nesta passagem a seguir, que a miséria na qual o trabalhador se rebaixa está em relação inversa àquilo que produz, ou seja, quanto mais ele produz, mais miserável ele se torna:

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalhador não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. (2010b, p. 80).

Podemos destacar que Marx usa claramente a concepção feuerbachiana, na qual o filósofo, autor de *Essência do Cristianismo*, afirma que projetamos em Deus nossas características essenciais, pois não percebemos que essa essência está no ser genérico, nos seres humanos enquanto espécie. Marx afirma que ao desvalorizarmos o homem, enquanto sujeito que trabalha, valorizamos os próprios produtos produzidos por ele, ou seja, a mercadoria.

Marx questiona-se a respeito dos problemas relacionados à exteriorização do trabalho:

Em que consiste, então, a exteriorização (*Entäusserung*) do trabalho? Primeiro, que o trabalho é *externo* (*äusserlich*) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar,

junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. Assim como na religião a autoatividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua autoatividade. Ele pertence a outro, é a perda de si mesmo. (2010b, p. 83).

A alienação ocorre no próprio fazer, pois o trabalhador é ultrapassado pela organização do trabalho, pelo ritmo de trabalho, pela constante pressão para que eleve a quantidade de mercadorias produzidas. Desta forma, o trabalho não responde a uma necessidade de realização, como uma efetiva afirmação de si. O trabalhador sente-se forçado a ir trabalhar. O esforço muitas vezes repetitivo caracteriza grande parte dos trabalhos no modo capitalista de produção, assim o trabalhador não está comprometido com a sua imaginação, com a sua realização espiritual, com o seu intelecto. Por isso, muitas vezes, este tipo de trabalho torna os seres humanos embrutecidos, não imaginativos, visto que seu trabalho não exige nada disso dele.

O trabalho alienado, como afirma Marx, é um trabalho forçado, não livre, obrigatório, não é um trabalho no qual os trabalhadores satisfaçam suas necessidades. O trabalho no modo de produção capitalista volta sua produção para a satisfação de uma entidade abstrata: o mercado. Neste sentido, o mercado é um dos locais pelas quais os trabalhadores satisfazem suas necessidades. Por este motivo, Marx afirma que o trabalho não satisfaz as carências dos seres humanos, mas apenas um meio e este meio lhes proporciona as condições materiais, um salário, pela qual os seres humanos podem efetivamente satisfazerem as suas necessidades materiais, no mercado. Portanto, o homem, como trabalhador assalariado, despojado dos meios de produção, vende sua força de trabalho e, ao fazer isso, torna-se uma mercadoria. Como mercadoria, recebe um salário na forma de mercadoria-dinheiro, pela qual pode satisfazer suas necessidades materiais, ou seja, adquirir mercadorias que satisfaçam suas necessidades materiais.

Desta forma, a mercadoria é sempre uma forma que medeia praticamente todas as relações humanas no modo de produção capitalista. Esta mediação

transforma o trabalho em uma forma alienada porque despoja os trabalhadores dos objetos por eles produzidos. O trabalho, no modo de produção capitalista, longe de realizar os seres humanos como seres criativos e realmente produtivos, no sentido de satisfazer suas necessidades e carências, é uma atividade que encarcera os homens. O trabalho só é realizado pela necessidade econômica, pela necessidade de subsistência dos trabalhadores.

Em quais locais os trabalhadores podem sentir-se livres? Segundo Marx, apenas em funções animais:

Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., em suas funções humanas sé [sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal. Comer, beber e procriar etc., são também, é verdade, funções genuína[mente] humanas. Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são [funções] animais. (2010b, p.83).

Por esta razão, dizemos que Marx afirma que o trabalho estranhado produz seres embrutecidos, seres que valorizam suas funções animais considerando que o trabalho é uma mera instância de reprodução do capital. O trabalhador, ao produzir objetos estranhos que não pertencem ao trabalhador de fato, torna o trabalho uma fonte de miséria espiritual. Os trabalhadores se tornam impotentes que se realizam em atividades nas quais não exercitam suas capacidades imaginativas, qualidades genuinamente humanas, portanto. Os trabalhadores realizam-se em atividades animais, citadas por Marx como comer, beber e procriar.

