

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

**GERSON LUCAS PADILHA DE LIMA**

**A RELAÇÃO ENTRE OS CONCEITOS DE ALIENAÇÃO E  
FETICHISMO DA MERCADORIA NO PENSAMENTO DE  
KARL MARX**

TOLEDO  
2015

GERSON LUCAS PADILHA DE LIMA

A RELAÇÃO ENTRE OS CONCEITOS DE ALIENAÇÃO E  
FETICHISMO DA MERCADORIA NO PENSAMENTO DE  
KARL MARX

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Rosalvo Schütz

TOLEDO  
2015

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária  
UNIOESTE/Campus de Toledo.

Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

L732r Lima, Gerson Lucas Padilha de  
A relação entre os conceitos de alienação e fetichismo da mercadoria  
no pensamento de Karl Marx / Gerson Lucas Padilha de Lima. -- Toledo,  
PR : [s. n.], 2015.  
131 f.

Orientador: Prof. Dr. Rosalvo Schütz  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do  
Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e  
Sociais.

1. Filosofia alemã 2. Fetichismo da mercadoria 3. Alienação  
(Psicologia social) 4. Trabalho - Filosofia 5. Economia marxista 6.  
Materialismo 7. Economia política 8. Marx, Karl, 1818-1883 - Crítica e  
interpretação I. Schütz, Rosalvo, orient. II. T.

CDD 20. ed. 193

335.411

GERSON LUCAS PADILHA DE LIMA

A RELAÇÃO ENTRE OS CONCEITOS DE ALIENAÇÃO E  
FETICHISMO DA MERCADORIA NO PENSAMENTO DE  
KARL MARX

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 29/09/2015.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Rosalvo Schütz – (orientador)  
UNIOESTE

---

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas  
UFC

---

Prof. Dr. Jadir Antunes  
UNIOESTE

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a toda a minha família: mãe, irmãos e irmãs, que contribuíram por meios materiais e subjetivos durante o percurso desta investigação.

Agradeço a todos os e as colegas e amigos do curso de mestrado pelas conversas, convivência e ensinamentos durante este percurso. Em especial deixo minha homenagem aos colegas participantes do grupo de estudo intitulado “Natureza e Sociedade”, coordenado pelo professor Rosalvo Schütz, a saber: Anna, Adaiana, Luana, Luís, Cleberson.

Agradeço igualmente ao PEE – Programa Institucional de Apoio às Pessoas com Necessidades Especiais, pelo apoio no sentido de ampliação de materiais, digitação dos textos etc.. Auxílio este que foi indispensável para a consecução empírica desta dissertação. Agradeço em especial às componentes Brenda, Jaqueline, Lianara, Eletícia e Elora pelos serviços prestados representando o PEE nesta empreitada.

Em geral, agradeço a toda classe trabalhadora que mediante o pagamento dos tributos junto ao Estado brasileiro tornaram viável o financiamento desta pesquisa via bolsa Capes, e de resto todo o financiamento da universidade pública brasileira.

Igualmente, agradeço a todos os integrantes do movimento social intitulado Levante Popular da Juventude, os quais me propiciaram grande aprendizado e sensibilização para com as causas dos oprimidos e explorados constitutivos da sociedade capitalista.

Por fim, agradeço ao professor, amigo e orientador Rosalvo Schütz pelas contribuições filosóficas sobre Marx e de resto, sobre toda tradição filosófica, em especial a concernente à Teoria Crítica. Também, agradeço as contribuições dos professores Jadir Antunes (Unioeste-Toledo) e Eduardo Chagas (UFC) pelas contribuições e exame acurado da minha dissertação.

*Canto Socialista do Levante:*

*Pra quem queira compreender o capital  
Valor de troca, mais-valia e alienação  
É um sistema de exploração social  
Ratificado pela tal constituição*

*A burguesia acumula a produção  
Expropriando a hora não remunerada  
Transformando a vida da população  
Em mercadoria generalizada*

*Refrão:*

*Ouve o canto socialista do Levante  
Formação, trabalho de base para lutar  
Organizando o jovem do campo e da cidade  
Unificados no projeto popular*

*E a hora que o povo levantar  
Abalando o poder representativo  
Erguendo suas pautas pra lutar  
Verás que é o próprio legislativo*

*Precisamos fazer reforma tributária  
Democratizar os meios de comunicação  
Efetivando a reforma agrária  
Emancipando o povo na revolução*

*(Composição: Gerson Lucas Padilha de  
Lima/ Luís Fernandes Jacques)*

## RESUMO

LIMA, Gerson Lucas Padilha de. *A relação entre os conceitos de alienação e fetichismo da mercadoria no pensamento de Karl Marx*. 2015. 131 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

O propósito desta investigação remete-se para análise da relação de similaridade, complementariedade e diferença entre os conceitos de alienação e fetichismo da mercadoria, tal como foram tematizados pelo pensamento de Karl Marx. Marx realiza uma crítica às formas de ser alienadas e fetichizadas da sociedade capitalista; à política, à economia, à filosofia, à ciência, à arte, à moral, etc, em analogia com a crítica feuerbachiana da alienação religiosa. Nesta perspectiva, abordamos, no primeiro capítulo, a crítica feuerbachiana à estrutura da alienação religiosa, e, em seguida, investigamos, de forma comparativa, a maneira com que Marx a utiliza para elaborar a crítica à sociedade política moderna, que teve na filosofia especulativa hegeliana a explicitação mais profunda e sistemática dos seus princípios jurídicos e políticos enquanto tais. No segundo capítulo, analisamos a maneira como Marx apreendeu os fenômenos sociais, materiais e econômicos alienados da sociedade capitalista, fundada no trabalho alienado a partir do encontro com o pensamento da economia política burguesa, pensada em analogia com a crítica feuerbachiana da religião. Enfim, no terceiro capítulo, tematizamos a constituição da condição humana por meio da relação ativa e consciente do homem com a natureza, mediada pelo trabalho vivo subsumido ao princípio do capital. Assim, investigamos a relação da alienação com o conceito de fetichismo da mercadoria mediante o avanço da inquirição marxiana sobre a crítica da economia política.

**Palavras-chave:** Trabalho; Luta de classe; Materialismo; Revolução.

## ABSTRACT

LIMA, Gerson Lucas Padilha de. *The relation between the concepts of alienation and commodity fetishism in the thought of Karl Marx*. 2015. 131 p. Dissertation (Master's Degree in Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

The purpose of this research is to analyze the relation of similarity, complementarity and difference between the concepts of alienation and commodity fetishism, as were themed by the thought of Karl Marx. Marx makes a critique concerning the forms of being alienated and fetishized of capitalist society; of Politics, Economics, Philosophy, Science, Art, Morals etc., in analogy with Feuerbach's critique of religious alienation. In this perspective, in the first chapter we discussed the Feuerbachian criticism to the structure of religious alienation, and then, we investigate, in a comparative way, the manner in which Marx uses it to elaborate the critique of modern political society, which found in the philosophy speculative Hegelian the deeper and systematic explanation of its legal and political principles as such. In the second chapter, we analyze how Marx understood the phenomena social, materials and economical alienated of the capitalist society, which is based on alienated labor from the meeting with the thought of bourgeois political economy, conceived in analogy with the Feuerbachian criticism about the religion. Lastly, in the third chapter, we discussed the constitution of the human condition through the active and conscious relation between man and nature, mediated by the living labor subsumed to the principle of capital. Thus, we investigate the relation of alienation with the concept of commodity fetishism by the advance of Marxian inquiry about the criticism of political economy.

**Keywords:** Labor; Class struggle; Materialism; Revolution.

## SUMÁRIO

1	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>09</b>
2	<b>DA CRÍTICA À ALIENAÇÃO RELIGIOSA A CRÍTICA À ALIENAÇÃO POLÍTICA.....</b>	<b>13</b>
2.1	<b>Os significados da crítica à religião em Feuerbach.....</b>	<b>13</b>
2.2	<b>Emancipação política e emancipação humana.....</b>	<b>22</b>
2.3	<b>A crítica da religião como pressuposto de toda crítica.....</b>	<b>36</b>
2.4	<b>Crítica da dialética e da filosofia hegeliana em geral.....</b>	<b>46</b>
3	<b>CRÍTICA AO ESTRANHAMENTO DA SOCIEDADE CAPITALISTA A PARTIR DA CRÍTICA AO PENSAMENTO DA ECONOMIA POLÍTICA.....</b>	<b>57</b>
3.1	<b>Ganho do Capital.....</b>	<b>66</b>
3.2	<b>Trabalho estranhado.....</b>	<b>69</b>
4	<b>DA CRÍTICA AO ESTRANHAMENTO AO FETICHISMO DA MERCADORIA.....</b>	<b>79</b>
4.1	<b>Perda e redescoberta do ser humano no interior da estrutura estranhada e fetichizada da sociedade capitalista.....</b>	<b>81</b>
4.1.1	<i>Propriedade privada e trabalho .....</i>	<i>81</i>
4.1.2	<i>Propriedade privada e comunismo.....</i>	<i>87</i>
4.1.3	<i>O dinheiro tomado enquanto manifestação própria do sistema da propriedade privada capitalista.....</i>	<i>97</i>
4.2	<b>A Crítica da alienação como motor da crítica da economia política.....</b>	<b>102</b>
4.3	<b>O caráter fetichista da mercadoria .....</b>	<b>109</b>
5	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>117</b>
6	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>129</b>

## 1 INTRODUÇÃO

No final da década de 1970, ao publicar “A teoria da alienação de Marx”, Mészáros afirmava que a “crítica da alienação parecer ter adquirido uma nova urgência histórica” (MÉSZÁROS, 2007, p. 17). Hoje, passadas algumas décadas desde aquela afirmação, podemos nos perguntar: 1) não terá sido um pouco exagerada aquela afirmação de Mészáros?; 2) mesmo que Mészáros tivesse razão naquele momento, hoje existe ainda alguma importância histórica na crítica da alienação?; e 3) afinal, o que devemos entender por crítica da alienação?

No nosso entender, a crítica da alienação assume cada vez mais um caráter de urgência histórica. Isso se deve ao fato de que a forma de sociabilidade na qual estamos imersos, que escapa em grande medida à possibilidade de controle por parte dos seres humanos, já que está constituída, fundada, subordinada à racionalidade autorrepressiva do capital, racionalidade essa que não nega em absoluto os anseios e necessidades dos seres humanos e da natureza em geral (já que somos parte da natureza), mas que só permite que esses anseios e carências possam emergir de forma eficaz se passarem pelo crivo do valor de troca, isto é, se forem capazes de demonstrar sua viabilidade econômica<sup>1</sup>.

Partindo desse entendimento, buscaremos retomar a concepção marxiana de alienação demonstrando a vinculação íntima, ineliminável, da *Aufhebung* (como transcendência positiva da alienação) com a perspectiva da revolução. Para tanto, faremos uma incursão na obra de Marx para compreendermos o processo de maturação de sua crítica da alienação, demonstrando a necessidade que a crítica da alienação teve de aproximar-se da crítica da economia política para poder desenvolver-se.

A partir da ideia de complexificação da teoria da alienação, na medida em que se tornam mais claras as categorias fundamentais da economia burguesa, procuraremos abordar a questão do fetichismo, apontando as relações de identidade, similaridade e diferença entre os conceitos alienação e fetichismo. Para isso, nos apoiaremos no gesto

---

1

Por economia entende-se, neste contexto, a economia burguesa fundada na acumulação do capital, e não a administração dos meios de produção material para a autêntica satisfação das necessidades humanas como um fim em si.

teórico de Marx que, ao analisar as relações entre produção e consumo, diz o seguinte:

Não só a produção é imediatamente consumo e o consumo, imediatamente produção; nem tampouco a produção é apenas meio para o consumo e consumo, finalidade para a produção e cada qual fornece a outro o seu objeto: a produção o objeto externo do consumo, o consumo o objeto representado da produção; cada um deles não apenas é imediatamente o outro, nem tampouco apenas o medeia, mas cada qual cria o outro à medida que se realiza (MARX, 2011, p. 48).

Segundo entendemos, apoiados no gesto teórico de Marx, os conceitos de alienação e fetichismo fazem parte de um todo; um não existe sem o outro, pois um pressupõe o outro. Assim, de certa forma, um é o outro; todavia, não de forma imediata, mas mediada, ou seja, um é mediação do outro, mas uma mediação que só pode pôr-se como tal na medida em que cria o outro. De tal modo, poderíamos dizer, de forma análoga ao que faz Marx em relação à questão da produção e do consumo, que alienação e fetichismo formam uma unidade diferenciada, já que “cada um deles [alienação e fetichismo] não é apenas imediatamente o outro, nem tampouco apenas o medeia, mas cada qual cria o outro à medida em que se realiza”.

Considerando as questões acima, desenvolveremos essa dissertação em três capítulos, buscando evidenciar a emergência e o desenvolvimento da crítica da alienação, procurando sinalizar o seu papel dentro da produção teórica de Marx.

No primeiro capítulo desta dissertação, vamos tematizar a estrutura da crítica da alienação religiosa, tal como foi elaborada por Feuerbach, e, em seguida, analisar a forma análoga com que Marx a utilizou para fazer a crítica às formas de ser alienadas da sociedade moderna – tais como o Estado e a sociedade civil burguesa, os direitos humanos, o homem cindido, o dinheiro etc; bem como ao caráter especulativo da filosofia do direito de Hegel. Feuerbach transformou a crítica a teologia em antropologia; segundo ele, Deus é a manifestação alienada dos atributos genéricos (infinitude, bondade, amor, justiça, sabedoria etc.) do homem. Dessa maneira, quanto mais qualidade se designar a Deus, em igual proporção, o ser humano é empobrecido. Assim, o criador está subordinado ou até mesmo dominado pela criatura. Na concepção marxiana, a crítica da religião pode ser estendida ao Estado moderno; assim como no céu dos cristãos todos os homens são livres e iguais, são de igual modo, porém de forma abstrata, nas estâncias jurídicas e políticas do Estado moderno, no âmbito dos direitos humanos, da democracia, da cidadania e da vida genérica do homem. Porém, no âmbito concreto da sociedade civil, esfera da guerra de todos contra todos, os homens não são

livres, são desiguais e separados da vida comunitária e social. Marx, como veremos, embora reconheça o potencial teórico da filosofia hegeliana manifesta da figura do mundo invertido, bem como do seu caráter descritivo da sociedade política moderna, a critica, por considerar essa filosofia um pensamento abstrato e extravagante que não leva em conta a dimensão concreta do homem sensível.

No segundo capítulo, abordaremos a forma como Marx apreendeu os pressupostos materiais e econômicos da sociedade capitalista (divisão do trabalho, trabalho assalariado, trabalho abstrato, mercadoria, propriedade privada, capital etc.) a partir do encontro com o pensamento da economia política, pensado em analogia com a crítica feuerbachiana da religião. Igualmente, Marx explicitou os fundamentos do próprio homem, através da sua relação ativa e consciente com a natureza, mediado pelo trabalho. Porém, na sociedade capitalista, o fundamento da condição humana – o trabalho vivo – aparece em sua forma alienada ou estranhada como elemento de sua desefetivação. No entanto, ideologicamente, a estrutura material econômica da sociedade capitalista se manifesta na forma do aparecer enganador que constitui a figura teórica do mundo invertido. Todavia, é nesse mesmo contexto contraditório, opressor e explorador da natureza e do trabalho vivo, que a classe trabalhadora poderá buscar as possibilidades reais para superar as relações de produção concernentes à sociedade capitalista e marcada pelo caráter fetichista, na forma da emancipação humana.

No terceiro capítulo, vamos continuar nos apropriando, porém em níveis mais profundos, das formas alienadas ou estranhadas do ser humano ao ser subsumido ao sistema da propriedade privada capitalista. Contudo, conforme indicaremos, é neste sistema contraditório que o homem poderá encontrar a possibilidade concreta de sua superação revolucionária. Este processo de libertação do homem, em face aos complexos alienados e fetichizados da sociedade capitalista, tem como horizonte de possibilidade o comunismo, constituído de forma processual em seus diferentes momentos. Igualmente, pretendemos demonstrar, mesmo que de forma sintética, a evolução processual do pensamento marxiano que vincula a crítica da alienação articulada com a crítica da economia política até a formulação da teoria do fetichismo da mercadoria, elaborado na primeira sessão do livro I de *O capital*. O fetichismo que corresponde ao aparecer enganador dos fundamentos do real, se manifesta na figura teórica do mundo invertido.

Para tanto, no curso desta investigação, nos demos conta que o fenômeno do

fetichismo não se realiza apenas na circulação de mercadorias, mas em todas as instâncias fundamentais da sociedade burguesa, dado seu caráter de *aparecer enganador*. De tal forma, podemos nos remeter ao caráter fetichista do Estado, da propriedade privada, do dinheiro, da economia política, da filosofia da ordem etc. Desse modo, constatamos que, embora Marx formule inicialmente de forma explícita a noção de fetichismo na sessão sobre a mercadoria no livro I d’*O capital*, em toda a sua investigação anterior já estava implícita a concepção de fetichismo. Assim, nosso objetivo é analisar especificamente o caráter fetichista da mercadoria para compreender a essência do fenômeno do fetichismo e demonstrar que as categorias marxianas analisadas nessa dissertação pressupõem, de forma explícita ou implícita, a crítica ao fetichismo.

Por fim, em todos os momentos, procuraremos dialogar com as possibilidades emancipatórias/revolucionárias que uma tal análise torna tematizáveis e a partir das quais acreditamos visualizar horizontes e possibilidades reais de engajamento.

Neste sentido, a crítica marxiana aos complexos de alienação bem como o seu caráter ideológico fetichista intenta, além de fazer um diagnóstico do capital, reivindicar a necessidade de sua superação revolucionária. Contudo, a ideia da “transcendência da autoalienação do trabalho” e, por extensão, de suas formas fetichizadas, balizadas na práxis radical, não sinalizam para a equalização da noite para o dia dos problemas estruturais do capital descritos por Marx. De nenhum modo a teoria marxiana do fetichismo e da alienação se pretendem constituir como uma receita para “soluções messiânicas”. O fato é que, em nossa época histórica, torna-se fundamental atacar os problemas cotidianos que assolam o mundo inteiro, que se põem direta ou indiretamente relacionados com “transcendência da autoalienação do trabalho”. Pois, desse modo, seguindo a concepção teórica metodológica marxiana, o seu marco teórico categorial embricado na compreensão da produção material da riqueza social concernente ao princípio do capital generalizado na sociedade burguesa, é um sistema em aberto. Pois a lógica das categorias não pode encerrar o movimento do objeto real. Desse modo, as categorias devem ser atualizadas ou revisadas permanentemente, pois sua função social pode variar em conformidade com sua subsunção às circunstâncias contingenciais, imanentes a cada fase do modo de produção capitalista.

## 2 DA CRÍTICA À ALIENAÇÃO RELIGIOSA A CRÍTICA À ALIENAÇÃO POLÍTICA

Neste capítulo, inicialmente, apresentaremos algumas ideias fundamentais relativas a crítica à alienação<sup>2</sup> religiosa, tais como foram desenvolvidas por Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), em sua obra intitulada *A essência do cristianismo*. Em seguida, buscaremos identificar a forma análoga com que Marx utilizou da estrutura da alienação religiosa para fazer a crítica aos fundamentos jurídicos, políticos, econômicos, sociais e antropológicos da sociedade capitalista. Para tanto, antes de nos debruçarmos de forma sistemática nesta crítica, vamos analisar o arranjo teórico conceitual concernente a alguns momentos importantes na trajetória formativa do jovem Marx, manifestado nos textos intitulados *Para a Questão Judaica e Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*.

Em síntese, nestes textos, Marx faz um exame crítico sobre o tema da emancipação política e emancipação humana da sociedade moderna, bem como, da sua expressão teórica na Filosofia do Direito de Hegel. Estas duas incursões, no percurso intelectual de Marx, foram decisivas para identificar nas relações da sociedade burguesa, tais como o Estado, os direitos humanos e o dinheiro, uma estrutura semelhante à religião, ou um “aroma religioso”; e, simultaneamente, superar alguns elementos do materialismo contemplativo de Feuerbach, bem como a filosofia especulativa hegeliana.