O ser humano desumaniza-se. O trabalhador em sua forma de mera mercadoria, separado dos objetos que produz ultrapassado e regulado pelo ritmo da produção torna-se uma vítima de um poder estranho: o poder daqueles que se apoderam dos produtos de seu trabalho. O trabalho alienado cria outra classe de seres humanos que não produzem, mas que acabam auferindo lucros através do trabalho de outros seres humanos.

Esta classe é proprietária dos meios de produção que domina a classe trabalhadora que, por sua vez, possui apenas a sua força de trabalho. Por esta razão, o trabalhador se obriga a vendê-la. Essa força de trabalho é comprada pelos proprietários que a pagam na forma de salários.

Marx desenvolverá a teoria das classes sociais ao longo de sua obra. Podemos apenas destacar que essas classes no modo capitalista de produção são antagônicas: a classe proprietária dos meios de produção (capitalistas) e a classe não proprietária dos meios de produção (assalariados).

Devemos destacar que, em uma sociedade marcada por uma estrutura social alienante, regulada pela desigualdade, o caráter social dos seres humanos não pode desenvolver-se. Segundo Marx, em uma sociedade marcada pela desigualdade, falta uma verdadeira igualdade, uma coesão social e uma efetiva solidariedade.

O ser humano permanece estranho a si mesmo, àquilo que ele é verdadeiramente, ou seja, um ser social. Logo, a alienação torna-se desumanização. Um ser estranho a si mesmo é, também, um ser estranho ao outro. Assim, de acordo com o autor:

Na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ela estranha do homem o *gênero* [humano]. Faz-lhe da *vida genérica* apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada. [...] Pois primeiramente o trabalho, a *atividade vital*, a *vida produtiva* mesma aparece ao homem apenas como um *meio* para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física. A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo (*Art*) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma *speciês*, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem. A vida mesma aparece só como *meio de vida*. (2010b, p.84).

A vida verdadeiramente humana, segundo Marx, é a vida que efetivamente produz de forma consciente e livre, como o autor afirma, a “vida engendradora de vida”. Contudo, através de uma atividade alienada, de uma forma de trabalho, que é apenas meio para suprir as carências mais básicas do ser humano, esta “atividade vital” (o trabalho), segundo Marx, não engendra vida, torna-se apenas um meio e torna-se, também, uma atividade não consciente e não livre.

Através desta forma de trabalho alienado, aquilo que para Marx é atividade vital, própria da espécie humana, de seu ser genérico, deixa de sê-la, torna-se um meio. Por isso, os seres humanos alienam-se até mesmo de sua forma genérica, de si enquanto espécie. Tornam-se seres individuais abstratos, que não realizam suas atividades vitais de forma consciente e livre.

Portanto, como Marx afirma em *A ideologia alemã* (1932), o que distingue os homens dos animais seria a sua produção material, seus meio de vida torna-se um modo alienante de vida (2007, p. 87): “o primeiro ato *histórico* desses indivíduos, pelo qual eles se diferenciam dos animais, é não o fato de pensar, mas sim o de começar a *produzir seus meios de vida*.” Percebemos que a concepção materialista de Marx a respeito dos seres humanos faz com que ele centre a atividade vital dos seres humanos, obviamente, em sua produção material, seus meios de vida. Neste sentido, ele realiza toda a sua crítica em uma forma de trabalho, historicamente dada, na qual, segundo Marx, torna o trabalho uma forma alienante de vida.

Como havíamos assinalado anteriormente, o trabalho alienado produz a alienação dos homens em relação ao seu ser genérico, como espécie, e também, por consequência, produz a alienação em relação aos outros indivíduos. Diz Marx:

Em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana. [...] O estranhamento do homem, em geral toda a relação na qual o homem está diante de si mesmo, é primeiramente efetivado, se expressa, na relação em que o homem está para com o outro homem. (2010b, p. 86).