### 2.1 Os significados da crítica à religião em Feuerbach

Esta investigação inicia com a crítica à alienação religiosa, tal como foi

<sup>2</sup> Nos últimos anos as edições da obra de Marx no Brasil têm apresentado uma novidade na tradução de dois conceitos chaves de sua produção teórica, ou seja, têm traduzido *Entäußerung* por alienação e *Entfremdung* por estranhamento. No que se refere a tradução desses conceitos é preciso sinalizar que já é um grande avanço estabelecer a distinção entre *Entäußerung* e *Entfremdung*, já que alguns anos atrás as traduções não estabeleciam a distinção entre esses conceitos e os traduziam simplesmente por alienação. Todavia, compreendemos que essa tradução não é a mais adequada, já que traz confusão a um conceito que já estava consolidado, isto é, ao traduzir *Entäußerung* por alienação deveríamos compreender a alienação não como algo negativo, como desumanização, mas como algo inerente à atividade objetiva dos homens em que eles externam suas potências em contato com o mundo e com os outros homens. Já por *Entfremdung* deveríamos compreender a atividade humana em sua negatividade, como algo que se descola dos indivíduos e se volta contra ele. Deste modo, compreendemos ser mais adequado traduzir *Entäußerung* por exteriorização e *Entfremdung* por alienação ou estranhamento, pois, como diz Mészáros, “quando a ênfase recai sobre a ‘exteriorização’ ou ‘objetivação’, Marx usa o termo *Entäußerung* (...), ao passo que *Entfremdung* é usado quando a intenção do autor é ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, de modo que ele frustra seu próprio propósito” (Mészáros, 2006, p.19-20). Portanto, toda vez em que utilizarmos os termos alienação e estranhamento estaremos nos remetendo a *Entfremdung* e quando utilizarmos exteriorização estaremos nos remetendo a *Entäußerung*.

elaborado por Feuerbach em *A Essência do Cristianismo*, obra publicada em 1841 na Alemanha. Feuerbach desloca a interpretação sobre os fatos e ideias que estavam apoiadas na religião e em princípios abstratos do idealismo alemão para as explicações fundadas em critérios sensíveis experimentados no cotidiano da vida. Desse modo, o estatuto da crítica da teologia se transformou em antropologia. Isto é, o conhecimento sobre Deus passa a ser a explicitação das potencialidades humanas genéricas objetivadas. Assim, na teoria de Feuerbach, o homem reencontra-se consigo mesmo no bojo da crítica religiosa, passando a ser o demiurgo da sua própria história, em detrimento de um ser fadado a seguir os preceitos divinos traçados a priori na história.

Desta forma, mesmo a despeito do propósito explicitado pelo autor, a crítica religiosa feuerbachiana desempenhou importante função social no contexto ideopolítico da Alemanha, sobretudo na década de 40, do século XIX. Na anacrônica Alemanha da época<sup>3</sup>, ainda imperava a herança de concepções da estrutura feudal, cuja justificação ideológica estava assentada na religião cristã. Sua conformação sociopolítica estava fundada na onipotência da vontade divina, a qual não era passível de ser transformada. No entanto, a filosofia de Feuerbach, ao se propor em desmistificar os dogmas religiosos, postula por extensão, o questionamento da estrutura social vigente. Desse modo, o homem, ao desembaraçar-se dos imperativos teológicos, reivindica para si enquanto livre agente, a possibilidade de reinventar a si e a sociedade na imanência do tempo de um mundo desencantado, o qual é a medida do seu próprio esclarecimento (SCHÜTZ, 2001, p. 19-21).

Em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach afirma que a diferença substancial entre o homem em relação ao animal, reside no fato de que o homem possui a religião. Diferente do animal que, em conformidade com as características específicas de seu

<sup>3</sup> Na primeira metade do século XIX, à situação do país, que viu nascer Marx e Feuerbach, foi caracterizada mediante à expressão miséria alemã. “Não se tratava apenas da penúria material da massa da população: tratava-se, antes, da situação sociopolítica alemã. É verdade que na entrada do século 19, enquanto a Inglaterra tornava-se a ‘oficina do mundo’, desenvolvendo a sua indústria moderna, e na França já se instalava a manufatura, a Alemanha continuava um país essencialmente rural, com três quartos dos seus 23 milhões de habitantes vivendo no campo, numa economia de base inteiramente agrária. Todavia, o mais importante dado da miséria alemã era o atraso das suas instituições sociopolíticas. (...) a Alemanha se articulou numa confederação de 39 Estados, formalmente soberanos, a Confederação Germânica, sob a clara dominação da Prússia. (...) Realmente, na terceira década do século 19, a Confederação Germânica não se apresentava como um Estado nacional unificado, constitucional e moderno: era um conjunto de quase quatro dezenas de Estados, com um sistema de representações políticas diversificados e restritivos, inexistência de laicização de fato, burocracia de raiz feudal e uma inequívoca dominação da nobreza fundiária. Nessa enorme distância política-institucional que separava a Alemanha da Inglaterra e França, residia o essencial da miséria alemã” (NETTO, 2009, p. 10-12).

aparelho perceptível, possui o sentimento de existência individual, discernimento e juízo sensorial sobre os objetos que o afetam, o indivíduo dispõe da consciência no sentido rigoroso. A consciência humana, tomada no sentido rigoroso, ocorre porque o homem tem como objeto, não apenas a sua própria individualidade, mas o seu gênero, sendo, portanto, autoconsciente. O ser genérico é o ente que, na sua particularidade, traz a universalidade do gênero humano. A consciência, além de ser o fundamento antropológico da religião, é igualmente o elemento que está na base da ciência. O saber científico é a possibilidade do ser humano aprender a unidade do ser em meio à multiplicidade dos fenômenos.

O animal tem a vida simples, isto é, uma relação de identidade entre a dimensão interior e exterior da vida; já o homem possui a vida exterior diferente da interior. Em função de sua disposição natural determinada pelo instinto, o animal não consegue exercer as suas atividades genéricas de segunda ordem sem um referencial externo que estimule os sentidos. O homem, por ter subjetivamente a dimensão essencial da vida, pode exercitar suas potencialidades genéricas relacionadas ao pensar e o falar, sem necessidade de outro objeto externo. Assim, “o homem é para si ao mesmo tempo eu e tu” (FEUERBACH, 2007, p. 36).

Segundo Feuerbach “A essência do homem em contraste com a do animal, não é apenas o fundamento, mas também o objeto da religião” (Idem). Ou seja, a consciência genérica foi o que possibilitou o homem constituir, no curso da história, a religião, embora simultaneamente, não reconheça nela a sua essência objetivada. A religião é formada pela consciência universal e infinita. Por isso, ao animal, que não possui a religião, não pode lhe ser atribuída a consciência, mas a determinação limitada do instinto, pois: “um ser realmente finito não possui a mínima ideia, e muito menos consciência, do que seja um ser infinito, porque a limitação do ser é também a limitação da consciência” (Idem). Já no que se refere ao estatuto antropológico da religião, ela é considerada a manifestação da consciência que, ao buscar abarcar a infinitude do mundo, acaba por demonstrar sua própria infinitude. Ou, dito de outro modo, a infinitude de Deus expressa a infinitude da consciência do gênero humano.

Então, o que caracteriza o gênero do homem quando este pensa ter a consciência do infinito? A realidade humana é constituída pela razão, pela vontade e pelo coração. “A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor” (Idem). Estes poderes verdadeiros e perfeitos, que

constituem a unidade da trindade do homem, compõe a própria finalidade de sua vida. “Conhecemos para conhecer, amamos para amar, queremos para querer, para sermos livres” (Idem). Eles não são meros atributos do sujeito, mas constituem a própria essência humana enquanto tal, isto é, o seu Deus interior.

O homem toma consciência da sua essência genérica mediante a relação que estabelece com os objetos, sejam eles sensoriais ou espirituais. Mesmo os objetos que ficam mais distantes da visão: o sol, a lua e as estrelas, despertam nele o “conheça-te a ti mesmo”. Um exemplo deste fato é o caso dos pensadores gregos que formulavam suas teorias sobre o cosmo, a polis e sobre si próprios, balizados pela admiração e contemplação da *physis*.

Assim, mediante o exercício das suas capacidades essenciais que se processam na relação com os objetos que os correspondem, o homem, enquanto ser supremo, contempla em si mesmo, seu Deus interior. Por isso, o poder do objeto do pensar, do querer e do sentir, manifesta o próprio poder da razão, da vontade e do sentimento, respectivamente. Ao apreciarmos uma bela música, despertamos para a beleza do sentimento que está presente potencialmente em nós. Igualmente, quando o homem, por força da moral, abandona um costume ou domina as paixões, reconhece o triunfo da vontade sobre si. “Portanto, se pensas o infinito, pensas e confirmas a infinitude da faculdade de pensar; se sentes o infinito, sentes e confirmas a infinitude da faculdade de sentir” (FEUERBACH, 2007, p. 41).

Desta forma, o indivíduo comparado ao gênero humano perfeito e infinito é um ser limitado e finito<sup>4</sup>. Da mesma maneira, aprende-se o caráter divino do sentimento quando ele é dirigido a Deus. “Se, p. ex., é o sentimento o órgão essencial da religião, então nada mais expressa a essência de Deus, a não ser a essência do sentimento” (Idem).

O sentimento<sup>5</sup> é a essência subjetiva e objetiva da religião. Ou seja, o sentimento

---

<sup>4</sup> É na consciência da contradição insolúvel da condição humana, isto é, entre a finitude do indivíduo e a infinitude do gênero humano, que cada pessoa tem a possibilidade de atingir a autonomia enquanto sujeito autossuficiente, portanto, emancipado, que trata a si e aos outros como um fim em si mesmo.

<sup>5</sup> “O sentimento de dependência é a base da religião, mas o objeto primitivo desse sentimento é a natureza, logo é a natureza o primeiro objeto da religião” (FEUERBACH, 1989, p. 29). Observa-se que nesta obra, Feuerbach fundamenta a religião não apenas no homem (Antropologia), mas também, na natureza (Fisiologia). O sentimento de dependência é o fundamento da religião, e o elemento correlato que o impulsiona é o medo. A explicação do fenômeno religioso pelo medo é comprovada pela experiência dos diferentes povos no transcurso da história. Ao medo está associado o temor em relação aos fenômenos naturais externos ao homem, tais como, rios e mares revoltosos, o fogo, a tempestade, o trovão, e outros; e os fenômenos internos, doenças, medo da fome, da morte, do mal

está na origem e na contemplação de si, mediante o exercício da prática religiosa, efetivada na relação com os objetos religiosos. Contudo, o objeto da religião – Deus – é apenas um exemplo que caracteriza o caráter divino do sentimento humano, pois apenas o divino pode reconhecer o divino. O valor do objeto, com o qual o homem se defronta, só tem importância na medida em que tocar a natureza do sentimento. “O sentimento é, pois, sacralizado meramente por ser sentimento; o motivo da sua religiosidade é a sua natureza, é inerente a ele próprio” (FEUERBACH, 2007, p. 42).

---

estar e outros. Alguns destes, mesmo doenças, febres, pestes, incêndios e deuses maléficos, eram prestados adoração, pois não cabe ao homem dominar essas forças. Mas Feuerbach adverte que: “o medo não é a explicação completa e suficiente para a religião, não somente pelo motivo alegado por alguns, de que o medo é um sentimento passageiro, porque o objeto do medo permanece pelo menos na imaginação, sendo até mesmo a principal característica do medo, o fato de ele se estender para além do presente, o fato de ele temer males possíveis e futuros, mas também, porque ao medo segue-se um sentimento oposto, uma vez que o perigo passou, e esse sentimento contrário ao do medo se prende ao mesmo objeto, bastando um pouco de atenção e reflexão para se perceber. Esse sentimento é o da libertação do perigo, do medo e da angústia, é o sentimento do arrebatamento, da alegria, do amor e da gratidão. Os fenômenos naturais causadores do medo e do terror, são, na maioria das vezes, os mais benignos em suas consequências. O deus que destrói árvores, animais e homens, através de seu raio, é o mesmo que reaviva os campos e prados através de sua chuva. De onde vem o mal, daí vem também o bem; de onde vem o medo, daí também a alegria” (FEUERBACH, 1989, p. 33). Contudo, o que unifica a base da experiência religiosa é o sentimento de dependência. Ele atua justamente na contradição aporética fundamental da condição humana, a saber, um ser cujo objetivo essencial é viver, mas que tenha consciência que mais cedo ou mais tarde vai desaparecer da face da terra. Desse modo, o sentimento de finitude e de dependência são correlatos. Se o homem fosse imortal não existiria religião. Contudo, Feuerbach, adverte que “a religião é essencial ou inata ao homem; não a religião no sentido da teologia, ou do deísmo, da própria crença em deus, mas a religião enquanto nada mais expressa que o sentimento de finitude e de dependência da natureza por parte do homem” (FEUERBACH, 1989, p. 37). Desse modo, Feuerbach faz uma distinção, entre religião e deísmo ou teologia, isto é, na crença em um ser a cima da natureza e do homem. Foi a teologia que arrancou o homem de suas conexões sensíveis com o mundo, fazendo dele um ser vaidoso e isolado. Em sua obra intitulada *Preleções Sobre a Essência da Religião*, Feuerbach resgata as teses principais que desenvolveu em *A Essência da Religião* (publicada em 1945) em que fez a crítica também ao Deus físico. Assim, se aproximou das religiões naturais, não para defendê-las em si mesmas, pois estão emersas de fantasias e superstições religiosas, mas para resgatar a natureza e o homem enquanto tal de sua concepção divinizada. Contudo, Feuerbach não pretende com isso, como lhe foi objetado, subjetivar Deus no homem, pois pondera que o amor despendido entre os homens não está imune à constatação de seus defeitos e falhas. Igualmente não pretende endeusar a natureza, pois embora ela seja a fonte inexorável da vida humana, não é provida de razão, vontade e coração, atributos que o homem contempla em si, na relação com a natureza. Após fazer essas distinções, Feuerbach confessa ser um ateu religioso nos seguintes termos: “religião não é originariamente algo à parte, distinto da essência humana. Somente depois, em seu desenvolvimento posterior, torna-se algo à parte, apresenta-se com pretensões especiais. Saio em combate somente contra essa religião arrogante, soberba, espiritual e que exatamente por isso tem por representante, uma classe oficial especial. Eu mesmo, não obstante ateu, confesso-me francamente pela religião no sentido indicado, pela religião da natureza. Odeio o idealismo que arranca o homem à natureza; não me envergonho de depender da natureza, confesso abertamente que as influências da natureza não só afetam minha superfície, minha pele, meu corpo, mas também meu âmago, meu íntimo, que o ar que respiro em bom tempo atua beneficentemente não somente sobre meu pulmão, mas também sobre minha cabeça, a luz do sol não só ilumina meus olhos, mas também meu espírito e meu coração. E não creio, como o cristão, estar esta dependência em contradição com minha essência e por isso não espero também nenhuma redenção, nenhuma libertação desta contradição. Igualmente sei que sou um ser finito, mortal, que um dia não mais existirei. Mas julgo isso perfeitamente natural e por isso sinto-me inteiramente conciliado com esta ideia” (FEUERBACH, 1989, p. 38).

Do mesmo modo que o sentimento, outras forças, capacidades e atividades humanas estão na base da essência dos fenômenos religiosos. Deus é a objetivação das qualidades humanas em sua pureza ilimitada e livre. Este fato caracteriza o estranhamento religioso, pois, o homem atribui a existência dessas qualidades a uma entidade imaginária transcendente, e não mais se reconhece no objeto de seu engenho. Assim, Feuerbach transforma a crítica da teologia em antropologia. Isto é, Deus é a manifestação invertida das potencialidades humanas genéricas ocultadas.

A diferença da consciência em relação aos objetos sensoriais e espirituais está no fato de que, em relação aos primeiros, a consciência do homem – autoconsciência – é facilmente discernível em relação à consciência dos objetos, enquanto que em relação ao segundo, a consciência de ambos (homem e objetos religiosos) coincide. Isso ocorre porque os objetos sensoriais estão situados fora do homem, enquanto os religiosos estão radicados no interior dele mesmo. O objeto sensorial afeta o homem, independente da intenção e do juízo a seu respeito, enquanto os objetos espirituais precisam de um exame acurado para distinguir o divino do não divino. Não obstante, ambas as modalidades de objetos expressam a essência humana objetivada.

Através do conhecimento do homem tem-se o acesso ao conhecimento de Deus; e mediante a apreensão do conhecimento de Deus desvela-se que foi o homem o seu artífice. O fenômeno sociológico da religião é a expressão dos mais profundos segredos humanos sublimados. Desse modo, a religião, quando submetida à crítica, se coloca como a consciência primeira, embora indireta, do autoconhecer-se do homem. Por isso, a religião antecede a filosofia, pois primeiramente o homem tende a transferir o conhecimento para fora de si próprio, antes de reconhecê-lo dentro dele. Assim, a religião é associada à fase infantil da humanidade, pois a criança é o ser que tem o seu ser fora dele. A criança toma o seu eu como extensão do corpo materno. Do mesmo modo ocorre com o progresso sócio-histórico das religiões, onde, o que anteriormente era tomado por uma religião primitiva, como algo objetivo e sagrado, posteriormente, é tido por outra religião como algo subjetivo e humano. Deus, considerado em seus atributos morais e espirituais, nada mais é que a essência divina objetivada<sup>6</sup> do homem.

---

<sup>6</sup> “Em *A Essência do Cristianismo*, Deus foi meu objeto de estudo somente como ser moral, por isso não pude dar nessa obra uma imagem completa de meus pontos de vista e de minha doutrina. A outra metade de Deus que faltou, tive então de tratar numa outra obra, mas só poderia tratá-la, prática e objetivamente, numa obra onde fosse tratada a religião natural, que tem por objeto somente o Deus físico. Uma vez que mostrei em *A Essência do Cristianismo*, que Deus considerado segundo seus atributos morais e espirituais, portanto, como um ser moral, nada mais é que a essência espiritual do homem divinizada e objetivada e que a teologia, na verdade, em seu último fundamento e em seu

A contraposição entre o divino e o humano é uma oposição ilusória que recobre a oposição essencial entre o homem e o seu gênero. A essência da religião, pelo menos a religião cristã analisada nesta obra – *A Essência do Cristianismo* – é a manifestação sensível das qualidades genéricas da humanidade, abstraídas das limitações das individualidades concretas.

No que se refere às qualidades de Deus, como sabedoria, bondade, justiça, amor, e outras, estas não passam de predicados humanos estranhados. Feuerbach não opera a distinção entre existência e essência, sujeito e predicado, afirmando que nenhum ser, seja a hipotética figura de Deus ou os sujeitos, em geral, sem qualidades, são seres sem objetividade, nulos, portanto, não ser. A ausência da designação de atributos e o não conhecimento sobre Deus são sinônimos e correspondem ao desencantamento da vida moderna.

Se, por um lado, o homem toma como verdades absolutas a experiência estética, o sentimento religioso e a consciência moral, por outro lado, a incognoscibilidade de Deus, resulta do perder-se do homem no mundo como aparente ser finito, revelando ainda um caráter religioso em sua postura. Com efeito, diferente de uma mera opinião subjetiva, o conhecimento da ideia absoluta de Deus está radicada no critério do gênero. Ou seja, o homem é o fundamento de Deus, e o gênero é a lei geral que possibilita o conhecimento sobre o homem e por extensão do próprio Deus. Assim, para Feuerbach:

Deus é então a essência do homem contemplada como a mais elevada verdade; mas, Deus ou, o que significa o mesmo, a religião é tão diversa quão diversa for a qualidade na qual o homem concebe esta sua essência, na qual ele a contempla como essência suprema (FEUERBACH, 2007, p. 50).

O desenvolvimento da religião corresponde historicamente ao desenvolvimento da cultura humana. “Tudo que, num período posterior ou num povo culto é atribuído à natureza ou à razão é, num período anterior e num povo ainda inculto, atribuído a Deus” (FEUERBACH, 2007, p. 60). As construções dos templos

---

resultado final é apenas antropologia; agora mostro em *A Essência da religião*, que o Deus físico ou o Deus considerado apenas como a causa da natureza, das estrelas, das árvores, das pedras, dos animais e dos homens enquanto seres físicos e naturais, nada mais significa que a essência divinizada e personificada da natureza, que então o segredo da teologia física é somente a física ou a fisiologia, mas fisiologia não no sentido restrito que tem atualmente e sim em seu sentido antigo e universal, quando então significava a ciência natural em geral. Por isso, se antes resumi minha doutrina na sentença: a teologia é antropologia, devo agora acrescentar: e fisiologia” (FEUERBACH, 1989, p. 26-27).

religiosos estão associadas ao valor que o homem designa as belas concepções arquitetônicas. Os artistas gregos depositavam nas estátuas de seus deuses o que julgavam como as melhores qualidades humanas, tais como, “dignidade”, “serenidade”, “magnanimidade”, “tranquilidade”, e outras. Zeus era o deus mais forte, porque a força física era concebida como um atributo divino. Especialmente para os medievais, o fundamento do conhecimento era a fé em Deus, e as verdades eram reveladas pelos textos sagrados. Assim, tudo que a filosofia e a teologia consideravam, até então como Deus, era uma propriedade divina do homem; e tudo o que não era considerado como Deus, este o era. Por isso, diferente do ateu vulgar para o qual os predicados de Deus são desprovidos de sentido, ser ateu, no modo de pensar feuerbachiano, é reconhecer em Deus as potencialidades humanas projetadas e cultivadas aqui e agora no dia a dia da existência.

O conceito de Deus é derivado dos predicados do homem. O caráter divino das qualidades não deriva do fato de Deus as possuir, mas Deus as possui pelo fato de elas serem “divinas”. Desse modo, o sujeito (Deus) é o polo determinado da relação, e o predicado (homem) é o polo determinante. Este existe sem aquele, mas o contrário não é possível acontecer. Ou seja, no limite da reflexão filosófica, Feuerbach atribui uma relação de identidade entre a essência de Deus e a essência humana.

Contudo, o homem por pensar ter a existência finita e, por conseguinte, a capacidade limitada de conhecer Deus, imagina saber apenas algumas de suas determinações, e o restante julga reconhecer futuramente, no mundo suprassensível. Assim, na religião concebida aqui enquanto teologia, o homem projetou, de forma estranhada, na onipotência da vontade divina, sua essência genérica, a qual se perdeu e não se reconhece mais enquanto tal. Quanto mais valor o homem atribui a Deus, em igual proporção, mais pobre fica. Desse modo, o criador está subordinado à criatura. Feuerbach exemplifica isso ao fazer alusão às figuras religiosos tradicionais dos monges e das freiras. Os monges reprimem a energia sexual ao fazerem voto de castidade a Deus, em compensação fizeram da Virgem Maria o modelo ideal da mulher perfeita. Já a freira “casa-se” com o próprio Deus. “Quanto mais o sensorial é negado tanto mais sensorial é o Deus ao qual o sensorial é crucificado” (FEUERBACH, 2007, p. 56). Neste sentido, o homem delega a Deus o que não reconhece como sendo seu.

Feuerbach explicita, em sua obra, o fundamento humano da religião, em particular da religião cristã. Por isso, examina o conteúdo genuinamente religioso, a fim

de evidenciar seu conteúdo/fundamento antropológico. Em seguida busca também contrapô-lo, por um lado, à doutrina teológica cristã, e, por outro, ao caráter especulativo da filosofia idealista. De certo modo, Feuerbach equipara religião e filosofia e as submete à mesma estrutura crítica. Diferentemente do que afirma Hegel, nem a religião, nem a filosofia contém apenas imagens fantásticas e afetivas de pensamentos abstratos, mas antes, ambas estão fundadas nos sentidos. Isto é, constituída pela unidade entre a dimensão racional e emocional, ou a material e espiritual do homem real e total. Portanto, para Feuerbach, a religião não deve ser tomada apenas como negação das potencialidades do homem, mas igualmente como portadora de suas qualidades humanas enquanto tais. Ela é negativa apenas no que diz respeito ao sentido teológico, onde a essência humana, tomada de forma fantástica e ilusória, é projetada em Deus (SCHÜTZ, 2001, p. 18).

Então, Feuerbach, em seu empreendimento teórico, ao elucidar as determinações fundamentais que constituem o fenômeno religioso, pretende mostrar que Deus<sup>7</sup> é a projeção estranhada da essência genérica objetivada do homem. Ou seja, no linear do desenvolvimento histórico, o homem criou Deus, o qual se despreendeu do seu criador, ganhou vida própria, passando a ser concebido como o centro da criação e da organização de tudo o que existe no cosmo. Desse modo, o criador não reconhece as suas potencialidades coaguladas no produto de sua criação imaginária, passando a ser subordinado a sua criatura. Contudo, o esclarecimento do estranhamento religioso pela reflexão filosófica ocorre e se equaliza nos limites da consciência. Ademais, aos predicados humanos é designada uma existência natural e imutável, independente das circunstâncias sócio-históricas, por meio das quais foram influenciadas em seu desenvolvimento. Desse modo, o gênero humano (a espécie) é tido como algo que transcende o indivíduo, algo como um delineamento bastante estático, sobre o qual o

---

<sup>7</sup> “Interessa-me acima de tudo, e sempre me interessou, iluminar a obscura essência da religião com a luz da razão, para que finalmente os homens parem de ser explorados, para que deixem de ser joguetes de todos aqueles poderes inimigos da humanidade que, como sempre, servem-se, até hoje, da nebulosidade da religião para a opressão do homem. Minha intenção era mostrar que, os poderes diante dos quais o homem se curva e os quais teme na religião, diante dos quais ele não se intimida nem mesmo de praticar sangrentos sacrifícios humanos a fim de aplacá-los, são apenas criações de sua própria afetividade servil e medrosa, assim como de sua razão ignorante e inculta; mostrar que o ente diante do qual o homem se coloca na religião e na teologia, como um ser distinto dele próprio, é sua própria essência, para que o homem, uma vez que é sempre dominado, inconscientemente, só por sua própria essência, faça no futuro, conscientemente, de sua própria essência, isto é, da essência humana, a lei e o fundamento, a meta e o critério de sua moral e de sua política” (FEUERBACH, 1989, p. 28) Nota-se que nesta obra escrita em 1851, diferente de *A Essência do Cristianismo* de 1841, aparecem as preocupações de Feuerbach com a temática da política. Não se tem notícia se Marx conhecia esta obra. Talvez Feuerbach foi influenciado por Marx.

indivíduo parece não ter influência histórica alguma.

## 2.2 Emancipação política e emancipação humana

Para compreendermos o impacto que as formulações de Feuerbach causaram à época<sup>8</sup> precisamos nos apropriar do “*processo de apodrecimento do espírito absoluto*” (MARX e ENGELS, 2007, p. 37). Em linhas gerais, podemos afirmar que o sistema hegeliano hegemonizou os debates intelectuais na Alemanha até meados do século XIX, pois além do seu gigantismo sistemático, possibilitava, em seu interior, o desenvolvimento de pontos de vistas completamente distintos, como verificamos em seus herdeiros intelectuais que se dividiram em duas grandes correntes, a dos velhos hegelianos (ou hegelianos de direita), que se encontravam satisfeitos com as formulações de Hegel e procuravam desenvolvê-las na esperança de tudo compreender, “contanto que tivesse sido atribuída uma categoria lógica hegeliana” (MARX e ENGELS, 2007, p. 40), e a dos jovens hegelianos (ou hegelianos de esquerda), que acreditavam possível desenvolver o legado de Hegel ao criticar o seu sistema, conservando o método dialético, para daí extrair formulações radicais.

Entre as diversas formulações de Hegel, uma em especial causou grande impacto, a que reduzia a religião à filosofia, ou seja, a de que a religião apenas revelava, de forma simbólica, o conteúdo racional da filosofia<sup>9</sup>. Essa formulação foi duramente criticada por David Strauß, em seu livro *A vida de Jesus*, publicado em 1835-1836, e, em linhas gerais, a posição de Strauß marca o início da formação da esquerda hegeliana.

De acordo com Strauß, a filosofia hegeliana não podia resistir a três objeções: em primeiro lugar, como é possível reduzir os conteúdos da fé em conceitos sem deformá-los?; em segundo lugar, como é possível conciliar a ideia da pessoa de Cristo como mediação entre Deus e o mundo com a existência particular e individual de Cristo dos Evangélicos?; e, por fim, se Deus se realiza progressivamente no curso da história humana, então Cristo representaria apenas um momento dessa realização, sendo assim,

<sup>8</sup> “Só tendo vivido, em si mesmo, a força libertadora desse livro [*A essência do cristianismo*], é que se pode imaginá-la. O entusiasmo foi geral – e momentaneamente todos nós nos transformamos em ‘feuerbachianos’” (ENGELS, s/d, p. 177).

<sup>9</sup> Em seu *Curso sobre a filosofia da Religião* Hegel se expressa da seguinte maneira: “*La filosofía y la religión tienen un contenido, una finalidad y un interés comunes: la verdad eterna considerada en su objetividad, es decir, Dios, Dios solo y su explicación. Al explicar a religión, al desarrollar su contenido, la filosofía se explica a sí misma, del mismo modo que, al explicarse, explica la religión [...] Por eso la religión y la filosofía son una cosa sola; la filosofía es en sí misma un servicio divino [...] La filosofía es, por lo tanto, idéntica a la religión, y la única diferencia consiste en servir a Dios de manera distinta [...] Em su manera particular de servir a Dios radica la diferencia entre ambas*” (HEGEL *Apud* CORNU, p. 106).

como é possível a religião cristã possuir valor eterno e absoluto? (CORNU, 1963, p. 107)

As objeções acima formuladas suscitaram um debate em torno do hegelianismo que buscava demonstrar que, ao reduzir a religião à filosofia, Hegel abria as portas para o ateísmo. Desta forma, a posição de Strauß serviu em grande medida para impulsionar ainda mais<sup>10</sup> o desenvolvimento de uma tese que ficou bastante conhecida na esquerda hegeliana, a de que é preciso “distinguir o Hegel esotérico (que, por baixo dos panos, teria sido ateu e revolucionário) do Hegel exotérico (que teria sido dócil ao poder político da época)” (LUKÁCS, 2009, p. 124). A partir desse momento, quase todos os jovens intelectuais radicais que se consideravam herdeiros de Hegel procuraram criticar o sistema hegeliano como uma forma de alcançar o “verdadeiro Hegel”, o Hegel esotérico<sup>11</sup>.

Esse debate se estendeu até a entrada dos anos 1840, quando Feuerbach marca de forma muito firme sua posição acerca do sistema hegeliano. Diferentemente dos demais jovens hegelianos que procuravam evidenciar as acomodações do mestre devido a algumas insuficiências do seu sistema, e que, portanto, faziam a crítica *interna* ao sistema hegeliano, Feuerbach faz uma crítica *externa* ao sistema hegeliano, ou seja, procura demonstrar que os limites de Hegel deveriam ser buscados nos pressupostos dos quais partia a articulação do seu sistema e não em alguns aspectos isolados, assim, era

<sup>10</sup> A tese de que é preciso distinguir o Hegel esotérico do exotérico foi formulada pela primeira vez por Heinrich Heine por volta de 1830.

<sup>11</sup> Marx, desde cedo, ainda em sua tese de doutorado, tomou uma posição muito superior à dos demais jovens hegelianos sobre essa questão, pois não procurava distinguir o Hegel esotérico do exotérico, mas demonstrar que a origem das acomodações de Hegel devia ser buscada em seu próprio sistema como um todo e não apenas em suas partes. Assim, diz ele: “mesmo no que diz respeito a Hegel, é uma prova da ignorância de parte dos seus discípulos entenderem qualquer determinação do seu sistema como adaptação cômoda, numa palavra, *moralmente*. Esquecem que ainda não há muito tempo, como se pode demonstrar de forma evidente a partir de suas próprias obras, eles aderiram com entusiasmo a essas determinações unilaterais. (...) Lançam suspeitas sobre si mesmos e fazem crer que anteriormente não tomavam a coisa a sério. É o seu próprio passado que combatem julgando atacar Hegel. Mas esquecem, ao fazê-lo, que ele estava numa relação imediata e substancial com o seu sistema, ao passo que eles se encontram, relativamente a esse sistema, numa posição de reflexão. Que um filósofo cometa uma inconseqüência por comodismo, é compreensível; até pode ter consciência disso. Mas aquilo de que pode não ter consciência é que a possibilidade de uma tal adaptação aparente tem a sua origem mais profunda numa insuficiência ou numa compreensão insuficiente do princípio de que parte. Se tal acontecer a um filósofo, os seus discípulos devem explicar a partir da *consciência íntima e essencial desse filósofo* o que *nele* apresentava a *forma de uma consciência exotérica*. Desse modo, o que constitui um progresso da consciência é simultaneamente um progresso da ciência. Não se suspeita da consciência particular do filósofo; descobre-se a forma essencial dessa consciência, atribuir-se-lhe uma caracterização e um significado determinados e, desse modo, ela é ultrapassada” (MARX, 1972, p. 157-158). Todavia, é preciso salientar, nessa época Marx ainda não tinha uma resposta acerca das falhas do sistema hegeliano que permitiam sua acomodação, mas já tinha a compreensão de que era preciso criticar não um aspecto isolado do sistema, mas o sistema como tal.

preciso inverter Hegel e subordinar a ideia à realidade concreta, pois em Hegel, o que se encontrava de fato, era uma “teologia disfarçada de filosofia”. Ao tomar essa posição, Feuerbach se distingue dos demais hegelianos de esquerda e abre o caminho para o desenvolvimento de uma filosofia materialista.

Como pudemos observar no item 2.1, o materialismo feuerbachiano coloca o homem como o fundamento da história humana e a natureza como o pressuposto de toda a história. Assim, ele busca demonstrar que não há força alguma que se volte contra os homens que não possa ser explicada pela história dos homens e da natureza em geral, portanto, é preciso compreender como os homens realmente são e interagem uns com os outros e com a natureza, em vez de reduzi-los a um pensamento abstrato. Em linhas gerais, é possível afirmar que Feuerbach extrai uma doutrina social de sua crítica ao idealismo, o humanismo<sup>12</sup>, “a unidade do homem com o homem” como o fim supremo de toda filosofia.

A posição de Feuerbach acima aludida impactou fortemente a Marx, pois ela faz uma crítica da totalidade do sistema hegeliano, coloca o materialismo como princípio filosófico e estabelece uma fundamentação filosófica para o socialismo ao pôr “a unidade do homem com o homem” como princípio de superação do estranhamento<sup>13</sup>. Igualmente, Marx utiliza a estrutura da crítica à alienação religiosa de Feuerbach para demonstrar o caráter alienado das formas de ser da sociedade moderna, a saber: do Estado, da democracia política, dos direitos humanos, do homem cindido, do dinheiro, entre outros.

<sup>12</sup> “§ 58 – A verdade não existe no pensamento, no saber por si mesmo. A verdade é unicamente a totalidade da vida e da essência humanas. § 59 – O homem singular por si não possui em si a essência do homem nem enquanto ser moral, nem enquanto ser pensante. A essência do homem está contida apenas na comunidade, na unidade do homem com o homem – uma unidade que, porém, se funda apenas na realidade da distinção do eu e do tu. § 60 – A solidão é finitude e limitação, a comunidade é liberdade e infinidade. O homem para si é um homem (no sentido habitual); o homem com o homem – a unidade do eu e do tu – é Deus. [...] § 63 – A Trindade era o mistério supremo, o ponto central da filosofia e da religião absolutas. Mas o seu segredo, como se provou histórica e filosoficamente em *A Essência do Cristianismo*, é o segredo da vida comum e social – o segredo da necessidade do tu para o eu – a verdade de que nenhum ser, quer seja ou se chame homem ou Deus, espírito ou eu, é apenas por si mesmo um ser verdadeiro, perfeito e absoluto, e que só a ligação, a unidade de seres de idêntica essência constitui a verdade e a perfeição. O princípio supremo e último da filosofia é, pois, a unidade do homem com o homem. Todas as relações fundamentais – os princípios das diferentes ciências – são unicamente espécies e modos diferentes desta unidade” (FEUERBACH, 2008, p. 62-63).

<sup>13</sup> Em uma carta escrita a Feuerbach em agosto de 1844 Marx diz o seguinte: “*Su Filosofía del futuro y su Essencia de la fe son, desde luego, apesar de su volumen reducido, obras de mayor peso que toda literatura alemana actual junta. En estas obras há dado usted – no sé si deliberadamente – una fundamentación filosófica del socialismo, los comunistas han interpretado así estos trabajos desde el primer momento. El concebir la unidad del hombre con el hombre, basad em las diferencias reales entre ellos, y el bajar el concepto del género humano del cielo de le abstracción para situarlo em la tierra real, ¿qué es todo eso más que el concepto de la sociedade?*” (MARX, 1982, p. 679).

Em sua obra intitulada *Para a Questão Judaica*, escrita entre agosto e dezembro de 1843 e publicada em fevereiro de 1844 nos *Anais Franco-Alemães*, Marx, influenciado por Feuerbach, aborda o tema da alienação vinculado à questão da emancipação política e emancipação humana. Nesta obra, Marx tematiza a fundamentação das noções de emancipação política e emancipação humana mediante um debate com o jovem hegeliano de esquerda Bruno Bauer. A emancipação política, considerada emancipação limitada ou parcial, é determinada pela ideia abstrata de autonomia individual e da liberdade e igualdade formal, radicada na esfera da política. Tal concepção, efetivada historicamente pela Revolução Francesa de 1789, teve na filosofia hegeliana a descrição mais profunda, sistemática e completa dos princípios do Estado Moderno. Contudo, Marx aposta na emancipação humana – liberdade na sociedade – onde o indivíduo busca superar, no âmbito de sua atividade sensível, os complexos de estranhamento políticos e socioeconômicos, reivindicando viver no cotidiano da vida sua dimensão humana genérica.

O contexto do debate é a Alemanha da época (década de 1840), ainda não configurada como Estado-Nação, que tinha sua unidade jurídica e política subordinada ao poder burocrático cristão da monarquia prussiana. Portanto, um Estado constituído pela esfera pública não laica. Nesse contexto, os judeus tinham limitados direitos civis e aspiravam conquistar a liberdade e igualdade de direitos junto ao Estado político. No entanto, Bruno Bauer avalia como egoísta a posição dos judeus, pois na Alemanha nem os cristãos estão emancipados perante o Estado político. Então, conforme demonstrado por Marx, Bruno Bauer questiona:

Quando o judeu quer ser emancipado do Estado cristão, deve exigir que o Estado cristão abdique do seu preconceito religioso. Abdica ele, o judeu, do seu preconceito religioso? Tem ele, portanto, o direito de exigir a outrem essa renúncia à religião? (MARX, 2009, p. 40).

No enalço da tematização deste questionamento, Bauer afirma que em função de sua essência, o Estado cristão não tem condições de emancipar o judeu e, de igual modo, o judeu não pode ser emancipado politicamente no Estado cristão. Desse modo, para resolver esta contradição religiosa, Bauer afirma que só haveria emancipação política caso os cristãos, os judeus, e os homens em geral, abrissem mão da religião, uma vez que, em sua concepção, esta era considerada um obstáculo para que houvesse a efetivação da cidadania no interior da comunidade política. Assim, a análise de Bauer se encerra nos limites da crítica teológica, pois fez a crítica apenas à religião judaica, ao

Estado cristão, bem como a oposição entre ambos, mas não a estendeu para o Estado em si mesmo.

Marx se contrapõe à posição de Bauer ao dizer que a investigação não deve se ater apenas a quem deveria conceder a emancipação e a quem fosse por ela contemplado, mas principalmente sobre a natureza da emancipação política. Ele pretendia alcançar a emancipação política, porém coloca exigências que ultrapassam a sua possibilidade de realização e que vão ao encontro da emancipação humana. Bauer não examinara a relação entre a emancipação política e a emancipação humana, tratando-as como sinônimas. Contudo, essa é mais ampla do que aquela. Ademais, Marx não compactua com a posição de Bauer, para quem a abolição política da religião implica na eliminação em si da religião e de qualquer outra forma de estranhamento.

Marx encontrou nos Estados Unidos a relação do judeu e do homem religioso em geral com o mesmo, não como uma questão de cunho teológico, mas como um exemplo de emancipação política. Tem-se aí um paradigma de Estado laico, isto é, um Estado cuja constituição não impõe nenhuma crença religiosa ou a prática de algum culto específico como condição privilegiada para a promoção da participação política, assegurando a sua livre iniciativa no âmbito do direito privado. Desse modo, Marx mostrou que a existência da religião não se opõe a complementação do Estado, e que o Estado pode ser livre, sem que o homem o seja. Neste sentido Marx esclarece que:

(...) a religião já não passa por ser o fundamento, mas apenas o fenômeno da limitação mundana. Nós explicamos, portanto, o constrangimento religioso dos cidadãos de Estado livres a partir do seu constrangimento mundano. Nós não afirmamos que eles tenham de suprimir o seu constrangimento religioso para suprimirem as suas barreiras mundanas. Nós não transformamos as questões mundanas em [questões] religiosas. Depois de a história, durante bastante tempo, ter sido resolvida em superstição, nós resolvemos a superstição em história. A questão da relação da emancipação política com a religião torna-se para nós a questão da relação da emancipação política com a emancipação humana. Nós criticamos as fraquezas religiosas do Estado político criticando o Estado político – abstraindo das fraquezas religiosas – na sua construção mundana. Nós humanizamos a contradição do Estado com uma religião determinada (por ventura, com o judaísmo) na contradição do Estado com elementos mundanos determinados, [humanizamos] a contradição do Estado com a religião em geral na contradição do Estado com os seus pressupostos em geral (MARX, 2009, p. 47).

Dessa maneira, constata-se que Marx converte a abordagem das questões

religiosas em questões seculares<sup>14</sup>. Procede assim ao afirmar que a contradição existente entre o Estado e a religião é a mesma que se processa entre o homem e o Estado político. Dessa forma, o homem pode ser livre politicamente junto ao Estado, independente de cultuar esta ou aquela religião, porém continua submetido aos seus grilhões no âmbito da sociedade civil. Assim como Jesus Cristo é o mediador entre a queda do homem e a sua redenção ante ao pecado original, o Estado político acabado, mesmo que de forma desviada, é o mediador entre o homem e a sua liberdade abstrata.