Antes de continuarmos, vamos tecer algumas palavras a respeito dessa “essência humana”, segundo Marx. Para o autor, essa essência é mais um critério de definição do ser humano, ou seja, aquilo que efetivamente nos torna seres humanos, que é o trabalho, ou melhor, uma forma específica de trabalho, na transformação da natureza em proveito dos homens. Conforme Marx:

É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga, etc. No entanto, produz apenas aquilo que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal,] o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com o seu produto. O animal forma apenas segundo a medida e a carência da *species* à qual pertence, enquanto o homem sabe produzira medida de qualquer *species*, e sabe considerar, por toda parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza. (2010b, p. 86)

Portanto, não se trata de um critério moral, algo como afirmar que os homens são egoístas por natureza ou que sejam inatamente bons ou maus. Trata-se de outra coisa, uma definição de um critério para definir o que nos torna humanos. Porém, algo

necessita ficar claro: a forma como os homens trabalham, as relações da forma como produzem, modificam-se ao longo da história humana.

Este é um ponto importante para que não pensemos que Marx formulou um tipo de essência humana na qual seria imutável e a-histórica. Nada mais enganoso, pois o trabalho, as formas de trabalho, as relações de trabalho modificam-se ao longo da história humana. No caso específico do modo de produção capitalista, o trabalho humano é uma forma de produção estranhada que produz, segundo Marx, formas de exploração do homem pelo homem, como consequência deste trabalho estranhado e de sua consequência a propriedade privada.

3.3 A QUESTÃO DA EXPLORAÇÃO E DA PROPRIEDADE PRIVADA COMO FENÔMENOS ORIUNDOS DO TRABALHO ALIENADO

Nesta parte vamos aprofundar um pouco a questão da exploração do trabalho alienado e a propriedade privada vista como uma consequência desse trabalho alienado.

Na seção intitulada *Trabalho estranhado e propriedade privada* dos *Manuscritos*, Marx questiona quem efetivamente usufrui deste trabalho alienado.

Se o produto do trabalho me é estranho, [se ele] defronta-se comigo como poder estranho, a quem pertence então? Se minha própria atividade não me pertence, é uma atividade estranha, forçada, a quem ela pertence então? A *outra* ser que não eu. (2010b, p. 86).

Evidentemente, trata-se de uma conclusão lógica, pois se o fruto do trabalho não pertence ao indivíduo que o produziu, obviamente este produto do trabalho pertence a outro ser. Marx, então, passa a elaborar uma série de sugestões de quem seria este ser ou de quem seriam estes seres. Seriam os deuses? Seria a natureza? Marx as propõe como soluções, mas evidentemente, seu materialismo e sua análise concreta de uma sociedade concreta o impedem de cair em abstrações. Assim, Marx diz:

O ser *estranho* ao qual pertence o trabalho e o produto do trabalho, para o qual o trabalho está a serviço e para a fruição do qual [está] o produto do trabalho, só pode ser o *homem* mesmo.

Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, um poder estranho [que] está diante dele, então isto só é possível pelo fato de [o produto do trabalho] pertencer a um *outro homem fora o trabalhador*. Se sua atividade lhe é martírio, então ela tem de ser *fruição* para um outro e alegria de viver

para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem. (2010b, p. 86)

Portanto, o trabalhador alienado, posto que seu trabalho não é usufruído por ele que efetivamente produz; exige outro ser, que usufrui os frutos do trabalho produzido pelo trabalhador alienado. Marx não apela a entidades metafísicas, pelo contrário, afirma que este ser estranho ao trabalhador são outros homens que usufruem do trabalho alienado.