Do mesmo modo que em Feuerbach o fenômeno da religião ou Deus é a expressão estranhada do gênero humano em oposição à vida individual de cada um, em Marx, o Estado aparece como a manifestação ilusória da vida comunitária dos indivíduos em contraposição a sua vida privada e instâncias sociais corporativas situadas no seio da sociedade capitalista. No entanto, diferente de Feuerbach, onde o estranhamento ocorre no âmbito da consciência, em Marx ele se dá em meio às relações materiais da sociedade civil. O Estado eleva, de forma abstrata, a participação de todos os membros do povo junto à soberania popular, independente dos privilégios de nascimento, de ocupação, de *status* social e de cultura que caracterizam a sua forma de ser na sociedade. Todavia, “o Estado deixa atuar a propriedade privada, a cultura, a ocupação, à maneira delas, (i.e., como propriedade privada, cultura, ocupação) e fazer valer a sua essência particular” (MARX, 2009, p. 50). Longe de abolir essas diferenças, o Estado subsiste em função desses elementos factuais que constituem sua razão de ser. Somente por oposição a esses elementos que constituem a sociedade burguesa é que o Estado político garante o exercício fictício de seus princípios universais. Ou seja, o Estado não tem conteúdo em si próprio, ele apenas expressa os conflitos existentes no interior da sociedade civil, dando uma forma universal abstrata para os mesmos em sua

---

<sup>14</sup> É interessante observar que Marx, desde a época em que era redator da Gazeta Renana, sempre esteve preocupado em criticar as estruturas sociais que tornam possível e necessária a consciência invertida do mundo, ou, em outras palavras, a religião. Isso também significa que Marx nunca se preocupou em criticar a religião em si mesma, “carente de conteúdo”. Podemos observar essa maneira de Marx pensar na seguinte passagem de uma carta que ele escreveu a Arnold Ruge criticando alguns hegelianos de esquerda que escreviam na Gazeta Renana: “eu pedi argumentos menos vagos, frases menos floreadas, menos autoaduladoras e um pouco mais concretas, um tratamento mais detalhado das condições atuais e uma mostra do conhecimento prático maior dos objetos tratados. [...] Eu também pedi a eles para criticar a religião criticando as condições políticas, e não de outra forma, já que isto estaria mais de acordo com as características de um jornal e com a necessidade de educar o nosso público, porque a religião, vazia em si, vem da terra e não do céu e desaparecerá por si só uma vez que a realidade invertida, cuja teoria ela representa, seja dissipada. E, finalmente, disse a eles que se quisessem tratar da filosofia, deveriam flertar menos com o ateísmo (o que é reminiscência daquelas crianças que informam a qualquer um que não têm medo de monstros) e colocar seu conteúdo de forma mais familiar para as pessoas” (MARX *apud* MEHRING, 2013, p. 59).

estrutura jurídico política.<sup>15</sup> Na concepção marxiana, Hegel determinou com correção a relação abstrata entre o Estado e os elementos “religiosos” da sociedade civil ao afirmar que:

Para que o Estado possa vir à existência como a realidade ética, que se sabe, do espírito é necessária a sua diferenciação relativamente à forma da autoridade e da fé; essa diferenciação só resulta, porém, na medida em que o lado eclesial chega, em si próprio, à separação [*Trennung*]; só assim [é que], por cima das igrejas particulares, o Estado ganhou a universalidade do pensamento, o princípio da sua forma, e os traz à existência (Idem).

Assim como a religião é a objetivação da vida genérica do homem desviada da vida individual, o Estado político é a realização da vida genérica do homem em contraposição à vida concreta da sociedade civil onde o homem é um ser egoísta. “O Estado político comporta-se precisamente para com a sociedade civil de um modo tão espiritualista como o Céu para com a Terra” (MARX, 2009, p. 51). Em lugares onde o Estado político encontra-se plenamente desenvolvido, o homem leva no pensamento e na ação concreta uma vida dupla: uma vida celeste e uma vida terrena. A vida ativa como um ser privado e egoísta na sociedade civil, onde cada um “considera os outros homens como meio, se degrada a si próprio à [condição] de meio, e se torna o joguete de poderes estranhos” (MARX, 2009, p. 50-51), e em oposição a isso, a vida genérica no Estado em que o homem “é membro imaginário de uma soberania imaginária” (MARX, 2009, p. 51). Seguindo este raciocínio da duplicidade da vida humana, Marx afirma: “a contradição em que o homem religioso se encontra com o homem político é a mesma contradição em que o *bourgeois* [se encontra] com o *citoyen*, em que o homem da sociedade civil se encontra com a sua pele de leão política” (MARX, 2009, p. 52).

O conflito existente entre a universalidade abstrata do Estado político e as particularidades concretas da comunidade reduz-se à contradição efetiva entre o Estado e a sociedade civil. O Estado tem sua existência alicerçada nos pressupostos materiais da propriedade privada, e espirituais na cultura e na religião. Ele se coloca como a realização externa estranhada dos interesses da vida genérica dos indivíduos. Por seu

---

<sup>15</sup> Com isso, se constata uma relação mútua de dupla implicação entre a esfera do Estado e da sociedade civil. O Estado tem origem na ação violenta que ocorre no âmbito das relações conflituosas da sociedade civil, onde a emancipação política se coloca como um estágio de desenvolvimento final da emancipação humana. Para isso se concretizar, o Estado promove a abolição política da propriedade privada e da religião para a participação do indivíduo enquanto cidadão no Estado. No entanto, equaliza essa contradição no âmbito abstrato do direito público e do aparato político institucional estatal, pois esses elementos continuam mediando e determinando a vida dos indivíduos na factualidade das relações sociais no âmbito da sociedade civil.

turno, a sociedade civil é o espaço concreto do atomismo social<sup>16</sup>, das relações sociais privadas, marcadas pelos interesses particulares conflitantes entre si, ou seja, o reino da necessidade e do trabalho estranhado, ratificado pelo direito público. Este é o cenário do conflito similar à descrição hobbesiana do estado de natureza, caracterizada pela guerra de todos contra todos e de um tecido social que corrompe e esvazia o lastro comunitário do homem. Desse modo o ser social fica reduzido à busca desenfreada pelo dinheiro – o Deus secular –, o qual possibilita o acesso compulsivo aos veneráveis objetos de consumo, que estão acolitados por belas sacerdotisas e liturgicamente organizados nas diferentes capelas do comércio, que constituem o céu moderno e contemporâneo do consumo. Desse modo, constata-se que, por um lado, temos um Estado político em que o homem leva de maneira artificial uma vida comunitária ou genérica; e que, por outro lado, leva uma vida solitária, privada e egoísta no âmbito da sociedade civil.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> É importante notar como a ideia do atomismo social, que parece expressar perfeitamente o mundo burguês, é tratada ao longo das obras de Marx, até porque essa sensação de isolamento e indiferença de uns em relação aos outros nada mais é do que um traço do estranhamento dos homens. Todavia, esse “isolamento” só é possível mediante uma conexão social estranhada que paira acima dos indivíduos e os subordina. Em outras palavras, isso significa que para estarmos “isolados” devemos estar conectados, todavia de forma estranhada. Assim, diz Marx em *A sagrada família*: “para falar com exatidão, e no sentido prosaico do termo, os membros da sociedade burguesa não são átomos. A propriedade característica do átomo é de não ter propriedades e, por consequência, nem relação determinada por sua própria *necessidade natural* com outros seres exteriores a ele. O átomo não possui necessidades, ele se basta a si mesmo; o mundo, fora dele, é o *vazio* absoluto, ou seja, não tem conteúdo, nem sentido, nem significação, precisamente porque o átomo possui, em si mesmo, *toda plenitude*. O indivíduo egoísta da sociedade burguesa, na representação não sensível e sua abstração sem vida, gosta de se vangloriar até se poder sentir um átomo, ou seja, um ser sem a menor relação, bastando-se a si mesmo, sem necessidades, *absolutamente pleno*, em plena felicidade; a desditosa *realidade sensível* não se preocupa com a imaginação deste indivíduo; e cada um de seus sentidos o constrange a acreditar no significado do mundo e dos indivíduos fora dele; e é seu estômago *profano* que lhe lembra, cada dia, que o mundo *fora dele* não é vazio, que é ele, ao contrário, em sentido próprio, quem o *preenche*. Cada uma de suas atividades e de suas propriedades essenciais, cada um de seus instintos vitais se torna um *desejo*, uma *necessidade* que transforma seu egoísmo, seu interesse pessoal em interesse por outras coisas e outros homens fora de si mesmo. Mas, como a necessidade de um determinado indivíduo não tem para um outro egoísta que possui os meios de satisfazer esta necessidade, sentido inteligível em si mesmo, como a necessidade não possui relação imediata com sua satisfação, todo indivíduo se encontra na obrigação de criar esta relação tornando-se igualmente o intermediário entre a necessidade do outro e o objeto desta necessidade. É, portanto, a necessidade natural, *são as propriedades essenciais do homem*, por mais alienadas que elas pareçam, é o *interesse* que mantém unidos os membros da sociedade burguesa cuja ligação *real* é, pois, constituída através da vida *civil* e não da vida *política*. O que assegura a ligação dos *átomos* da sociedade burguesa não é, pois, o *Estado*, mas é o fato de que *estes* átomos são átomos apenas na *representação* no *céu* de sua *imaginação* – e que na *realidade* são seres prodigiosamente diferentes dos átomos: *não egoísmos divinos*, mas *homens egoístas*. A *superstição política* é a única que atualmente ainda imagina que a coesão da vida civil é mantida pelo Estado, quando, na realidade, é, ao contrário, a coesão do Estado que é mantida pelo fato da vida civil” (MARX e ENGELS, 1987, p. 119-120).

<sup>17</sup> Segundo Rosalvo Schütz, esta constatação de Marx é realizada de forma adequada por Hegel em sua *Filosofia do Direito*. Hegel procurou identificar a moralidade do homem na sociedade liberal moderna, onde a dualidade desta forma de organização social se concretiza como conteúdo próprio do modo de pensar da burguesia. Desse modo, a Filosofia do Direito de Hegel seria a expressão teórica mais aproximada da divisão moderna acima mencionada: “a liberdade dos indivíduos particulares revela-se como sendo condicionada pela limitação do campo de influências das figuras jurídicas a sua

A separação moderna entre as esferas do Estado e da sociedade civil implica na emancipação política da sociedade moderna. O processo de laicização do aparato institucional, dos espaços públicos e, por conseguinte da ação política, ocorreu quando a religião foi transferida do direito público positivo para o direito privado. Com isso, a religião desceu da esfera estatal, em que o homem, de forma limitada numa instância particular, e de modo particular, se postava como ser genérico em comunidade com os outros homens, para a dimensão contraditória da sociedade civil, caracterizada pela “separação do homem relativamente à sua comunidade [...], a si próprio e aos outros homens” (MARX, 2009, p. 53). Dessa forma, diferentemente do que afirmava Bauer, a religião não pode ser abolida por exigências políticas, pois como elemento constitutivo da sociedade civil, ela é um pressuposto espiritual que viabiliza a existência do Estado. E, pela forma reificada com que os indivíduos vivem na sociedade, apenas lhes é concedido exteriorizarem a dimensão genérica de suas vidas de forma indireta no Estado. No entanto, assim como no universo religioso os indivíduos esperam a redenção do pecado original mediante a obtenção da imortalidade, de modo similar, esperam que o Estado equacione suas contradições mundanas.

Nesse sentido, Marx compara a contraposição entre a vida individual do homem da sociedade civil e a sua vida genérica estranhada no Estado com a religião. Não é a religião cristã em si mesma, mas o fundamento humano do cristianismo que funda o Estado político moderno. Dessa maneira, a democracia política realiza no mundo profano um princípio teológico na medida em que:

O homem, na sua existência contingente, o homem tal como anda e está, o homem tal como (por toda a organização da nossa sociedade) está corrompido, perdeu a si mesmo, se alienou e se encontra dado sob a dominação de relações e de elementos inumanos – numa palavra, o homem que ainda não é nenhum ser genérico real. A imagem da fantasia, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem – [tudo isso,] mas como uma essência estranha, diferenciada do

---

função de organizar o mútuo relacionamento entre as pessoas. Em outras palavras, as figuras jurídicas da posse, da propriedade privada e do contrato civil deveriam assegurar o livre exercício das vontades individuais sem, no entanto, poder interferir nas condições materiais deste relacionamento. (...) Quero apenas sublinhar que sua reconstrução nos mostra uma surpreendente qualidade do direito liberal, a saber, seu caráter abstraidor quanto ao lado qualitativo-material do mundo da racionalidade das coisas posteriormente identificado como campo da economia” (HANS-GEORG FLICKINGER *apud* SCHÜTZ, p. 38-39). O viés crítico ao caráter formalista da Filosofia do Direito de Hegel, que apreendeu o homem genérico, abstraído das suas relações sociais materiais estranhadas das esferas da sociedade civil, mas que, por fim, acaba por legitimar através do direito político, pode ser estendida a toda tradição da filosofia política moderna. Desse modo, embora a filosofia política tradicional em geral, e a de Hegel em particular determine, elas produzem suas abstrações teóricas fundadas como expressão das condições materiais estranhadas da sociedade moderna.

homem real, é, na democracia, realidade sensível, presente, máxima mundana (MARX, 2009, p. 59).

Na visão marxiana, o Estado é a realização profana do fundamento humano do cristianismo. Isto é, assim como no céu dos cristãos todos são livres e iguais, o Estado político moderno garante abstratamente a realização da vida genérica dos indivíduos. Para tanto, o Estado não precisa ser necessariamente religioso. Ou seja, no Estado teológico, não ocorre a realização direta do fundamento humano da religião, pois ela se processa de maneira estritamente religiosa.<sup>18</sup> O Estado democrático prescinde da religião para se impor enquanto autoridade política perante a sociedade, porém, a religião continua atuando com seu substrato espiritual no âmbito da sociedade civil. Ou seja, assim como o homem se liberta na esfera política por meio do Estado, tem como subterfúgio de sua miséria e exploração na sociedade civil, à mediação de Cristo, no qual deposita a redenção de sua existência. Enfim, enquanto permanecer a dualidade entre a vida individual e a vida genérica do homem, que se expressa na separação do Estado político e da sociedade civil, permanecerá o espírito religioso como a realização da base humana do Estado democrático moderno. Este quadro configura-se como o estágio limitado da emancipação política, no qual o homem não efetiva no seu cotidiano a sua vida genérica.

Dado o fato da emancipação política não exigir a renúncia do judeu, do cristão e do homem religioso em geral às suas religiões, sinaliza a garantia para todos os indivíduos dos chamados direitos humanos. Estes direitos são classificados pela modernidade em direitos do homem e do cidadão, ou seja, por um lado os direitos políticos, e por outro, os direitos do homem. Nesse contexto, os direitos políticos “caem na categoria da liberdade política, na categoria dos direitos cívicos, os quais de modo algum pressupõem, como vimos, a supressão positiva, e sem contradição da religião, portanto, também por ventura [a] do judaísmo” (MARX, 2009, p. 61). Já no que diz respeito aos direitos do homem, eles são observados no âmbito da sociedade civil, porém, não expressam as garantias universais correspondentes à vida genérica do homem, pois esta dimensão encontra-se estranhada no Estado.

---

<sup>18</sup> A esse respeito, Marx esclarece: “há uma grande diferença entre: ou o Estado completo contar a religião entre os seus pressupostos por causa da falta que reside na essência universal do Estado, ou o Estado incompleto declarar a religião como base por causa da falta que reside na sua existência particular, como Estado defeituoso. No último caso, a religião torna-se política imperfeita. No primeiro caso, a própria imperfeição da política completa mostra-se como religião” (MARX, 2009, p. 55).

Segundo Marx, entre os ditos “direitos do homem”, a liberdade é o direito outorgado por lei ao indivíduo para fazer tudo aquilo que não prejudique a outrem, e, assim como as estacas demarcam as fronteiras, uns se demarcam frente aos outros<sup>19</sup>. Os direitos são reduzidos ao significado que adquirem dentro desse contexto, por mais que se digam portadores de universalidade. Marx denuncia a distância existente entre promessa e realidade. O direito humano à liberdade não está associado à determinação de vínculos sociais efetivos, mas está associado à concepção do homem como mônada isolado, fechada sobre si mesma, portanto, o homem separado de sua comunidade, dos outros homens e de si mesmo. Contudo, a aplicação burguesa do direito humano à liberdade se restringe à liberdade formal de ter. Assim, esse direito sancionado por lei, se concretiza pela iniciativa de cada um em dispor e fruir livremente, segundo os ditames de sua vontade, dos seus bens e rendas, enfim, de dispor de sua propriedade privada como bem entender. Essa concepção individualista de liberdade e seu desdobramento prático na propriedade privada fazem “com que cada homem encontre no outro homem, não a realização, mas antes a barreira de sua liberdade” (MARX, 2009, p. 65).

Igualmente, Marx faz a crítica da universalidade abstrata dos direitos humanos à igualdade e à segurança. Em sua acepção geral, o significado da igualdade é idêntico ao conceito de liberdade acima formulado, isto é, cada homem é considerado como uma mônada fechada sobre si mesma; portanto, a lei deve ser aplicada da mesma forma para todos, tanto para proteger quanto para punir. Já a segurança é o conceito supremo da sociedade burguesa, por meio da qual é utilizada a força policial repressiva para assegurar a cada um os seus direitos, a sua pessoa e a propriedade privada.

Portanto, segundo Marx, nenhum dos direitos humanos vai além dos interesses egoístas do homem apartado de seus semelhantes e da comunidade. Nesse quadro de aviltamento da condição humana, tanto a vida genérica do homem quanto suas objetivações sociais e a sociedade em geral aparecem como um meio para a realização dos seus fins particulares. Ao analisar a *Declaração dos direitos do homem* de 1793, Marx diz que ela:

(...) declara o citoyen servidor do homem egoísta; [que] degrada a esfera em que ele se comporta como ser genérico à esfera em que ele

---

<sup>19</sup> Essa concepção de liberdade criticada por Marx nos possibilita entender uma ideia corrente de liberdade que diz: “a minha liberdade começa onde termina a do outro”. Nesse contexto, a liberdade é entendida, em grande medida, a partir do ponto de vista do conflito entre os indivíduos e da separação entre o “meu” e o “teu”.

se comporta como ser particular; [que,] finalmente, não [é] o homem como cidadão, mas o homem como burguês [que] é tomado por homem verdadeiro e propriamente dito (MARX, 2009, p. 66).

Diferente da organização feudal em que os segmentos substanciais da sociedade civil como a propriedade da terra, estamento e corporação eram imediatamente políticos, no Estado moderno, a emancipação política da sociedade burguesa aboliu o caráter político da sociedade civil<sup>20</sup>. Ao mesmo tempo, a emancipação política, por um lado, fragmentou a sociedade civil em suas partes mais simples e consolidou o individualismo burguês e, por outro, afirmou a estratificação dos elementos sociais, materiais e espirituais que constituem o conteúdo da sociedade moderna. Igualmente, mediante a emancipação política, os indivíduos podem seguir livremente a busca de seus interesses privados egoístas, em contraposição a dimensão abstrata do Estado político onde o cidadão se comporta de forma moral e alegórica. Assim, tanto o judeu como o homem religioso, em geral, podem emancipar-se politicamente, pois “toda a emancipação política é a redução, por um lado a membro da sociedade civil, a indivíduo egoísta independente, por outro a cidadão, a pessoa moral” (MARX, 2009, p. 71). Ou seja, a emancipação política afirma, por um lado, a universalidade abstrata da democracia e da cidadania junto ao Estado político e, simultaneamente, estabelece as garantias para a existência das particularidades concretas egoístas na sociedade civil. Isso ficou evidenciado na análise dos direitos humanos, onde o conteúdo do Estado

<sup>20</sup> “A velha sociedade civil tinha *imediatamente* um caráter *político*, i.e., os elementos de vida civil (como, por exemplo, a posse ou a família, ou o modo de trabalho) estavam elevados a elementos da vida de Estado na forma da senhorialidade fundiária, do estado [social, *Stand*] e da corporação. Eles determinavam, nessa forma, a relação do indivíduo singular para com o todo do Estado, i.e., a sua relação política, i.e., a sua relação de separação e exclusão relativamente às outras partes componentes da sociedade. Pois aquela organização da vida do povo não elevou a posse ou o trabalho a elementos sociais, mas completou antes a sua separação relativamente ao todo do Estado e constituiu-os em sociedades particulares na sociedade. Assim as funções vitais e as condições vitais da sociedade civil, continuavam, entretanto, ainda, a serem políticas, ainda que políticas no sentido da feudalidade, i.e., elas excluía o indivíduo do todo do Estado, transformavam a relação particular da sua comparação para com o todo do Estado na sua relação universal própria para com a vida do povo, bem como a sua atividade em situação universal. Como consequência dessa organização, necessariamente, a unidade do Estado (bem como a consciência, a vontade e a atividade da unidade de Estado – o poder de Estado universal) aparece igualmente como assunto particular de um soberano, apartado do povo e dos seus servidores. [...] A revolução política suprimiu, com isso, o caráter político da sociedade civil. Destroçou a sociedade civil nas suas partes componentes simples; por um lado, nos indivíduos; por outro lado, nos elementos materiais e espirituais, que formam o conteúdo vital, a situação civil desses indivíduos. Soltou o espírito político que, de algum modo estava dissipado, fracionado, diluído nos diversos becos da sociedade feudal; reuniu-o dessa dispersão, libertou-o da sua mistura com a vida civil, e constituiu-o como a esfera da comunidade, dos assuntos gerais do povo, em independência ideal àqueles elementos particulares da vida civil. Atividade de vida determinada e a situação de vida determinada descaíram para um significado apenas individual. Elas deixaram de fornecer a relação universal do indivíduo para com o todo do Estado. Os assuntos públicos, como tais, tornaram-se antes, assunto universal de cada indivíduo, e a função política [tornou-se] a sua função universal” (MARX, 2009, p. 68-69).

político expressa os princípios secularizados da religião cristã. Com isso, o indivíduo só exercita suas potencialidades genéricas de forma estranhada no Céu do Estado político.

Dentro desse cenário, Marx considera que a emancipação política levada a termo pela independência dos Estados Unidos e pela Revolução Francesa, representou um progresso para a sociedade moderna, em relação à antiga sociedade fundada em privilégios e procedimentos arbitrários. Contudo, é uma conquista limitada, pois sua efetivação não possibilitou o questionamento e a superação dos elementos materiais e espirituais que fundamentam as relações de opressão e exploração. Em uma palavra: não é ainda a emancipação humana. Marx caracteriza a emancipação humana a partir do conceito de ser genérico, figura teórica de inspiração feuerbachiana. O ser genérico por meio do movimento da emancipação humana leva a superação do homem cindido da contradição entre o homem integrante da sociedade civil e as suas determinações públicas como cidadão do Estado. Ou seja, o ser genérico é uma medida padrão/critério que possibilita reintegrar em uma totalidade única as dimensões econômicas e sociais do homem real e sensível com as dimensões ideais da esfera política. O processo de emancipação emerge quando o homem recupera em sua atividade, em sua vida social e comunitária, as suas “forças sociais e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força política – é só então que está consumada a emancipação humana” (MARX, 2009, p. 71-72).

Segundo Marx, para ocorrer a emancipação humana, e, por conseguinte, a superação do autoestranhamento humano, na sociedade burguesa, deve ocorrer a superação do elemento prático do judaísmo dessa sociedade. Isto é, Marx chama a atenção para qual elemento social que constitui o judaísmo que deve ser superado para emancipar a sociedade. Assim, diferentemente de Bauer – que fixou a crítica no âmbito teológico do judaísmo – e utilizando-se do procedimento materialista de Feuerbach – que elucidou os elementos humanos que constituem a religião –, Marx buscou compreender o comportamento do judeu, não a partir da sua doutrina religiosa, mas o seu segredo religioso a partir da sua práxis correspondente.

Marx encontrou como fundamento prático do judaísmo o interesse egoísta, a usura e o culto ao tráfico e ao dinheiro. O poder do dinheiro do judeu se universalizou, tornando-se igualmente o espírito prático dos cristãos e, de resto, de todo o espírito da sociedade burguesa. Assim, Marx infere que a “emancipação do judeu em sua significação última é a emancipação da humanidade relativamente ao judaísmo”

(MARX, 2009, p. 75)<sup>21</sup>.

O judeu somente alcançou sua emancipação mediante a emancipação política da sociedade moderna, quando o Estado separou-se da sociedade civil, por meio da secularização dos princípios teológicos cristãos. Desse modo:

O judaísmo alcança o seu ponto culminante com o completamento da sociedade civil; mas a sociedade civil só se completa num mundo cristão. Só sob a dominação do cristianismo (que torna exteriores ao homem todas as relações nacionais, naturais, éticas, teóricas) podia a sociedade civil separar-se completamente da vida do Estado, rasgar todos os vínculos genéricos do homem, pôr o egoísmo (a precisão interesseira) no lugar desses vínculos genéricos, dissolver o mundo dos homens num mundo de indivíduos atomísticos, que hostilmente se confrontam (MARX, 2009, p. 79-80).

Enquanto o Estado foi estabelecido como referencial político de emancipação do povo cristão, o dinheiro se colocou como o mediador para a emancipação dos judeus no âmbito da sociedade civil. Com isso, o Estado e o dinheiro se configuram como os dois fenômenos sociais que manifestam a alienação dos indivíduos que se comportam como mônadas isoladas, os quais não estão apenas separados da totalidade social que constitui a vida do povo – fato que ocorreu na Idade Média –, mas igualmente de seu próprio ser objetivo individual. Desse modo o indivíduo vive uma espécie de esquizofrenia social, pois enquanto cidadão do Estado lhe é prometida a possibilidade de realização da sua dimensão genérica, expressa nos princípios naturais e inalienáveis dos direitos humanos; porém, no cotidiano atomizado da vida privada na sociedade civil, estes direitos são contemplados parcialmente pela classe burguesa, enquanto o homem atomizado na sociedade civil pensa realizar seus objetivos mediante a conquista do dinheiro. Contudo, os trabalhadores possuem acesso apenas às cifras econômicas limitadas, que utilizam para garantir a sua sobrevivência como força de trabalho; enquanto o homem burguês tem acesso ao dinheiro, que, para poder mantê-lo sob sua posse, precisa sacrificar em grande medida os laços sociais efetivos.

---

<sup>21</sup> “Ora, se é verdade que nesse artigo Marx identifica o judaísmo com o comércio, o dinheiro, o egoísmo, etc – identificação que era feita por todos os jovens hegelianos, judeus (como Moses Hess) ou não –, basta ir além das aparências para se dar conta, de que, no fundo, ele é uma defesa dos judeus, por duas razões muito simples e claras:

a) Diante do antissemita Bauer, para o qual os judeus, ao contrário dos cristãos, são incapazes de se tornar livres, Marx afirma a igualdade dos dois grupos, do ponto de vista da emancipação humana.

b) Marx mostra que o egoísmo e o dinheiro não são erros específicos do judaísmo, mas traços essenciais de toda a sociedade moderna e cristã (tema já esboçado em Feuerbach e em Hess)” (LOWY, 2012, p. 85).

Nesse momento de sua investigação, Marx analisa a estrutura íntima da sociedade burguesa a partir do dinheiro. O dinheiro representa o valor geral de todas as coisas, despojando-as de seu valor peculiar e transformando-as em mercadorias. “O dinheiro é a essência – alienada ao homem – do seu trabalho e de sua existência; e essa essência estranha domina-o, e ele adora” (MARX, 2009, p. 78). Este, junto com a propriedade privada, expressa a degradação da natureza, o desprezo pela teoria, pela arte, pela história, e do homem como fim em si mesmo. Chega até a converter as relações de gênero entre homem e mulher em objeto de troca comercial, onde a mulher é submetida à prostituição geral.

### **2.3 A crítica da religião como pressuposto de toda crítica**

O segundo texto publicado nos *Anais Franco-alemães* é a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, escrita entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844. No início da obra, Marx afirma que, na Alemanha, a crítica da religião se colocava como o fundamento de toda crítica, a qual já havia chegado ao fim. Ela teria sido elaborada por Feuerbach. Depois que Feuerbach explicitou o fundamento humano da religião, Marx direcionou suas armas para o terreno concreto da sociedade, onde o homem cria a religião. Assim, a crítica desceu do céu para a terra, isto é, para o terreno contraditório da sociedade civil, onde a religião é apenas o seu “aroma espiritual”. Através da crítica da religião constata-se que quando o homem busca encontrar na realidade fantasmagórica do céu o ser sobre-humano, encontra nada mais que o próprio reflexo de si, enquanto expressão de suas potencialidades genéricas estranhadas. No entanto, Marx acolhe o princípio feuerbachiano de que o homem é o ser supremo para o próprio homem. Mas, diferentemente de Feuerbach, para quem a natureza humana era de certa forma blindada em relação às influências sócio-históricas e políticas, para Marx “o homem não é um ser abstrato, ancorado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade” (MARX, 2010, p. 145). Embora a influência teórico-metodológica da crítica da religião de Feuerbach, da filosofia hegeliana e dos escritos dos economistas clássicos sobre o pensamento de Marx tenham sido importantes para fazer a crítica sistemática da sociedade capitalista, não lhe ofereciam, contudo, a possibilidade de sua superação.

Aquele elemento que, na crítica da religião, se mostrou dotado de um significado abstrato, pois desconectado da realidade sócio-histórica, precisou ser utilizado como ferramenta para desvelar os complexos de estranhamento, constitutivos da sociedade

capitalista, os quais possuem o mesmo princípio de legitimação da crença religiosa, ou seja, o princípio supostamente natural e inquestionável de seu funcionamento. Nesta perspectiva, era preciso encontrar na estrutura da crítica da religião feuerbachiana um elemento teórico suficientemente forte para mostrar o caráter enganador e ao mesmo tempo insuficiente, porém processual e transitório das determinações profanas da realidade alemã e, por extensão, da sociedade moderna. No linear destes esclarecimentos, Flickinger afirma que Marx parece ter encontrado tal substrato teórico na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Vejamos:

Esta tese, extremamente forte diante de suas outras críticas da teoria feuerbachiana, não se deixa entender de modo satisfatório na base do argumento histórico, pois aponta um momento da constituição da teoria crítica pretendida, que é aquele relativo à importância do aparecer enquanto categoria lógica da investigação. O resultado da crítica feuerbachiana da religião cristã, baseara-se no esclarecimento de uma ideologia em vigor, do aparecer enganador produzido pelo homem e expresso na tese do “mundo invertido” da religião, reatualizando assim um conceito fundamental da Fenomenologia do Espírito hegeliana que, como se verá, levou a consciência ingênua a dar-se conta do aparecer enganador vigente nas suas experiências (FLICKINGER *apud* SCHÜTZ, 2001, p. 54-55).

Desse modo constata-se que, embora a filosofia hegeliana seja concebida por Marx como a mistificação<sup>22</sup> do mundo real, ela porta vários elementos críticos, como é o caso do mundo invertido. A figura teórica do mundo invertido utilizado por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* marca a passagem da consciência para a autoconsciência.<sup>23</sup> Embora Hegel considere o mundo invertido como um aparecer enganador do movimento da consciência, quando traduzido para a realidade social, este se mostra portador de um potencial teórico adequado, não apenas para fazer o diagnóstico, mas também a crítica aos fundamentos da sociedade capitalista, tais como o dinheiro, a

<sup>22</sup> O caráter místico da *Filosofia do Direito* de Hegel é a expressão teórica mais profunda da organização social invertida da sociedade burguesa. Assim, fazer a crítica à filosofia hegeliana, implica na própria crítica que ela legitima. “O ‘misticismo lógico’ de Hegel é denunciado como uma inversão das relações reais, uma subjetivação da ideia. A real relação dos indivíduos com o Estado é especulativamente identificada por Hegel como atuação deste sobre aqueles. O real é apresentado como fenômeno, manifestação da ‘ideia real’” (OLIVEIRA *apud* SCHÜTZ, 2001, p. 55).

<sup>23</sup> “No primeiro nível, a consciência tem seu objeto – que pode ser, também, outra consciência – como algo exterior e completamente distinto com relação a ela, mas porque nela a consciência pensa encontrar a verdade, só por este objeto ela se pauta. Diferentemente, como autoconsciência (ou consciência-de-si), nota que este objeto não é algo estranho e, sim, que é a sua própria consciência que se faz presente e atua nele. Em outras palavras: a consciência deu-se conta de que o seu objeto é ela própria e que o que vê no outro é, ao mesmo tempo, um conteúdo idêntico e diferente” (COSSETIN, 2006, p. 28).

propriedade privada, o Estado e a sociedade burguesa. A esse respeito Marx afirma:

Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular (...). Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente a luta, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião (MARX, 2010, p. 145).

Assim, a figura teórica do mundo invertido utilizada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* é o mesmo elemento que constitui a estrutura da crítica de Feuerbach ao estranhamento religioso. Nessa perspectiva, pode-se afirmar que Marx superou ambos servindo-se de ambos. Superou Hegel usando Feuerbach, ao mostrar que o mundo invertido está presente na estrutura da religião (na qual, em última instância a filosofia hegeliana teria ficado aprisionada), que tem por sua vez, como base, a própria realidade do homem, o Estado e a sociedade. E supera Feuerbach através de Hegel, ao comparar o mundo invertido, que apareceu na *Fenomenologia do Espírito*, com a religião. Com isso, constata-se que Marx, ao mesmo tempo em que fez a crítica desmistificadora da filosofia idealista hegeliana, mediante o materialismo de Feuerbach, encontrou subsídios na filosofia hegeliana (o princípio da mudança e da contradição inerente ao mundo invertido) que apontam a processualidade sócio-histórica da essência humana que Feuerbach não alcançou. Contudo, Marx vai investigar os elementos do estranhamento humano na realidade concreta, o que aprendeu com Feuerbach, mas não em uma realidade humana fixa e a-histórica, algo que aprendeu com Hegel (SCHÜTZ, 2001, p. 53-57).

Neste contexto, a religião é tomada como a expressão alienada das condições de miséria e de subordinação do homem real e, simultaneamente, como o protesto contra seus grilhões mundanos. Todavia, a religião se coloca como “o ópio do povo” quando paralisa e conforma a forma de ser, pensar e agir dos homens em face às condições de opressão. Assim, a prática religiosa transfere as aspirações de felicidade do ser genérico para um mundo futuro ilusório, ao mesmo tempo em que serve de legitimação ideológica para a manutenção do *status quo*. Assim, a religião se coloca apenas como “o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira entorno de si mesmo” (MARX, 2010, p. 146).

Neste momento da investigação de Marx, torna-se emblemática a sua definição metodológica. Neste sentido, Marx afirma que a tarefa própria da filosofia que tematiza

racionalmente os fatos desdobrados na história é desmistificar os complexos de estranhamento humanos nas suas formas profanas, dado que eles já foram desmascarados pela crítica religiosa feuerbachiana nas suas formas sagradas. Dessa maneira, Marx considera que “a crítica do Céu transformou-se assim na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política” (Idem).

Uma vez definida sua perspectiva teórico-metodológica, Marx coloca-se no caminho de desmistificar as formas profanas de estranhamento. Porém, adverte que não vai se ocupar do original, isto é, do Estado moderno em si mesmo, mas de sua cópia, a saber, a filosofia alemã do Estado e do direito que teve na filosofia hegeliana a expressão mais acabada. Com isso, Marx procura explicitar as relações existentes entre a realidade social historicamente determinada na Alemanha e a filosofia do Estado e do direito elaborada neste país.

A situação política e social da Alemanha era considerada um anacronismo se comparada às demais nações modernas. Por isso, negar a miséria alemã de 1843 significa voltar cronologicamente à configuração social alcançada com a Revolução Francesa de 1789. Enquanto a França e outras nações europeias já haviam realizado a revolução burguesa, a Alemanha tinha uma organização política administrativa subordinada ao poder despótico da burocracia prussiana, bem como uma burguesia incipiente, incapaz de suplantare alguns elementos do modo de produção feudal remanescentes naquele país. Em função disso, Marx afirma que o “*moderno ancien regime*” alemão repete como comédia aquilo que os povos viveram como tragédia antes de romperem com o antigo regime.

Ao lado da comédia alemã estava a *Filosofia do Direito* de Hegel, que se notabilizava como a produção da cultura alemã que estava em conformidade com a modernidade dos países europeus. Isto mostra a confiança que Marx depositava na filosofia hegeliana como a descrição mais fiel dos princípios fundamentais da sociedade moderna, pois aquele percebera com clareza a separação entre o Estado e a sociedade civil, embora tenha promovido sua integração mediante um misticismo lógico<sup>24</sup>. Tanto a filosofia hegeliana como a contestação da filosofia de Feuerbach se mostraram como uma das poucas possibilidades para a Alemanha se tornar contemporânea em relação às

---

<sup>24</sup> “O mais profundo em Hegel é que ele percebe a separação da sociedade civil e da sociedade política como uma *contradição*. Mas o que há de falso é que ele se contenta com a *aparência* dessa solução e a faz passar pela coisa mesma” (MARX, 2005, p. 93).

sociedades modernas<sup>25</sup>:

Assim como as nações do mundo antigo vivenciaram a sua pré-história na imaginação, na mitologia, nós, alemães, vivenciamos a nossa pós-história no pensamento, na filosofia. Somos contemporâneos filosóficos do presente, sem sermos seus contemporâneos históricos. A filosofia alemã é o prolongamento ideal da história alemã (MARX, 2010, p. 150).

Mesmo constatando que está em Hegel a expressão máxima da filosofia alemã do Direito e do Estado, isto não faz com que Marx o aceite sem restrição. A filosofia hegeliana é considerada um pensamento abstrato e extravagante do Estado moderno, porque justamente o Estado não leva em conta as condições materiais de vida do homem real, ou só satisfaz os anseios do homem total de maneira fantasmagórica. Logo, a própria imperfeição da filosofia hegeliana, que revela a imperfeição oculta do Estado moderno, aponta para a necessidade de sua superação através da atividade prática. Nota-se, novamente, a influência teórica e metodológica de Feuerbach, que, posteriormente, vai desembocar na emancipação humana em relação às condições de autoestranhamento humano. Todavia, nesse momento do desenvolvimento da trajetória formativa de Marx, a emancipação humana possui um caráter mais político e social do que individual<sup>26</sup>.

A fim de tornar mais claro a sua concepção teórica e metodológica, Marx analisa a posição de dois partidos políticos na Alemanha da época, a saber: o partido político prático e o partido teórico. O primeiro partido nega totalmente a filosofia. Seu erro, estaria, segundo Marx, em pôr-se de costas para a filosofia, pensar poder suprimi-la sem realizá-la. Já o segundo partido só percebeu o aspecto crítico da filosofia sobre a realidade alemã, sem, no entanto, compreender que a própria filosofia expressa no plano ideal o complemento solene da realidade anacrônica existente. Desse modo, pensa que a filosofia pode se tornar crítica ao se efetivar no mundo, porém, apenas dentro de seus próprios limites. Seu equívoco consiste em acreditar que poderia “realizar a filosofia sem suprimi-la”. Assim, conclui-se que Marx dá corpo a sua concepção materialista ao

<sup>25</sup> Marx mostra um viés do anacronismo alemão, no que se refere à relação entre o aspecto econômico e político da época. Observamos: “na Alemanha começa-se, agora, com aquilo que já terminou na França e na Inglaterra. (...) Enquanto na França e na Inglaterra o problema se apresenta assim: economia política ou domínio da sociedade sobre a riqueza; na Alemanha ele é apresentado da seguinte maneira: economia nacional ou domínio da propriedade privada sobre a nacionalidade” (MARX, 2010, p. 149)

<sup>26</sup> “A retomada da teoria feuerbachiana da alienação para entender a política sofre aqui um giro decisivo. A emancipação, vale dizer, a ultrapassagem da autoalienação, não surge mais como resultado da ação desmistificadora da consciência. O processo emancipatório é entendido diretamente como revolução social, como derrocada de uma ‘violência material’ pela ação de outra ‘violência material’” (FREDERICO, 2009, p. 106).

propor superar a filosofia, mas superá-la para além de suas próprias fronteiras, isto é, na prática social.

Contudo, sem desconsiderar o potencial da filosofia alemã, Marx indaga: é possível que a Alemanha alcance uma revolução que não a eleve apenas ao nível da revolução burguesa conquistada pelas nações modernas, mas à estatura da emancipação humana em geral? Ou seja, seria possível a Alemanha conquistar a emancipação humana, embora não tenha atingido na prática sequer a emancipação política, apenas formulada idealmente na filosofia hegeliana?

Na sequência de sua exposição, Marx busca esclarecer o papel da teoria para que fosse possível superar a situação atrasada da Alemanha daquele período histórico, bem como, de toda a sociedade. A crítica não pode ter um fim em si mesma, ela é um meio para a revolução social. Sua motivação essencial é a indignação, e sua tarefa não é apenas a descrição da lógica imanente da sociedade moderna, mas sua função é a denúncia das injustiças que ela carrega e legítima. “A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material” (MARX, 2010, p. 151). Mas a teoria só adquire força material no momento em que penetrar nas massas. Isso deixa claro mais uma vez o assento materialista marxiano, em contraposição à teoria hegeliana, que projeta idealmente no direito a realização da realidade abstrata da humanidade. Ou seja, a teoria por si só não transforma a realidade. A teoria se apodera das massas quando ela dialoga com as contradições que o homem sofre no mundo da vida, isto é, quando corresponde às suas necessidades radicais. Neste sentido, observa Marx, é preciso uma crítica radical, o que significa perceber que “a raiz para o homem, é o próprio homem” (Idem). Assim:

A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, portanto, de sua energia prática, é o fato de ela partir da superação positiva da religião. A crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem, portanto, com o imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível. Relações que não podem ser mais bem retratadas do que pela exclamação de um francês a cerca de um projeto de imposto sobre cães: “Pobres cães! Querem vos tratar como homens!” (MARX, 2010, p. 151-152).

Nesta perspectiva, como forma de destacar o papel emancipatório da filosofia, Marx assinala que a emancipação teórica teve importância prática na Alemanha. Cita como exemplo a Reforma liderada por Lutero, quando este possibilitou ao homem a

ultrapassagem da religiosidade exterior, ao concentrá-la na sua própria subjetividade. Do mesmo modo que outrora a revolução iniciou na cabeça de um monge, atualmente, ele deve começar na cabeça do filósofo. Assim, o filósofo poderia contribuir para transformar a realidade, subvertendo suas condições de legitimidade religiosa. Assim, estava aberta a possibilidade para a emancipação teórica na Alemanha, isto é, a secularização da religião cristã no Estado, através da realização da emancipação política, bem como da emancipação humana, dado alguns elementos oferecidos pela filosofia feuerbachiana que possibilitavam superar a filosofia hegeliana no sentido de sua realização revolucionária.