Marx passa a explorar, então, o não trabalhador, ou seja, aquele que usufrui do trabalho alheio:

Através do trabalho *estranhado*, *exteriorizado*, o trabalhador engendra, portanto, a relação de alguém estranho ao trabalho – do homem situado fora dele – com este trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista (ou como se queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho. (2010b, p. 87)

Desta forma, Marx passa a nomear aqueles que estão situados fora do trabalho, “os senhores do trabalho”. Esta relação entre trabalhadores e capitalistas (senhores do trabalho) gera uma consequência inevitável: a propriedade privada. Conforme o autor:

A *propriedade privada* é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho exteriorizado*, da relação externa (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo. A *propriedade privada* resulta, portanto, por análise, do conceito de *trabalho exteriorizado*, isto é, de *homem exteriorizado*, de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem *estranhado*. (2010b, p. 87)

Marx percebe, através de suas análises, que o trabalho alienado, trabalho que não pertence àquele que o produz, pertence necessariamente a outro. E que esta relação de trabalho engendra, necessariamente, a noção de propriedade privada, alguém que se apropria do trabalho de outrem por algum poder estabelecido.

A propriedade privada é a consequência do trabalho estranhado, mas, dialeticamente, ela também é necessária para a manutenção e reprodução de tal forma de produção. Ela é a garantia de que o trabalho continuará sendo alienado, de que os trabalhadores continuarão não usufruindo dos frutos de seu próprio trabalho.

Neste sentido, Marx poderá referir-se a tal estado de coisas como sendo uma exploração, levando isso a situações conflituosas. Primeiramente, a relação de

subordinação do trabalho à propriedade privada, mesmo sendo o trabalho, segundo Marx, o centro da produção. Para Marx:

A economia nacional parte do trabalho como [sendo] propriamente a alma da produção, e apesar disso, nada concede ao trabalho e tudo à propriedade privada. Proudhon, a partir desta contradição, concluiu em favor do trabalho [e] contra a propriedade privada. Nós reconhecemos, porém, que esta aparente contradição é a contradição do *trabalho estranhado* consigo mesmo, e que a economia nacional apenas enunciou as leis do trabalho estranhado. (2010b, p. 88).

Portanto, segundo o autor, as leis que fundamentam a economia do modo capitalista de produção (que ele chama de economia nacional), nada mais são do que leis que operam sobre as relações do trabalho alienado, estranhado. Como a propriedade privada é uma consequência e é necessária para a manutenção de tal ordem, ela mantém uma relação prioritária sobre o trabalho.

Aqueles que a detém, ou seja, os proprietários, mantêm uma relação de vantagem sobre aqueles que não a possuem, ou seja, os trabalhadores. Por isso, as leis sobre as quais operam a economia nacional são as leis que fundamentam o trabalho estranhado. Leis que valorizam a propriedade privada e que a regulamentarão.

Marx analisa também a questão do salário afirmando que:

Por isso também reconhecemos que *salário e propriedade privada* são idênticos, pois o salário (onde o produto, o objeto do trabalho, paga o próprio trabalho) é somente uma consequência necessária do estranhamento do trabalho, assim como no salário também o trabalho aparece não como um fim em si, mas como o servidor do salário. (2010b, p. 88).

O salário é uma condição necessária do trabalho estranhado, assim como a propriedade privada, pois como os produtos produzidos pelo trabalhador não lhe pertencem, é necessário algo pelo qual o trabalhador possa manter sua subsistência e esse algo é o salário.

Marx, nesse período de sua produção intelectual, ainda não havia desenvolvido o conceito de mais-valia, porém já vislumbramos que mesmo que o trabalhador não ganhe, através de seu salário, o mesmo valor pela qual produziu (mais-valia), Marx percebe formas de dominação e exploração:

Uma violenta *elevação do salário* (abstraindo de todas as outras dificuldades, abstraindo que, como uma anomalia, ela também só seria mantida com violência) nada seria além de um melhor *assalariamento do escravo* e não

teria conquistado nem ao trabalhador nem ao trabalho a sua dignidade e determinação humanas. (2010b, p. 88).

A dominação se dá, portanto, através do próprio trabalho estranhado, visto que ele cinde os homens daquilo que efetivamente produzem. Cinde em relação a sua natureza (sua natureza criativa, capaz de transformar a natureza) e cinde em relação ao seu ser genérico; desta forma, cinde em relação aos outros seres humanos.

Marx estabelece que uma verdadeira emancipação humana envolveria uma luta política que estabelecesse uma outra maneira de relacionar o trabalhador com aquilo que efetivamente produz. O autor diz:

Da relação do trabalho estranhado com a propriedade privada depreende-se, além do mais, que a emancipação da sociedade da propriedade privada etc, da servidão, se manifesta na forma *política da emancipação dos trabalhadores*, não como se dissesse respeito somente à emancipação deles, mas porque na sua emancipação está encerrada a [emancipação] humana universal. Mas esta [última] está aí encerrada porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação. (2010b, p. 88 -89).

A alienação produzida pelo trabalho estranhado impossibilita, segundo Marx, uma verdadeira emancipação humana, pois a atividade vital da humanidade, sua produção material e sua capacidade de transformar a natureza não servem a um fim, mas a um meio. No modo capitalista de produção, os trabalhadores produzem para outros, àqueles de posse da propriedade privada. Ao produzirem para outros, este produto é apenas um meio para a subsistência dos trabalhadores através de um salário.

Esta relação de trabalho que Marx denuncia como alienante torna os trabalhadores meras engrenagens de um sistema. Desse modo os trabalhadores se assemelham a mercadorias ou efetivamente tornam-se mercadorias. De acordo com o autor:

Como capital, o *valor* do trabalhador aumenta no sentido da procura e da oferta e, também *fisicamente*, a sua *existência (Dasein)*, a sua *vida*, se torna e é sabida como oferta de *mercadoria*, tal como qualquer outra mercadoria. O trabalhador produz, portanto, o capital, o capital produz o trabalhador. O trabalhador [produz], portanto, a si mesmo, e o homem enquanto *trabalhador*, enquanto *mercadoria*, é o produto do movimento total. O homem nada mais é do que *trabalhador* e, como trabalhador, suas propriedades humanas o são apenas na medida em que o são pra o capital, que lhe é *estranho*. [...] O trabalhador só é, enquanto trabalhador, assim que é *para si* como capital, e só é, como capital, assim que *um capital é para ele*. A existência (*Dasein*) do capital é *sua* existência, sua *vida*, tal como determina o conteúdo da sua vida de um modo indiferente a ele. (2010b, p. 91).

O capital condiciona o trabalhador a ser uma mera mercadoria, de tal maneira que precisam vendê-la como mão-de-obra para produzir produtos que não lhes pertencem. Assim, a propriedade privada aparece como uma necessidade para a reprodução do capital ao produzir uma sociedade dividida em classes sociais.

No modo de produção capitalista, os seres humanos são reduzidos a seres alienados, cindidos em relação àquilo que produzem e às suas próprias naturezas, conforme já analisamos. Contudo, também como consequência desta alienação, a produção econômica, de certa forma, define o “valor” que determinados seres humanos possuem dentro desta sociedade capitalista. Conforme diz Marx:

O salário possui, por conseguinte, exatamente o mesmo significado de *conservação* (*Unterhaltung*) na *manutenção* (*Satanderhaltung*) de qualquer outro instrumento produtivo, tal qual o *consumo do capital* em geral, de modo a poder reproduzir-se com juros. Como o óleo que põe na roda para mantê-la em movimento. O salário pertence, pois, aos *custos* obrigatórios do capital e do capitalista e não deve ultrapassar a necessidade desta obrigação. (2010b, p. 92).

Os trabalhadores são peças de uma engrenagem de reprodução do capital e o custo para mantê-los, isto é, o salário, é uma obrigação que faz parte dos “custos obrigatórios do capital”. Toda essa relação entre alienação e propriedade privada produz o modo capitalista de produção e, por conta deste último, mantém, por sua vez, a alienação e a propriedade privada. Uma relação, portanto, dialética.

Este modo de produção capitalista baseia-se, portanto, na exploração dos seres humanos, enquanto trabalhadores e alienados e é esta a razão para a crítica feroz de Marx a este modo de produção. Marx conclui que a propriedade privada - que é a relação necessária para a reprodução de capital e para a manutenção de trabalhadores em condição de alienação - precisa ser abolida:

A supressão da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*. Por isso, imediatamente em sua práxis, os *sentidos* se tornaram *teóricos*. (2010b, p. 108).