Segundo Marx, a teoria só adquire força material para se efetivar em um povo na medida em que ela esteja em consonância com a realização das suas necessidades. Então Marx se pergunta se a exigência do pensamento alemão corresponde realmente aos clamores de suas necessidades práticas, do mesmo modo que o Estado corresponde às exigências da sociedade civil, ou que a sociedade civil tem para consigo mesma. Constata que, embora a Alemanha tenha acompanhado o desenvolvimento das nações europeias, no que se refere a emancipação política, apenas formulada abstratamente pela atividade filosófica, sem participar de suas conquistas reais, partilhou, as dores desse processo histórico, sem experimentar, contudo, os prazeres dele resultante. Portanto, a “atividade abstrata por um lado corresponde ao sofrimento abstrato por outro” (MARX, 2010, p. 153).

Para Marx, a aspiração utópica da Alemanha não é conquistar a emancipação humana, mas a emancipação política. Isto é, a emancipação parcial que não supera as bases estruturais fundamentais que sustentam a sociedade capitalista. No que consiste a emancipação política? No fato de uma classe da sociedade civil fazer valer junto ao povo os seus interesses particulares como se fossem universais. Desse modo, esta classe particular pressupõe em sua estrutura legal que toda a sociedade encontra-se na mesma condição social que ela, ao ponto de poderem ter acesso igualmente à cultura e ao dinheiro. Mas a burguesia da Alemanha era uma classe frágil e acovardada (defendendo apenas seus interesses corporativos, por isso não era radical: não defendia mudanças que levam a melhoria de toda a sociedade), incapaz de se pôr como vanguarda do processo revolucionário.

Segundo Marx, nenhuma classe situada na sociedade civil tem a capacidade ou sente a necessidade para levar a termo a emancipação geral do povo sem que a

reivindicação dos seus direitos se coadune com as necessidades sociais universais. Para uma classe particular emancipar toda a sociedade é necessário que outro estamento particular concentre sobre si todos os defeitos e grilhões da sociedade. Porém, na Alemanha “faltam a todas as classes particulares não apenas a consistência, a penetração, a coragem e a intransigência que dele fariam o representante negativo da sociedade” (MARX, 2010, p. 154) que pudessem exclamar ao rival “não sou nada e teria de ser tudo”.

Ao analisar a situação de atraso e instabilidade sociopolítica na Alemanha, marcada pelo enfrentamento alternado das classes sociais em disputa: o principado contra a realeza, o burocrata versus o nobre, e a burguesia em disputa contra todas elas, Marx vislumbra o antagonismo radical entre burguesia e proletariado. Dado que a emancipação política efetivada pela Revolução francesa é insuficiente para a Alemanha, Marx aponta a possibilidade positiva da emancipação humana alemã nos seguintes termos:

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 reivindiquem 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 humano, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado (MARX, 2010, p. 156).

O proletariado emerge da desintegração aguda da sociedade feudal e o surgimento (mesmo que tímido) da sociedade capitalista, caracterizada pelo conflito entre as classes, mas que por sua condição radical de opressão, é capaz de pôr-se a frente pela emancipação humana em geral de toda a sociedade. Em linhas gerais, o proletariado é apresentado como uma classe integrante da sociedade civil, mas que não usufrui dos bens materiais, sociais e culturais, por ela produzidos; que possui um caráter radical, porque seu sofrimento é radical, e por isso se coloca como a possibilidade de superar a sociedade de classes, opondo-se aos seus grilhões radicais, que não são traços

naturais, mas produtos humanos artificiais conveniados no processo histórico. Em suma, parece claro que, para Marx, não só a sociedade alemã, mas todos os demais povos se emanciparão das suas condições materiais e espirituais estranhadas na medida em que forem atendidas as aspirações da classe proletária.<sup>27</sup> Assim, neste momento, Marx estava convencido de que para que a filosofia e o proletariado possam superar os complexos estranhados da sociedade civil burguesa, precisam se determinar reciprocamente:

Assim como a filosofia encontra suas armas materiais no proletariado, o proletariado encontra na filosofia suas armas espirituais, e tão logo o relâmpago do pensamento tenha penetrado profundamente nesse ingênuo solo do povo, a emancipação dos alemães em homens se completará (Idem).

Com efeito, Marx resume os resultados que suas análises apontaram nas linhas que seguem:

A única libertação praticamente possível da Alemanha é a libertação do ponto de vista da teoria que declara o homem como o ser supremo do homem. Na Alemanha a emancipação da Idade Média só é possível ser realizada simultaneamente com a emancipação das superações parciais da Idade Média. Na Alemanha, nenhum tipo de servidão é destruído sem que se destrua todo tipo de servidão. A profunda Alemanha não pode revolucionar sem revolucionar desde os fundamentos. A emancipação do alemão é a emancipação do homem. A cabeça dessa emancipação é a filosofia, o proletariado é seu coração. A filosofia não pode se efetivar sem a supra-sunção [*Aufhebung*] do proletariado, o proletariado não pode se suprasumir sem a efetivação da filosofia (MARX, 2010, p. 157).

Com a proposição de que “a cabeça dessa emancipação é a filosofia, o proletariado é seu coração”, Marx resume a sua proposta de revolução social neste período de sua investigação. Assim, a filosofia, cabeça da revolução, torna-se o princípio ativo da emancipação ao se incorporar no proletariado, o coração.<sup>28</sup> Desse modo, constata-se que Marx encontrou a base material da emancipação no proletariado,

---

<sup>27</sup> A partir dessas observações marxianas, é possível constatar que o progresso qualitativo da história, no que se refere a produção, a reprodução e o aumento da vida humana e da natureza, só parece ser possível quando forem efetivadas as demandas dos trabalhadores, isto é, daqueles que estão empobrecidos ou excluídos da riqueza socialmente produzida. Do contrário, isto é, se no processo de reprodução social, as demandas corporativas da classe burguesa continuarem tendo hegemonia na sociedade, esta permanecerá reproduzindo a mesma lógica de dominação, gerando miséria, pobreza e exclusão social.

<sup>28</sup> Essas figuras, cabeça e coração, associadas à filosofia e ao proletariado, é uma menção clara de Marx a Feuerbach. Se não vejamos: “os instrumentos e os órgãos essenciais da filosofia são a cabeça, fonte da atividade, da liberdade, das infinitude metafísica, do idealismo, e o coração fonte da afecção, da finitude, da necessidade, do sensualismo – em termos teóricos: o pensamento e a intuição, pois o pensamento é a necessidade da cabeça; a intuição e o sentido são a necessidade do coração” (FEUERBACH, *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, p. 11-12).

por meio do qual a filosofia crítica pode se realizar. No entanto, também assinala que, neste sentido, “não basta que o pensamento procure se realizar, a realidade deve compelir a si mesmo em direção ao pensamento.” (MARX, 2010, p. 152). Com isso, pela primeira vez se anuncia a ideia de “práxis”. Ela se constitui como a “ação política revolucionária”, embora ainda a filosofia incorpore um conteúdo ativo (a cabeça), e o proletariado um conteúdo passivo (o coração) para então se efetivar na prática. A relação entre filosofia e proletariado se processa de forma direta, sem passar pela mediação de um partido político ou de qualquer outra instância determinada; também a reprodução social da humanidade não aparece ainda como atividade produtiva; assim como o processo revolucionário não se manifesta como um movimento oriundo da luta dos trabalhadores. Estes enunciados matriciais concernentes à estrutura teórica que constitui o sistema marxiano serão desenvolvidos posteriormente.

Todavia, percebe-se o descontentamento de Marx em face à mera revolução teórica, proposta tanto pela Filosofia do Direito de Hegel, que só valoriza o homem real de forma ilusória, quanto pela abrangência limitada da filosofia de Feuerbach, que não se efetiva na prática social. Marx nega nas páginas da *Crítica da filosofia do Direito de Hegel – Introdução* a concepção feuerbachiana de que o homem é um ser isolado e abstrato ao dizer que a emancipação humana deve ser realizada pelo próprio homem real e sensível. Contudo, Marx ainda se mostra vinculado a certa concepção de essência humana<sup>29</sup>. No entanto, Marx, ao assinalar a dimensão prática para a emancipação servindo-se do princípio dinâmico-processual da filosofia hegeliana na figura do mundo invertido, está capacitado para fazer um exame crítico das formas de ser do estranhamento capitalista.

Com efeito, Marx procura superar a mera emancipação política que deixou de pé

---

<sup>29</sup> Segundo Celso Frederico: “se a raiz é o próprio homem, se o homem deve girar em torno de si mesmo, isso significa que o homem continua sendo um dado a priori, um ser natural. (...) A revolução, entendida como um reencontro da origem (raiz), lembra a saga feuerbachiana do indivíduo que busca a sua essência extraviada, o gênero que dele se separou” (FREDERICO, 2009, p. 111).

É preciso frisar, todavia, que apesar de Marx recolher de Feuerbach a noção de essência humana, ele a compreende em outros termos, como se evidenciará, posteriormente, em sua 6ª tese sobre Feuerbach que diz o seguinte: “Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade ela é o conjunto das relações sociais.

Feuerbach, que não chega à crítica dessa essência real, é obrigado, por isso:

1. A abstrair do processo histórico e fixar para si mesmo a índole religiosa, e pressupor um indivíduo humano abstrato, *isolado*.
2. A essência pode, por isso, ser compreendida apenas na condição de ‘gênero’, de coletividade interna, muda, que une muitos indivíduos *de maneira natural*” (MARX, 2007, p. 28-29).

os alicerces da sociedade capitalista. Assim, Marx vem à cena pública defender a necessidade da emancipação humana. Esta proposta se assenta em função de vários motivos, a saber: em razão do estranhamento religioso que passou a manifestar a aura da sociedade moderna; também, pela separação do Estado e da sociedade civil e, por conseguinte, o estranhamento entre o homem e o cidadão, onde o indivíduo busca realizar suas aspirações genéricas na religião, no Estado e no dinheiro.

Por fim, Marx aposta no proletariado como o agente histórico efetivo da revolução social, por só poder ser libertar de seus constrangimentos específicos na medida em que libertar toda a humanidade dos mesmos: suas bandeiras, na perspectiva da emancipação humana, não podem mais ser corporativas (como a então emergente burguesia). Esta situação impulsionou o pensamento de Marx a analisar posteriormente a relação entre o pensamento filosófico e econômico com os fatos e os sujeitos sociais que constituem a sociedade capitalista.

#### **2.4 Crítica da dialética e da filosofia hegeliana em geral**

Dado que, em nosso processo de investigação, as considerações sobre Hegel foram vastas, optamos em analisar, aqui, a antepenúltima seção dos *Manuscritos econômico-filosóficos* intitulada *Crítica da dialética e da filosofia hegeliana em geral*. Embora este manuscrito tenha sido elaborado aproximadamente um ano após a *Introdução*, ele pode ser considerado seu aprofundamento e complementação. Neste manuscrito, Marx continua utilizando-se do aparato crítico feuerbachiano para fazer sua leitura às avessas da filosofia hegeliana, e com isso explicitar os seus potenciais teóricos, para empreender a crítica às formas de ser estranhada da sociedade capitalista. Um exemplo paradigmático disso percebe-se na análise que Marx empreendeu para fazer a crítica à concepção de trabalho estranhado, aspectos estes que investigaremos posteriormente.

Neste manuscrito Marx faz algumas indicações reflexivas no que tange ao entendimento e a necessidade de empreender correções relativas à dialética hegeliana, e no que se refere a sua relação com o movimento crítico alemão. Alguns neo-hegelianos participantes deste movimento como Strauß e Bruno Bauer, se ocuparam de forma tão violenta sobre o conteúdo do mundo antigo, que mantiveram uma postura acrítica sobre a sua própria fonte, isto é, a filosofia hegeliana em geral, e sua dialética em particular. Segundo Marx, Feuerbach foi o único pensador que empreendeu um caráter crítico a

filosofia hegeliana, mas que igualmente deve ser objeto de sua crítica, a fim de não permanecer com um viés acrítico sobre si mesma.

Feuerbach é concebido por Marx como o único teórico que realizou um trato sério e crítico em relação à dialética hegeliana, sendo por isso “o verdadeiro triunfador (*Überwinder*) da velha filosofia.” (MARX, 2004, p. 117). Esta assertiva marxiana vem ao encontro da nossa tese segunda, a qual Marx utilizou a concepção teórica e metodológica feuerbachiana tanto para fazer a crítica a filosofia hegeliana, bem como da realidade imanente a sociedade capitalista. Para Marx, o procedimento crítico de Feuerbach estabelecido em relação a filosofia hegeliana pode ser condensado nas seguintes formulações:

- 1) A prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente]; portanto, deve ser igualmente condenada; uma outra forma e [outro] modo de existência (*Daseinsweise*) do estranhamento (*Entfremdung*) da essência humana;
- 2) A fundação do verdadeiro materialismo e da ciência real na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a “do homem com o homem”, como princípio fundamental da teoria;
- 3) Na medida em que ele confronta à negação da negação, que afirma ser o absolutamente positivo, o positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si próprio (MARX, 2004, p. 117-118).

Feuerbach esclarece o ponto de partida positivo (sensível) do conhecimento ao avaliar a dialética hegeliana. Segundo Feuerbach, Hegel, ao partir da formulação teórica da sua filosofia, com o estranhamento da substância, do infinito, do universal abstrato absoluto e fixo, inicia com aquilo que é popularmente conhecido como religião ou teologia. Num segundo momento, ele suprime o infinito, pondo o finito, o particular, o real, que implica no reestabelecimento da filosofia, em função da superação da religião e da teologia. E num terceiro momento – negação da negação – supera de novo o positivo, reestabelecendo novamente o infinito enquanto abstração do real, fato que implica na reposição da religião e da teologia. Desse modo, constata-se que a negação da negação significa a contradição da filosofia em relação a si própria, mediante a afirmação da teologia, após tê-la negada. Por isso, segundo Marx, de posse do instrumental teórico feuerbachiano, o movimento dialético em Hegel, devido ao seu caráter especulativo, não captou o devir histórico concreto do homem, ou seja, “ele somente encontrou a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história, a história ainda não efetiva do homem enquanto um sujeito pressuposto”

(MARX, 2004, p. 118-119).

Em sua investigação crítica, Marx põe sobre exame os principais elementos presentes da filosofia hegeliana, tais como aparecem na *Fenomenologia do espírito* e na *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Fazendo isso, Marx pretende explicitar que o espírito absoluto ou o saber absoluto que resulta da filosofia hegeliana, aparece como o espírito estranhado do mundo, que pensa a si próprio no interior de sua abstração. Na atividade estranhada do espírito a lógica é um elemento que determina seu movimento:

A lógica – o dinheiro do espírito, o valor do pensamento, o [valor] especulativo do homem e da natureza – sua essência tornada totalmente indiferente contra toda determinidade (*Bestmmtheit*) efetiva e, portanto, [essência] não – efetiva – é o processo exteriorizado que, por essa razão, faz abstração da natureza e do ser humano efetivo; o pensar abstrato (MARX, 2004, p. 120).

Com efeito, a própria essencialidade afetiva da natureza fica exterior à apreensão do homem. É o perder-se do próprio homem na natureza estranhada, até que finalmente o espírito depois de se externalizar abstratamente no mundo, volta a si consciente de sua existência, enquanto saber absoluto.

Seguindo sua análise a partir dos elementos mencionados da filosofia hegeliana, por meio de Feuerbach, Marx aponta um duplo erro de Hegel. O primeiro diz respeito àquele que concebe a riqueza e o poder do Estado e outros, como sendo a essência estranhada do homem, enquanto entidades engendradas pelo puro pensamento filosófico. E o filósofo é o referencial de homem abstrato, servindo como mediador do mundo estranhado. O engendramento do processo histórico, seja no âmbito de sua exteriorização, bem como em sua superação, ocorre mediante a oposição do *em si* e do *para si*, da consciência e da autoconsciência, do objeto e do sujeito, do pensar abstrato e da atividade sensível, no interior do próprio pensamento<sup>30</sup>; uma vez que não ocorre a objetivação do homem concreto. O segundo erro consiste mais em uma insuficiência teórica do que propriamente num equívoco. Trata-se de tomar a consciência sensível abstrata e a realidade englobada por ela, a riqueza, a religião e outras, “como apenas a efetividade estranhada da objetivação humana das forças essenciais humanas nascidas para a obra (*Werk*) e, por isso, apenas o caminho para a verdadeira efetividade humana” (MARX, 2004, p. 122). Embora Hegel conceba a essência humana e os produtos criados

<sup>30</sup> “Todas as outras oposições e movimentos dessas oposições são apenas a aparência, o envoltório, a figura exotérica dessas oposições, unicamente interessantes, que formam o sentido das outras oposições profanas” (MARX, 2004, p. 121).

junto à natureza, como elementos oriundos do espírito humano, não conseguiram traduzi-los para a realidade humana concreta. Contudo,

a “Fenomenologia” é, por isso, a crítica oculta (*verborgene*), em si mesma ainda obscura e mistificadora; mas na medida em que ela retém (*hält fest*) o estranhamento do homem – ainda que também este último apareça apenas na figura de espírito – encontram-se nela ocultos todos os elementos da crítica, muitas vezes preparados e elaborados de modo que suplantam largamente o ponto de vista hegeliano (Idem).

Na filosofia hegeliana todas as formas de estranhamento (seja o homem enquanto sujeito e os objetos apreendidos por ele) derivam da figura da consciência e da consciência de si. E tem como resultado deste movimento a identidade da consciência e da autoconsciência, isto é, o saber absoluto ou a dialética do pensamento puro, algo que apesar de hipostasiar a filosofia hegeliana implica na geração, mesmo que de forma estranhada, de um potencial crítico substantivo. Isto mostra que, após Marx ter submetido à filosofia hegeliana a um processo de antropologização concreta, a partir da confrontação com o pensamento de Feuerbach e da crítica da economia política, pode constatar, na realidade da sociedade capitalista, as contradições processuais, que na Fenomenologia de Hegel eram postas de forma mistificada. Ademais, Marx pode formular um parâmetro teórico metodológico para criticar a realidade estranhada do homem e da sociedade moderna, que aparece como natural e inquestionável pela economia política burguesa. Desse modo, segundo Marx:

A grandeza da “Fenomenologia” hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäußerung*) e suprasunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem o objetivo, verdadeiro, porque o homem efetivo, como resultado de seu próprio trabalho (MARX, 2004, p. 123).

Esta constatação fundamental de Hegel aponta para a apreensão dos elementos constitutivos da atividade humana em geral e do trabalho em particular, a qual expressa a realidade humana do ser genérico. Esta realidade se expressa mediante a externalização das forças genéricas que compartilha com a humanidade, constituídas no transcurso do processo histórico. Porém, Hegel não concebe o protagonismo dessa ação à humanidade enquanto tal, mas a capacidade do espírito-mundo como força superior à

própria comunidade dos homens. Neste sentido, Hegel assume o ponto de vista da economia política de que o homem se constitui pelo trabalho. No entanto, só leva em conta o aspecto positivo do trabalho, ignorando sua faceta que implica na subjugação humana. Em parte, o viés estranhado do trabalho havia sido constatado pelos próprios economistas, os quais não souberam explicitar as suas determinações essenciais. Contudo, o único trabalho que Hegel realmente conhece e reconhece é o de natureza abstrata e espiritual<sup>31</sup>, que tem como objeto a autoconsciência objetivada, como a forma do homem pôr-se no mundo. Para Hegel, apenas este processo de objetivação e seu elemento correlato – a exteriorização – não correspondem à apropriação da essência humana, os quais devem ser superados. Assim, a superação do estranhamento implica na superação da própria objetividade, e, por conseguinte, a figura humana vale apenas como um ser não efetivo, totalmente espiritual. Marx, no entanto, refuta esse argumento, pois um ser, para ser objetivo, precisa ter como alvo de sua elaboração natural objetos concretos. Para isso torna-se equivocado dizer que “a consciência-de-si tem olho, ouvido, força essencial. A consciência-de-si é, antes, uma qualidade da natureza humana, do olho humano, etc., não é a natureza humana [que é] uma qualidade | XXIV | da consciência-de-si” (MARX, 2004, p. 125).

A apreensão apenas do estranhamento da autoconsciência do homem implica a reduzi-la a um ser egoísta e isolado. O processo de estranhamento da autoconsciência na filosofia hegeliana é a manifestação da forma do estranhamento efetivo do homem concreto. Desse modo a abolição do estranhamento deve ser feita igualmente na prática social e não somente na consciência abstrata<sup>32</sup>. A reapropriação do objeto – consciência-de-si objetivada –, na *Fenomenologia* de Hegel, significa a superação do estranhamento apenas no âmbito da autoconsciência, a qual deve ser estendida para a objetividade social.

Através desta crítica argumentativa pode-se dizer que Marx aprendeu o gesto

---

<sup>31</sup> “O que forma, assim, a essência da filosofia em geral, a exteriorização do homem que se sabe (*wissender Mensch*), ou a ciência exteriorizada que se pensa. Isso Hegel toma como sua essência, e por isso pôde, frente à filosofia precedente reunir seus momentos isolados e apresentar sua filosofia como A Filosofia. O que os outros filósofos fizeram – que eles concebem momentos isolados da natureza e da vida humana como momentos da consciência-de-si e, na verdade, da consciência-de-si abstrata, isto Hegel sabe como o fazer da filosofia. Eis porque sua ciência é absoluta” (MARX, 2004, p. 124).