A necessidade de fim da propriedade privada, segundo Marx, produziria outra constituição social, na qual os seres humanos não mais seriam alienados, pois a produção, isto é, o trabalho humano seria usufruído não de forma puramente egoísta, mas voltada para a fruição social. Com a abolição da propriedade privada, a própria relação dos seres humanos com os objetos produzidos e com a própria natureza seria modificada. Marx diz:

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado*. (2010b, p. 108).

Marx radicaliza a sua posição ao afirmar, de forma enfática, que nossos sentidos são corroídos pela forma de produção capitalista, pois o ser é substituído pelo ter. O ser humano que, segundo Marx, é um ser que produz, que faz, que modifica a natureza de forma livre, torna-se um ser do ter.

A alienação tem como consequência à produção de ser humano que valoriza o ter, pois, como ensina Marx, o ser social sobrepõe-se ao ser individual. Esse ser social, no modo capitalista de produção, é um ser do ter. Conforme Marx:

O lugar *de todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter*. (2010b, p 108).

Desta forma, percebemos a crítica de Marx porque determinadas configurações sociais alteram até mesmo o relacionamento dos seres humanos com os objetos que produzem. Portanto, os objetos produzidos pelos seres humanos em determinada configuração social, produzem os próprios seres humanos. Este é o sentido da crítica marxiana à alienação. Ela, produzida por uma determinada forma de relação social, produz, tendencialmente, formas de relação social e, conseqüentemente, indivíduos influenciados pelo ter em vez do ser. Assim, o modo de produção capitalista, através da alienação, produz uma forma de pensar o mundo, uma ideologia.

Neste sentido, o modo de produção capitalista se reproduz de forma material, através da própria produção capitalista; e espiritual, através de uma determinada maneira de pensar o mundo, maneira essa pensada através da alienação do ser humano que está cindido com aquilo que produz, com aquilo que efetivamente realiza.

Portanto, a análise de Marx, mesmo em sua juventude, é uma grande crítica ao modo de produção capitalista. E na análise da juventude marxiana, mais precisamente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, percebemos a importância da filosofia de Marx, que percebe o homem como um ser que produz e que, no modo de produção capitalista, está efetivamente cindido daquilo que produz, tornando-os alienados, incompletos como seres humanos.

CONCLUSÃO

Chegamos ao término de nossa investigação e podemos constatar que a questão da alienação apresenta aspectos bastante distintos entre Hegel, Feuerbach e Marx. Primeiramente, para Hegel, a alienação, ou estranhamento, faz parte da odisséia do espírito, um momento no qual a consciência passa a pensar em si mesma, o momento da emergência da consciência de si. Neste sentido, para o autor, a alienação é um fenômeno que faz parte da realização dos seres humanos. Trata-se de um processo positivo, pois os seres humanos percebem-se como tais.

Na esteira desse trabalho, Feuerbach dá um tratamento bastante diferente ao fenômeno da alienação. Para o autor, a alienação é um processo no qual os seres humanos depositam as suas melhores características em um ser transcendente, em outras palavras, em um Deus. Os homens, ao não perceberem que a sua real essência está no gênero humano, ou seja, no ser humano enquanto espécie, não percebem as suas melhores características e as depositam em um ser transcendente e todo poderoso. Assim sendo, Feuerbach diz que o homem está alienado de sua essência genérica e cria um ente transcendente, um Deus. Portanto, em Feuerbach,

a alienação é um problema, algo negativo visto que os homens não reconhecem sua real essência: o seu ser genérico.

A análise de Feuerbach da alienação fica restrita ao campo da religião, análise que faz com muita contundência, mas que não a extrapola. Marx deu muita atenção a essa questão da alienação, mas sua análise não fica restrita ao campo religioso: a investigação de Marx a respeito da alienação extrapola os limites daqueles propostos por Feuerbach. O pensamento de Marx irá analisar a produção material dos homens e é aí que o autor irá centrar suas críticas a respeito da alienação.

Marx também pensa os seres humanos através de seu ser social, mas ele a pensa de uma forma mais material do que Feuerbach porque Marx pensa os homens como seres que produzem, como seres que trabalham e que manipulam a natureza. A antropologia de Marx afirma que os homens são seres que essencialmente produzem, mas em determinados períodos da História, essa forma de produzir adquire contornos bastante diferentes.

Marx, já nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, realiza uma investigação acerca da alienação ao analisar seus efeitos em um determinado modo de produção, ou seja, no seio da sociedade capitalista. Nesta configuração social, econômica e política, as relações de trabalho adquirem uma forma de alienação, pois os seres humanos produzem uma infinita gama de produtos, mas não os usufruem. Esses produtos tornam-se mercadorias, são colocados no mercado. Portanto, a produção material dos seres humanos não lhes pertence.

Os seres humanos, enquanto seres que essencialmente são produtores, criadores de novos produtos, de novas ferramentas, ficam alijados de sua própria produção material. Tornam-se alienados em relação a sua própria natureza criadora. Inseridos no mercado de trabalho, os trabalhadores, que nada possuem a não ser sua própria mão de obra, vendem-na em troca de um determinado salário, portanto, os próprios trabalhadores tornam-se mercadorias: um produto a mais inserido no modo capitalista de produção.

Assim, o ser humano, enquanto trabalhador privado de sua produção, torna-se, ele mesmo, uma mercadoria. Neste sentido, Marx realiza a crítica ao modo capitalista de produção, pois os seres humanos tornam-se seres incompletos, brutos e não criativos porque estão a serviço de uma determinada relação de trabalho. Este trabalho, realizado pelo trabalhador, mas que não lhe pertence, pertence a outro, e este outro é o proprietário. Este proprietário contrata o trabalhador por um salário, e

os produtos realizados pelos trabalhadores são colocados no mercado a partir deste proprietário. A propriedade privada é, dessa maneira, uma consequência e uma necessidade da alienação provocada pela cisão entre os trabalhadores e sua produção material.

Este trabalho alienado, portanto, transforma a atividade vital dos seres humanos, ou seja, a produção material, o trabalho - algo que é próprio da espécie humana - em algo não consciente e não livre. O ser humano aliena-se de sua própria forma genérica. A propriedade privada surge como uma consequência dessa alienação imposta por esta relação de trabalho capitalista, mas também é uma necessidade para a manutenção da mesma. Sem a propriedade privada, não há modo de produção capitalista.

Esta análise acerca da alienação realizada por Marx, em que pese as mutações sofridas pelo modo de produção capitalista ocorridas no século XX e que continua a sofrer modificações, mantém sua influência, pois foram muitos pensadores que investigaram o conceito de alienação presente em Marx, como György Lukács (1885 – 1971) e István Mészáros (1930 – 2017). Atualmente, pensadores como Axel Honneth (1949 -) e Michael Löwy (1938 -) também estudam temas relacionados a alienação.

Esta concepção do ser humano torna muito problemática a relação dos seres humanos com o modo de produção capitalista, pois os trabalhadores são despojados dos produtos que efetivamente produzem. Este despojamento, segundo Marx, desumaniza os seres humanos, pois os torna incompletos e a atividade pelo qual eles se realizam, o trabalho, torna-se um fardo, uma atividade que não estimula a criatividade, uma atividade, muitas vezes, sem sentido.

O problema filosófico da alienação do trabalho mantém sua importância uma vez que a relação de trabalho estabelecida no capitalismo torna os seres humanos seres incompletos e desumanizados.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. **A favor de Marx**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.
- AQUINO, Marcelo Fernandes. **O conceito de religião em Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 1989.
- BALIBAR, Étienne. **A filosofia de Marx**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- BENSAÏD, Daniel. **Marx, o intempestivo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política. Volumes 1 e 2**. Brasília: Editora da UNB, 2010.
- BOBBIO, Norberto, BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BOURGEOIS, Bernard. **Hegel: os atos do espírito**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2004.
- CARVER, Terrell. **Marx**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- CHATELET, François. **O pensamento de Hegel**. Lisboa: Editorial Presença, 1968.
- CIRNE-LIMA, Carlos. **Depois de Hegel**. Caxias do Sul: Educus, 2006.
- CODO, Wanderley. **O que é alienação**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.
- COLLIN, Denis. **Compreender Marx**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2010.