<sup>32</sup> “O estranhamento efetivo, que se manifesta como [estranhamento] real, não é pelo contrário segundo sua mais íntima essência oculta – primeiramente trazida à luz por intermédio da filosofia – nada mais do que a manifestação do estranhamento da essência humana efetiva, da consciência-de-si” (MARX, 2004, p. 125).

teórico hegeliano pelo qual lhe capacita a apreensão da estrutura do estranhamento no trabalho, estrutura esta constituidora da sociedade capitalista. Isto é, a determinação da propriedade privada sobre a produção, faz com que o ser humano produza um objeto que não retorna a si, fato que não lhe permite se reconhecer no produto por ele fabricado. Este circuito se realiza apenas de maneira abstrata na consciência filosófica, no plano da elaboração da filosofia hegeliana.

Não obstante, na produção real da sociedade capitalista isto não acontece porque os indivíduos não reconhecem o caráter social dos produtos, os quais aparecem apenas como meios para obtenção da satisfação das necessidades e os seus fins individualistas. Também, estes produtos são confeccionados por indivíduos que não se identificam como ser genéricos e sociais, mas cada um não vê no outro senão os vícios egoístas que carregam em si mesmos. Desse modo, a despeito da consciência dos indivíduos, os produtos continuam mantendo um conteúdo social. Porém, ao se manterem separados da posse dos indivíduos eles guardam, assim como os objetos religiosos, um viés de vida própria, nos quais se subordinam a existência do seu criador. Portanto, constata-se que Marx lançou mão do esquema hegeliano, anteriormente analisado, para mostrar que na concretude da sociedade capitalista os produtos não retornam aos trabalhadores, fato este que ocorre porque estes não reconhecem o caráter genérico da produção; o que aprendeu com Feuerbach quando este mostrou que os objetos religiosos são projeção dos atributos dos indivíduos que não se reconhecem como seres genéricos.

Segundo Marx, o que se processa de forma abstrata na filosofia hegeliana precisa se efetivar na prática social, pois os indivíduos necessitam reconhecer nos objetos o seu caráter humano social. O homem como ser natural, por um lado, está no nível das forças naturais ou pulsões vitais ativas que existem nele como capacidades e possibilidades de se efetivarem; por outro lado, assim como o animal e a planta, é um ser sensível que sofre, portanto, limitado e dependente dos objetos que existem fora dele. Neste sentido, o homem carece desses objetos para promover a ativação e a confirmação de suas potencialidades. “Que o homem é um ser corpóreo, dotado de forças naturais vivas, efetiva, objetiva e sensível significa que ele tem objetos efetivos, sensíveis como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida” (MARX, 2004, p. 127).<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> “A fome é uma carência natural; ela necessita, por conseguinte, de uma natureza fora de si de um objeto fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada de meu corpo por um objeto existente (*seienden*) fora dele, indispensável à sua integração e externalização essencial. O sol é o objeto da planta, um objeto para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto externalização da força evocadora de vida do sol, da força essencial objetiva do

Igualmente, um ser que não seja objeto para um terceiro não é nenhum ser objetivo. Quando uma pessoa se encontra com seu par, parece que não está só e que é diferente dele, sendo além de sujeito é também objeto para outrem. Ou seja, temos a capacidade de nos reconhecer como seres singulares na medida em que nos determinamos socialmente, mediante a relação social que estabelecemos com os demais seres humanos. Logo “um ser não objetivo é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser de abstração” (MARX, 2004, p. 128).

Contudo, ser sensível não implica que o homem seja somente um ser natural, mas igualmente Marx afirma na esteira de Feuerbach que o indivíduo é um ser genérico e social que tem que agir e se objetivar tanto no pensamento como no ser. Com efeito, no transcurso do processo histórico, os objetos naturais são humanizados pelo homem e as faculdades humanas são naturalizadas na medida em que entram em relação de determinação recíproca com o meio natural. Desse modo, a natureza objetiva e subjetiva não está dada imediatamente de forma adequada para o homem, pois são constituídas de maneira processual no decurso da humanização em ocorrência na sociedade. Assim, a história é fundante do gênero humano, e é passiva de ser conhecida, na medida em que a constitui mediante a sua atividade prática consciente.

Com efeito, é na relação ativa com os produtos humanos materiais naturais que o indivíduo vai se objetivando e simultaneamente atualizando nestes produtos e em si próprio suas potências humanas. Portanto, é na realidade concreta da produção e reprodução material e social da vida que o indivíduo tem possibilidade de superar o estranhamento, e não apenas no âmbito abstrato proposto pela filosofia hegeliana. Todavia, para Hegel, a reposição da objetividade ocorre mediante a superação da exteriorização e decorrente objetivação da consciência no interior da própria abstração, dado que o objeto é o pôr da própria consciência enquanto tal. Portanto, em Hegel a superação do estranhamento implica na abolição da própria objetivação<sup>34</sup>. Assim, o objeto, isto é, a autoconsciência, sabe que existe o momento dialético da negatividade em virtude do seu autoestranhamento. A maneira como a consciência se estabelece no mundo e como algo aparece para si, é o ato puro do saber. Logo, o saber é o único

---

sol” (MARX, 2004, p. 127).

<sup>34</sup> “Hegel não é um mistificador porque ele é um idealista, dizer isso equivaleria a pouco mais do que uma tautologia pouco gratificante. Antes, ele é um mistificador idealista devido ao caráter iminentemente contraditório de seu conceito de mediação, isto é, por causa dos tabus que impõe a si mesmo em relação às mediações de segunda ordem, quando toma como absolutas essas formas – historicamente específicas – de mediação da mediação capitalista” (MÉSZÁROS, 2006, p. 85).

procedimento objetivo da consciência. Neste movimento, a consciência sabe que o objeto não é distinto de si, mas autoconsciência objetivada. Ademais, em Hegel tanto o momento positivo da consciência se pôr no mundo para se conhecer e se determinar, bem como o momento negativo da sua superação, ambas na compreensão marxiana, se dá no interior do estranhamento da consciência filosófica pura. Ela se porta como o “ser outro de si mesma”, a efetividade, a realidade sensível, a vida e outras.

Outra implicação desta concepção remete-se ao fato que, depois que o homem superou o seu mundo espiritual estranhado, o confirma no interior do próprio espírito. Por exemplo, depois do homem superar a religião, como produto da autoexteriorização, volta a confirmar a si próprio na religião<sup>35</sup>. Por isso, segundo Hegel, o homem que pensa levar na esfera do direito, da política e outras, a exteriorização da sua vida, leva nestas esferas a sua verdadeira vida humana, mesmo que de forma estranhada.

Desse modo a filosofia hegeliana não atingiu a superação do seu próprio estranhamento, que eleva no âmbito do princípio filosófico abstrato o estranhamento efetivo do tempo histórico em que estava inserido. Segundo Marx, essas formas de exteriorização estranhada da consciência-de-si são a revelação da consciência-de-si estranhada e não da consciência-de-si enquanto tal. Por conseguinte, em Hegel, a negação da negação não é a positivação da essência verdadeira, mas a confirmação do ser aparente ou estranhado, atuando de forma exterior e independente do homem. Neste sentido a propriedade privada enquanto um ser de pensamento é suprimida apenas no âmbito da moral.

E porque o pensar se supõe ser imediatamente o outro de seu si, efetividade sensível, portanto a sua ação vale para ele também como ação sensível-efetiva (*sinnliche wirkliche Action*), este supra-sumir pensante, que deixa seu objetivo permanecer na efetividade, acredita tê-lo ultrapassado efetivamente e, por outro lado, porque se tornou momento de pensamento para ele, também vale por isso para ele, em sua efetividade, como autoconfirmação de si mesmo, da consciência-de-si, da abstração (MARX, 2004, p. 131).

Assim sendo, estas abstrações produzidas por um sujeito cognoscente, que mediante o puro exercício da racionalidade se configura como um aparato visível de ratificação das formas estranhadas do pensamento da época: o Estado, o direito, a moral, a propriedade privada e outras. E mais, pretende traçar um cenário de superação dos

<sup>35</sup> Segundo Marx, aqui repousa “a raiz do falso positivismo de Hegel ou de seu criticismo apenas aparente; o que Feuerbach indicou como pôr (*Setzen*), o negar e o restaurar da religião ou teologia” (MARX, 2004, p. 130).

complexos de estranhamento, mediante a formulação de sua concepção teórica e metodológica, isto é, subjacente ao próprio processo estranhado do pensamento abstrato<sup>36</sup>.

Assim como Feuerbach procedeu em *A Essência do Cristianismo*, onde não realizou apenas a crítica do estranhamento religioso, mas igualmente trouxe à luz os fundamentos antropológicos do homem nela ocultada, Marx, em *A Questão Judaica* e na *Introdução*, não reduziu a sua análise apenas a criticar Hegel, mas a identificar os potenciais manifestos e latências em sua teoria. O mesmo gesto teórico observa-se neste momento de sua investigação ao explicitar “os momentos positivos da dialética hegeliana”, mesmo que no interior do estranhamento; gesto este que já desenvolveu ao tematizar a gênese do homem por intermédio da atividade do trabalho e o processo do desenvolvimento histórico:

É este o juízo (*Einsicht*), expresso no interior do estranhamento, da *apropriação* do ser (*Wesen*) objetivo mediante a supra-sunção de seu estranhamento, o juízo estranhado na *objetivação efetiva* do homem, na apropriação efetiva de seu ser objetivo mediante a eliminação da determinação *estranhada* do mundo objetivo, mediante sua supra-sunção na sua existência (*Dasein*) estranhada, assim como o ateísmo enquanto supressão (*Aufhebung*) de Deus é o vir-a-ser (*Werden*) do humanismo teórico, o comunismo enquanto supra-sunção da propriedade privada é a reivindicação da vida humana efetiva enquanto sua propriedade, é o vir-a-ser do humanismo prático; ou o ateísmo é o humanismo mediado consigo pela supressão da religião, o comunismo é o humanismo mediado consigo mediante a supra-sunção da propriedade privada. Somente por meio da supra-sunção desta mediação – que é, porém, um pressuposto necessário – vem a ser humanismo *positivo*, que positivamente parte de si mesmo (MARX, 2004, p. 132).

Desse modo, constata-se que a partir da enunciação, mesmo que de forma abrupta da ideia de comunismo, este é apresentado como uma possibilidade concreta de superação do estranhamento. Neste momento de sua investigação o autor continua caracterizando o comunismo, junto com o ateísmo, nos seguintes termos:

Mas ateísmo, comunismo não são nenhuma fuga, nenhuma abstração, nenhum perder do mundo objetivo engendrado pelo homem, suas forças essenciais trazidas à vida para a objetividade, nenhuma pobreza retornando à simplicidade não natural, não desenvolvida. São, antes, pela primeira vez, o vir-a-ser efetivo, a efetivação tornada efetividade

<sup>36</sup> “A teoria hegeliana, quando não desmitificada, apresenta-se, assim, como fundamental na manutenção de estruturas sociais de estranhamento. A redução da realidade objetiva a um momento do pensamento é, também, a confirmação da sua realidade abstrata e irreal. No entanto, para Marx, a realidade objetiva não é apenas um momento do pensamento” (SCHÜTZ, 2001, p.78).

para o homem de sua essência ou sua essência enquanto uma essência efetiva (Idem).

Mesmo que Hegel apreenda como positivo o estranhamento da autoconsciência, e dessa forma ratifique a desefetivação humana, para Marx,

[...] ele apreende – no interior da abstração – o trabalho como o *ato de produção de si do homem*, o comportar-se (*das Verhalten*) para consigo como essência estranha e a sua atividade (*Betätigen*), enquanto uma essência estranha, como a *consciência genérica e vida genérica* vindo-a-ser (Idem).

Como Hegel opera uma inversão na base teórica e metodológica de apreender o mundo, este ato caracteriza-se como um procedimento formal e abstrato. Assim, o ser humano só vale na sua dimensão abstrata e estranhada, enquanto consciência-de-si. Sua pretensa maneira de apreender a realidade bem como o seu processo de emancipação, isto é, a superação do estranhamento, se configuram na sua ratificação. Desse modo, a vida humana vai se desenvolvendo como um processo subordinado ao mundo divino, a um sujeito abstrato ao qual converge a organização da sociabilidade humana. Neste processo de abstração, a natureza e o homem se constituem como predicados do sujeito absoluto<sup>37</sup>. Contudo, seria adequado incorporar a dimensão real do homem sensível proposto por Feuerbach. Muito embora isso já esteja presente mesmo que de forma estranhada em Hegel, na medida em que se postula a passagem da ideia abstrata até a intuição da natureza, mesmo que no interior do pensamento estranhado do teórico cognoscente:

O pensador abstrato experimenta, junto de sua intuição da natureza, que os seres que ele, na dialética divina, imaginava criar a partir do nada, da pura abstração, como produtos puros do trabalho do pensar que se tece sobre si próprio e nunca olha para fora em direção à efetividade, nada mais são que *abstrações de determinações da natureza*. [...] o verdadeiro (*das Wahre*) é ainda a ideia. A natureza é somente a forma de seu ser – outro. E, como o pensar abstrato é a essência, aquilo que lhe é externo é, segundo sua essência, apenas um algo externo. O abstrato reconhece, ao mesmo tempo, que a sensibilidade é a essência da natureza, a externalidade em oposição ao pensar tecendo-se em si. Mas simultaneamente e lhe exprime esta oposição de tal forma que esta externalidade da natureza é sua oposição ao pensar, sua deficiência, que ela na medida em que se

<sup>37</sup> Segundo Marx, “este processo tem de ter um portador, um sujeito; mas o sujeito só vem a ser enquanto resultado; este resultado, o sujeito que se sabe enquanto consciência-de-si absoluta e por isso, ou Deus, o espírito absoluto, a ideia que se sabe e aciona. O homem efetivo e a natureza efetiva tornam-se meros predicados, símbolos deste homem não efetivo oculto, e desta natureza inefetiva. Sujeito e predicado têm assim um para com o outro a relação de uma absoluta inversão” (MARX, 2004, p. 133).

diferencia da abstração, é um ser deficiente (MARX, 2004, p. 135-137).

A descoberta da filosofia hegeliana, como parâmetro teórico e metodológico para análise das determinações da sociedade capitalista, se deu mediante o aparato feuerbachiano, ao qual esta filosofia recebeu um primeiro movimento crítico. Contudo, Marx superou ambas as filosofias, servindo-se de ambas. Superou o idealismo hegeliano a partir do materialismo contemplativo de Feuerbach, apontando assim para a falsidade ontológica onde a dialética hegeliana se apoia. E igualmente superou Feuerbach mediante a incorporação dos elementos da constituição do homem e da história através do processo da atividade humana. Por fim, cabe salientar que Marx, de posse desse arsenal crítico, pode levar a termo, por um lado, a explicitação das formas de ser do estranhamento, e, por outro, desvelar os potenciais humanos imanentes a esses processos teóricos e sociais.

### 3 CRÍTICA AO ESTRANHAMENTO DA SOCIEDADE CAPITALISTA A PARTIR DA CRÍTICA AO PENSAMENTO DA ECONOMIA POLÍTICA

Marx ampliou a crítica feuerbachiana ao estranhamento religioso para a realidade social moderna, na qual a religião significa apenas a “sua lógica em forma popular” ou a “auréola” de condições sociais que corresponde a sua estrutura estranhada. Ao proceder desse modo, Marx desmistificou o caráter estranhado do aparato jurídico e político concernente à sociedade moderna, bem como do conjunto das relações sociais que fundamentam a sua existência. Neste contexto, mostrou que o Estado moderno e o dinheiro são manifestações estranhadas da vida genérica dos homens; que o Estado não é o fundamento que equaciona as contradições sociais existentes na sociedade civil, mas, antes, a legitimação das desigualdades materiais e espirituais que emergem no seu interior; que os direitos humanos e a democracia política são universais apenas pelo seu conteúdo formal, pois não se efetivam na dinâmica social; e a filosofia hegeliana, que explicitou com rigor e profundidade a realidade do Estado moderno, oferece uma concepção abstrata sobre a sociedade e o homem, pois ratifica, no âmbito dos princípios do direito político, o cerceamento de sua liberdade efetiva. Assim, ao apontar os limites da emancipação política, Marx propõe a emancipação humana, identificando no proletariado o sujeito histórico que, por meio do processo da revolução social, levaria a termo a redenção da humanidade dos complexos de estranhamento aos quais está submetida no sistema destrutivo do capital.

Após Marx identificar certo potencial crítico na filosofia feuerbachiana para compreender as contradições sociais da realidade vigente, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*<sup>38</sup> ele a utiliza para fazer a crítica aos fundamentos da sociedade moderna. Igualmente, traz à luz os fundamentos do homem, onde o trabalho passa a ser o momento predominante da reprodução social. Desta forma, promove a desmistificação dos princípios da economia política e demonstra que essa apenas descobriu as leis do trabalho estranhado, embora não percebessem a dimensão negativa do estranhamento. Assim, mostra que a dinâmica social que perpassa a sociabilidade moderna bem como a que o procedeu, é constituída pelo revestimento religioso do mundo invertido ou do aparecer enganador elaborado por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* e identificada por Feuerbach na estrutura do estranhamento religioso. No entanto, diferente de

---

38

A partir de agora nos referiremos a este texto apenas como *Manuscritos de 44*.

Feuerbach, para quem o estranhamento do gênero se resolve no âmbito da consciência, para Marx, ela ocorre na realidade social, a qual já traz em si os fundamentos concretos para sua superação revolucionária.

Depois de fazer a crítica à realidade alemã, bem como à sociedade moderna e a sua expressão teórica – a filosofia hegeliana –, Marx parte em direção às formas não sagradas do estranhamento na sociedade burguesa<sup>39</sup>. Num primeiro momento Marx busca aprender as contradições da realidade capitalista a partir da própria compreensão da economia política; e, posteriormente, investigar os fundamentos humanos no processo de produção das mercadorias.

A forma de abordagem de Marx sobre os fatos materiais que constituem a sociedade capitalista é análoga à realizada por Feuerbach sobre o tratamento dos objetos religiosos. Assim como Feuerbach explicitou os elementos subjetivos dos fenômenos religiosos<sup>40</sup>, Marx desvelou os predicados humanos genéricos e/ou as relações sociais exteriorizadas nos produtos do trabalho. Sobre influência da crítica feuerbachiana da religião para fazer análise dos fatos econômicos, Marx, no prefácio dos *Manuscritos de 44*, se pronuncia da seguinte forma:

A crítica da economia nacional deve, além do mais, assim como a crítica positiva em geral, sua verdadeira fundamentação às descobertas de Feuerbach. De Feuerbach, data em primeiro lugar, a crítica positiva humanista e naturalista. Quanto mais ruidosa, tanto mais segura,

<sup>39</sup> No prefácio dos *Manuscritos de 44*, Marx anota as razões do seu objetivo, bem como delinea em breves palavras o desdobramento de seu propósito nesta obra: “anunciei, nos Anais franco-alemães, a crítica do Direito e da Ciência do Estado sob a forma de uma crítica da filosofia *hegeliana* do direito. Na preparação para a impressão, evidenciou-se que a crítica dirigida apenas contra a especulação, combinada com a crítica das diferentes matérias particulares, seria completamente inoportuna, restando o desenvolvimento e dificultando a compreensão. Além disso, a condensação da riqueza e a diversidade dos objetos tratados só seria possível, numa única obra, de modo totalmente aforístico e, por sua vez, tal apresentação (*Darstellung*) aforística produziria a *aparência* (*Schein*) de um sistematizar arbitrário. Farei, por conseguinte e sucessivamente, em diversas brochuras independentes, a crítica do direito, da moral, da política e outros., e por último, num trabalho específico, a conexão do todo, a relação as distintas partes, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material. Assim, será encontrado o fundamento, no presente escrito, da conexão entre a economia nacional e o Estado, o direito, a moral, a vida civil (*bürgerliches Leben*) e outras., na medida em que a economia nacional mesma, *ex professo*, trata destes objetos” (MARX, 2004, p. 19).

<sup>40</sup> Um dos impulsos de Marx no sentido de se apropriar das formas estranhadas do capital a partir da crítica da economia política foi dado por Engels através do seu artigo publicado nos Anais Franco-alemães intitulado *Esboço de uma crítica da economia política* em que o autor acusa os economistas de virarem a realidade de cabeça para baixo pelo recurso da abstração, usando, assim, o mesmo argumento de Feuerbach empregava contra a lógica de Hegel, e Marx, em 1843, contra a teoria do Estado desse autor. No artigo supracitado Engels diz que na economia “tudo é colocado de cabeça para baixo: o valor que é, à partida, a fonte do preço, é situado na dependência de seu produto. Esta inversão, sabe-se, é a essência da abstração (comparar Feuerbach sobre esse ponto)” (ENGELS, 1979, p. 12).

profunda, extensa e duradoura é a eficácia dos escritos feuerbachianos, os únicos nos quais – desde a Fenomenologia e a Lógica, de Hegel – se encerra uma efetiva (*wirkliche*) revolução teórica (MARX, 2004, p. 20).