- CORNÚ, Auguste. **Carlos Marx, Federico Engels**. Buenos Aires: Platina/Stilcograf, 1965.
- FEILER, Adilson. **Hegel e Nietzsche: a ética cristã concebida pelo amor e o destino**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015.
- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do Cristianismo**. Campinas: Papyrus, 1988.
- _____, Ludwig. **Princípios da filosofia do futuro**. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Campinas: Papyrus, 1986.
- _____, Ludwig. **Para a crítica da filosofia de Hegel**. São Paulo: LiberArs, 2012.
- FLICKINGER, Hans Georg. **Marx e Hegel: O porão de uma filosofia social**. 1. ed. Porto Alegre: L&PM, 1986. 183 p.
- FREDERICO, Celso. **O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social**. São Paulo: Cortez, 1995.
- GARAUDY, Roger. **Karl Marx**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- HAHN, Paulo. **Consciência e emancipação – Uma reflexão a partir de Ludwig Feuerbach**. Nova Harmonia, 2003.
- HEGEL, Georg. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.
- _____, Georg. **Filosofia do Direito**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- HOSLE, Vitorio. **O sistema de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- HYPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Edições 70, 1988.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- LABICA, Georges. **As “Teses sobre Feuerbach” de Karl Marx**. Rio de Janeiro: Jorge e Zahar Editor, 1990.
- LÁPINE, Nicolai. **O jovem Marx**. Lisboa: Editorial Caminho, 1983.
- LUKÁCS, György. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- KOJEVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Contraponto, 2014.
- KONDER, Leandro. **Marxismo e alienação**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1965.
- LÖWY, Michael, Et al. **Ler Marx**. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.
- LÖWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl. **A ideologia alemã**. (Trad.: Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Calvini Martorano). São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. (Trad.: Rubens Enderle, Luciano de Deus). São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. (Trad.: Jesus Ranieri). São Paulo: Boitempo, 2010b.

_____, Karl. **A sagrada família**. (Trad. Marcelo Backes). São Paulo: Boitempo, 2011.

MASCARO, Alysson. **Filosofia do direito**. São Paulo: Ed. Atlas, 2014.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.

NÓBREGA, Francisco. **Compreender Hegel**. Petrópolis: Vozes, 2005.

OLIVEIRA, Avelino da Rosa. **Marx e a liberdade**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Tópicos sobre dialética**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997;

RANIERI, Jesus. **Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir**. São Paulo: Boitempo, 2011.

ROSENFELD, Denis. **Introdução ao pensamento político de Hegel**. São Paulo: Ática, 1986.

ROSENZWEIG, Franz. **Hegel e o Estado**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2008.

SAMPAIO, Benedicto e FURTADO, Celso. **Dialética e materialismo Marx entre Hegel e Feuerbach**. Rio de Janeiro: Editora Uerj, 2009

SCHIMIDT, Alfred. **Feuerbach: o la sensualidade emancipada**. Madri: Taurus, 1975.

SCHÜTZ, Rosalvo. **Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx**. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

SINGER, Peter. **Marx**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____, Peter. **Hegel**. São Paulo. Edições Loyola, 2003.

SOUZA, Draiton. **O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach**. Porto Alegre: Edipucrs, 2012.

SOUZA, José Crisóstomo de. **A questão da individualidade**. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

TAYLOR, Charles. **Hegel: sistema, estrutura, método**. São Paulo: Editora É realizações, 2014.

WESTPHAL, Kenneth, in: BEISER, Frederick (Org.). **Hegel**. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2014.

WINTENBERG, Thomas, in: BEISER, Frederick (Org.). **Hegel**. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2014.

WOOD, Allen, in: BEISER, Frederick (Org.). **Hegel**. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2014.