Nas três primeiras partes do primeiro caderno, intituladas *Salário, Ganho do Capital e Renda da Terra*, Marx se apropria dos resultados obtidos pelos economistas clássicos sobre o desenvolvimento do capital, a fim de se inteirar a respeito de suas contradições, sem, no entanto, explicitar o conteúdo humano mais profundo objetivado nos fenômenos sociais. Assim, Marx pretende mostrar que a abordagem natural e inquestionável feita pela economia política sobre a constituição do capital, é um fato inspirado nos princípios da religião, os quais precisam ser superados. No quarto e último manuscrito, denominado *Trabalho Estranhado e Propriedade Privada*, é que Marx vai desvelar a realidade de algumas categorias fundamentais da sociedade burguesa e demonstrar que elas derivam do desdobramento das leis do trabalho estranhado<sup>41</sup>.

Marx constata, a partir do pensamento dos economistas políticos, que o salário é estabelecido através da luta entre capitalistas e trabalhadores. No entanto, este confronto é desigual, determinado, via de regra, pelo triunfo dos capitalistas, em função de sua classe se encontrar em melhores condições (posse privada dos meios de produção), podendo viver mais tempo sem os trabalhadores, do que estes sem aqueles. O acordo e organização entre os capitalistas em torno dos seus interesses são facilitados pelas instâncias sociopolíticas da sociedade moderna, enquanto a aliança entre os trabalhadores é reprimida e até mesmo proibida pelo poder instituído. Enquanto os capitalistas engordam permanentemente os seus rendimentos, os trabalhadores ficam lançados à concorrência entre si por postos de trabalho no mercado. A remuneração dos trabalhadores serve apenas para garantir a sua sobrevivência e de sua família, bem como, para continuar reproduzindo o trabalho<sup>42</sup>. Neste quadro de desvalorização do

---

<sup>41</sup> Além disso, Marx articulará uma nova concepção de homem. Para tanto, precisará se aproximar de Hegel para ir além dele, ou seja, Marx resgatará de Hegel a positividade do trabalho como processo no qual a humanidade objetiva suas potencialidades e se reconhece num mundo por ela criado, porém, diferentemente de Hegel, Marx também vê o caráter estranhado do trabalho e a necessidade de sua superação.

<sup>42</sup> Neste momento de sua produção teórica Marx ainda não havia descoberto a categoria “força de trabalho”, todavia, como afirma Engels, na Introdução de 1891 de *Trabalho assalariado e capital* (texto redigido por Marx em 1849), para sermos fiéis ao pensamento de Marx devemos perceber que quando Marx diz que o trabalhador vende o seu trabalho ele refere-se ao fato de que o trabalhador vende sua força de trabalho. É preciso salientar que a descoberta da categoria “força de trabalho” e sua distinção em relação à categoria “trabalho” foi o que permitiu Marx formular a teoria da mais-valia,

mundo dos homens, o trabalhador tem sua existência análoga a uma mercadoria, pois quando a oferta de mão de obra excede a procura, os salários são rebaixados, assim, parte dos trabalhadores fica na miséria ou até padece por desnutrição crônica. Com isso Marx constata, mesmo que por intermédio da exposição do pensamento da economia política sobre a realidade capitalista, que o poder desumano da acumulação subordina a vida dos trabalhadores<sup>43</sup>.

Devido à divisão social do trabalho, o trabalhador tem mais dificuldades de exercer a sua atividade, ficando assim, mais vulnerável às exigências do patrão. Este cenário configura a subordinação do trabalhador em relação ao capital, onde ao trabalhador não é destinado necessariamente o compartilhamento dos ganhos obtidos pelos capitalistas, mas lhes são repassados automaticamente as perdas quando o lucro diminui. Além disso, a remuneração do trabalho é mais estável do que o preço dos produtos necessários para garantir a sobrevivência do trabalhador, pois, com frequência, os gêneros alimentícios sobem de preço, enquanto os salários mantêm-se equilibrados. E mais, outra desvantagem do trabalhador está no fato de que os preços das diferentes espécies de trabalho são muito mais instáveis se comparados aos ganhos auferidos com a aplicação do capital. “No trabalho, toda a diversidade natural, espiritual e social da atividade individual sobressai e é paga diferentemente, enquanto o capital morto caminha sempre no mesmo passo e é indiferente perante a atividade individual efetiva” (MARX, 2004, p. 25).

Embora o capitalista sofra, em sua busca desenfreada pelo lucro, o trabalhador sofre muito mais, pois, além de lutar pelos meios de subsistência física, precisa competir

---

como podemos observar em *O capital*, Livro 1, capítulos 1, 4 e 5.

Na citada Introdução de 1891, Engels explica os motivos que o levaram a alterar o texto original de Marx no esforço de ser fiel a ele. Assim, diz Engels: “por volta de 1850, Marx ainda não tinha concluído sua crítica à economia política. Ele somente o fez no fim da década de 50”. Os trabalhos anteriores contêm expressões e frases inteiras que, em comparação às obras posteriores, aparecem como inexatas e mesmo incorretas. [...] Não me passou um só momento pela cabeça a ideia de mudar uma única palavra. Entretanto, é outro o caso quando a reedição é destinada quase que exclusivamente à propaganda entre os operários. Nesta circunstância, Marx teria certamente harmonizado a antiga exposição de 1849, com seu novo ponto de vista, e estou certo de ser fiel ao seu espírito, fazendo nesta edição algumas alterações e acréscimos necessários para atingir tal objetivo em todos os pontos essenciais. Advirto, pois, antecipadamente, ao leitor: esta brochura não está como Marx redigiu em 1849, mas, de modo aproximado, como teria escrito em 1891. [...] Minhas modificações giram todas em torno de um só ponto. De acordo com o original, é o seu trabalho que o operário vende ao capitalista em troca de salário. Segundo o texto atual ele vende sua força de trabalho” (MARX, s/d, p. 52-53).

<sup>43</sup> “A humanidade se situa *fora* da Economia Política e a inumanidade *dentro* dela” (MARX, 2015, p. 195).

por uma vaga no mercado de trabalho. Quando a sociedade está em crise, ninguém sofre tão cruelmente como a classe operária, e quando a sociedade progride economicamente, a elevação do salário motiva o trabalhador a sacrificar sua vida no sobretrabalho para aumentar os seus ganhos, privando-se da sua liberdade e tornando-se avarento.

Ademais, a acumulação de capitais ocorre mediante a acumulação do trabalho, assim como este ocorre em função da divisão do trabalho, que por sua vez promove o aumento do contingente de trabalhadores: “Inversamente, o número de trabalhadores aumenta a divisão do trabalho, assim como a divisão do trabalho aumenta o acúmulo de capitais” (MARX, 2004, p. 26). Através do acúmulo de capitais e da divisão social do trabalho, a atividade do trabalhador se tornou cada vez mais especializada e maquinal. Assim, o trabalho é concebido como uma atividade abstrata, onde as características reais físicas e mentais não são levadas em consideração. O trabalho maquinal aumenta a competição entre os trabalhadores, pois todos temem “engordar” o exército industrial de reserva, promovendo, assim, o rebaixamento dos salários.

Este quadro de competição também se põe entre os burgueses. Na ânsia de conquistarem melhores níveis de produtividade, assim como novos mercados, os capitalistas veem-se obrigados, se não quiserem ser expulsos do mercado, a investir na substituição progressiva do trabalhador pela máquina. Em muitos momentos essa ânsia desenfreada por mais produção para gerar mais lucro desemboca em uma crise de superprodução que causa desemprego e promove a redução dos salários. Com isso, Marx conclui: “Na sociedade em situação regressiva (*Abnehmend*), miséria progressiva do trabalhador; na [sociedade] em situação progressiva, miséria complicada; na [sociedade] em situação plena, miséria estacionária” (MARX, 2004, p. 28). Neste contexto, a própria economia política adverte que uma sociedade em que a maioria das pessoas sofre, não pode ser feliz. Deste modo, na medida em que a mesma economia política defende os interesses privados dos ricos, em detrimento do bem-estar coletivo da população, a infelicidade da sociedade é o propósito final da própria economia política.

Marx, seguindo seu itinerário de investigação a partir do ponto de vista da economia política clássica sobre a desigualdade socioeconômica, se põe agora a avaliar as reivindicações dos trabalhadores. Segundo os economistas clássicos, o produto do trabalho pertence ao trabalhador. Porém, a ele é destinado apenas o suficiente para

continuar reproduzindo a “classe de escravos”. O capital é trabalho acumulado, mas quem trabalha precisa vender a si próprio e, por extensão, a sua própria humanidade<sup>44</sup>. Também afirmam que o trabalho é o único meio ativo pelo qual o homem acrescenta valor aos produtos extraídos, mediante a transformação da natureza, mas que cabe aos capitalistas e proprietários fundiários – “deuses privilegiados e ociosos” –, ditar leis e administrar a exploração do trabalhador. Além disso, embora o preço do trabalho seja o referencial constante do preço dos produtos, nada é mais suscetível a mudanças do que a sua remuneração.

Ao mesmo tempo em que a divisão do trabalho aumenta a capacidade produtiva da atividade laboral do indivíduo, ela também empobrece o trabalhador, reduzindo-o à condição de máquina<sup>45</sup>. A divisão do trabalho possibilita a acumulação de capitais

<sup>44</sup> Aqui estamos seguindo o estilo de Marx de 1844, pois, para sermos precisos, deveríamos dizer que o trabalhador vende sua força de trabalho e não a si mesmo (ver nota nº 5), e que no processo de reprodução do capital ele entra apenas como uma coisa da produção e valorização do capital.

<sup>45</sup> Marx, ao longo de sua obra, buscou articular os conceitos de riqueza e pobreza não a partir da ótica estranhada da economia política, que simplifica esses conceitos e os torna sinônimo de dinheiro e bens, mas a partir do entendimento do processo de subjetivação das objetividades criadas pelos homens. Observemos como Marx articula esses conceitos em duas obras significativas de sua produção teórica, os *Manuscritos de 44* e os *Grundrisse*.

Nos *manuscritos de 44* Marx diz o seguinte: “o homem *rico* é simultaneamente o homem *carente* de uma totalidade da manifestação humana de vida. O homem, no qual a sua efetivação própria existe como necessidade (*Notwendigkeit*) interior, como falta (*Not*). Não só a *riqueza*, também a *pobreza* do homem consegue na mesma medida – sob o pressuposto do socialismo – uma significação *humana* e, portanto, social. Ela é o elo passivo que deixa sentir ao homem a maior riqueza, o *outro* homem como necessidade (*Bedürfnis*)” (MARX, 2004, p. 112-113).

Nos *Grundrisse*, em consonância com o que escrevera 13 anos antes, Marx aprofunda um pouco mais a discussão. Assim diz ele: “a antiga visão, em que o ser humano aparece sempre como a finalidade da produção, por estreita que seja sua determinação nacional, religiosa ou política, mostra ser bem superior ao mundo moderno, em que a produção aparece como finalidade do ser humano e a riqueza, como finalidade da produção. De fato, porém, se despojada da estreita forma burguesa, o que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, fruições, forças produtivas e outras. dos indivíduos, gerada pela troca universal? [O que é senão o] pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças naturais, sobre as forças da assim chamada natureza, bem como sobre as forças de sua própria natureza? [O que é senão a] elaboração absoluta de seus talentos criativos, sem qualquer outro pressuposto além do desenvolvimento histórico precedente, que faz dessa totalidade do desenvolvimento um fim em si mesmo, i.e., do desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, sem que sejam medidas por um padrão predeterminado? [O que é senão um desenvolvimento] em que o ser humano não se reproduz em uma determinabilidade, mas produz sua totalidade? Em que não procura permanecer como alguma coisa que deveio, mas é no movimento absoluto do devir? Na economia burguesa – e na época de produção que lhe corresponde –, essa exteriorização total do conteúdo humano aparece como completo esvaziamento; essa objetivação universal, como estranhamento total, e a desintegração de todas as finalidades unilaterais determinadas, como sacrifício do fim em si mesmo a um fim totalmente exterior. Por essa razão, o pueril mundo antigo, por um lado, aparece como o mais elevado. Por outro, ele o é em tudo em que se busca a forma, a figura acabada e a limitação dada. O mundo antigo representa a satisfação de um ponto de vista tacanho; ao passo que o moderno causa insatisfação, ou, quando se mostra satisfeito consigo mesmo, é vulgar” (MARX, 2011, p. 399-400).

tornando o trabalhador mais dependente do capitalista, elevando a concorrência e possibilitando a superprodução.

Diante disso, pode-se afirmar que ao acelerado processo de desenvolvimento econômico da sociedade moderna corresponde o constante empobrecimento do trabalhador. Assim, paradoxalmente, “o declínio e o empobrecimento do trabalhador são o produto do seu trabalho e da riqueza por ele produzida. A miséria que resulta, portanto, da essência do trabalho hodierno mesmo” (MARX, 2004, p. 30). A partir das contradições relatadas e criticadas por Marx mediante o confronto com o pensamento econômico, o autor alemão conclui que:

É evidente por si mesmo que a economia nacional considere apenas como trabalhador o proletário, isto é, aquele que, sem capital e renda da terra, vive puramente do trabalho e de um trabalho unilateral, abstrato. Ela pode, por isso, estabelecer a proposição de que ele, tal como todo cavalo, tem de receber o suficiente para poder trabalhar, ela não o considera como homem no seu tempo livre-de-trabalho (*arbeitsloze Zeit*), mas deixa, antes, essa consideração para a justiça criminal, os médicos, a religião, as tabelas estatísticas, a política e o curador da miséria social (Idem).

Todavia, colocando-se para além do ponto de vista dos economistas, Marx formula duas questões: o que significa conceber a maior parte da humanidade sob a condição do trabalho abstrato? Que equívoco cometem os reformadores (como Proudhon) ao proporem o aumento ou a igualdade dos salários como os objetivos da revolução social?

Diferente do que pensavam os economistas, Marx adverte que a igualdade ou aumento de salários não equaciona o problema da desigualdade social. Logo, o aumento, por si só, dos rendimentos das classes, não resolve a questão da satisfação das necessidades humanas, pois estas são desenvolvidas dentro de um contexto social específico. A pobreza relativa pode aumentar enquanto a absoluta diminuir. Por seu turno, a equiparação salarial não suplanta os fundamentos pelos quais são geradas as injustiças sociais, emanadas da subsunção dos trabalhadores a determinação do trabalho abstrato. Tais pressupostos teóricos e práticos dizem respeito ao egoísmo, o culto ao dinheiro, a guerra de todos contra todos, e a existência da propriedade privada, legitimada politicamente pelo Estado burguês. Desse modo, Marx, ao analisar as características imanentes do funcionamento do trabalho abstrato, mostra que as proposições dos economistas reformadores não passam de um atenuante para o

trabalhador, pois não atacam os pressupostos estruturais da sociedade capitalista.

Os economistas concebem o trabalhador pelo viés do trabalho estranhado, reduzindo-o a condição de uma “atividade abstrata e uma barriga”, sem se preocuparem com o exercício das suas potencialidades genéricas. Assim, a atividade estranhada exercitada de forma fragmentada e unilateral, arruína o desenvolvimento das faculdades físicas, morais e espirituais do trabalhador. Essa situação é fundada pela articulação orgânica do trabalho maquinal e a divisão do trabalho, aspectos estes que combinados determinam a atividade laboral do homem na sociedade capitalista. Assim sendo, não se sabe ao certo “até que ponto os homens trabalham com máquinas, ou até que ponto eles trabalham como máquinas” (MARX, 2004, p. 32). Contudo, a economia política avalia que, no futuro da humanidade, as forças naturais impregnadas nas máquinas seriam utilizadas como nossas servas e escravas. Isto, porém, não altera o fato de que estes poderes persistam na sociedade, dominando o trabalhador, embora tenham sido eles que os construíram.

Como a economia política considera o trabalho sob a forma do emprego, toma igualmente o trabalhador como uma coisa, uma mercadoria, a qual está submetida à concorrência capitalista. Neste contexto de pauperismo social, isto é, de miséria, pobreza, indigência, prostituição, adoecimento e morte prematura dos trabalhadores, a atividade das mulheres e das crianças, por serem mais baratas, são exploradas com maior intensidade, pois afinal, o que interessa aos burgueses é o acúmulo de capital. Diferente do capitalista que é livre para contratar o trabalhador, este é forçado, pelas circunstâncias, a vender a sua mão de obra. Por outro lado, diferentemente das demais mercadorias, o trabalho não pode ser poupado ou acumulado, pois seu valor é destruído se não for comercializado e, além disso, o trabalhador precisa permutar o seu trabalho para obter alimentos, a fim do trabalhador não sofrer ou perecer. Portanto, se o trabalho é reduzido à mercadoria, é preciso ser vendido para assegurar a sobrevivência do trabalhador, que se torna escravo do capital.

O trabalho, tomado enquanto mercadoria é constituído por propriedades que depreciam a vida dos homens, já que eles são avaliados a partir da ótica da oferta e da procura e estão jogados na lógica da concorrência. Dessa forma, os homens entram na reprodução social apenas como *coisas* da engrenagem da acumulação capitalista. Essa situação de concorrência geral, tanto entre os burgueses na tentativa de auferirem

maiores lucros e monopolizarem mais mercados, quanto entre os trabalhadores na tentativa de se manterem em seus empregos ou conquistarem um, essa situação de guerra de todos contra todos<sup>46</sup>, em que a acumulação privada de riquezas parece ser o único fim a ser alcançado, é vista pelos economistas clássicos como algo que advém da natureza egoísta dos indivíduos que, uma vez estimulados, conduziriam automaticamente à felicidade coletiva. Dito de outro modo, a partir da soma das riquezas individuais em disputas, ocorreria o progresso de toda humanidade. É uma situação análoga a uma guerra perpétua das forças opostas, que no seu curso promoveria o ordenamento e o equilíbrio, e, portanto, a paz social. Todavia, diferentemente disso,

(...) a guerra industrial, para ser conduzida com efeito, exige numerosos exércitos que ela possa juntar no mesmo ponto e dizimar abundantemente. E nem por dedicação, nem por dever, os soldados desse exército suportam os esforços que lhe são exigidos: só para fugir da dura necessidade da fome. Eles não têm afeto, nem reconhecimento pelos seus chefes; estes não se ligam aos seus subordinados por meros sentimentos de benevolência; eles não o conhecem como seres humanos, mas apenas como instrumentos de produção, aos quais têm de render tanto quanto possível e fazer tão poucas despesas quanto possível. Estas multidões de trabalhadores, cada vez mais pressionadas, não têm nem mesmo despreocupação de estarem para sempre empregadas. A indústria, que os convocou a todos, somente os deixa viver enquanto precisa deles, e assim que pode libertar-se deles, eles os abandonam sem a mínima hesitação; e os trabalhadores são forçados a ofertar a sua pessoa e a sua força pelo preço que se lhes quiser atribuir (MARX, 2004, p. 37-38).

Assim, afirmamos com Schütz (2001), que Marx sinaliza para uma questão central ao diagnosticar que a vida do ser humano está sob o poder de uma força misteriosa. Que força hercúlea seria essa que empreende tamanhas exigências e sacrifícios humanos? Esta parece ser uma lei natural ou divina que subordina a sociedade e que necessita ser desvelada. Parece que o Deus cristão, antropologizado por Feuerbach, foi secularizado na sociedade moderna, manifesto na instituição do mercado.

Por isso, Adam Smith afirma que os seres humanos devem deixar as leis do mercado seguir o seu próprio destino – autorregulação –, pois são comandadas por uma mão invisível (um Deus).<sup>47</sup> No entanto, Marx aponta a falsidade deste princípio, pois a

<sup>46</sup> “A sociedade civil é o campo de batalha dos interesses individuais de todos contra todos” (HEGEL, 1997, p. 267).

<sup>47</sup> Um fato curioso em sua crítica a Hegel é que Marx o acusa de assumir o ponto de vista da economia política. Como podemos notar na seguinte passagem de sua *Filosofia do Direito*, Hegel parece influenciado pela noção smithiana da mão invisível: “§ 199 – Na dependência e na reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências, a apetência subjetiva transforma-se numa contribuição para a

competição no mercado gera a acumulação do capital nas mãos de poucos em face o pauperismo dos trabalhadores e o esgotamento dos bens naturais.

### 3.1 Ganho do Capital

O capital, formado pela apropriação privada dos produtos do trabalho alheio, é legitimado pelo direito positivo. Os proprietários recebem da lei o direito de usar e abusar do produto do trabalho e, ao mesmo tempo, não são obrigados a ofertar trabalho ou aumentar o salário dos proletários. Portanto, o capital exerce o poder de compra e de governo sobre o trabalho ou o produto do trabalho de outros, sendo que, “o capitalista possui esse poder, não por causa de suas qualidades pessoais ou humanas, mas na medida em que ele é proprietário do capital” (MARX, 2004, p. 40). Embora o capitalista exerça o seu poder sobre o trabalho mediante a posse do capital, Marx, neste momento, apenas indica o que será desenvolvido posteriormente, a saber, que o capital passa a dominar também o próprio capitalista.

Em linhas gerais, Marx demonstrará que o capital é um poder de comando sobre o trabalho que, todavia, escapa ao controle de todos, inclusive dos próprios capitalistas. Esses, para poderem existir como tais, devem se portar como personificações do capital<sup>48</sup>, assim, devem adorar ao dinheiro e perseguir o lucro. Dito de outra forma, o único motivo que impulsiona os investimentos do capitalista é o lucro e não a qualidade do que é produzido, tampouco a forma como é produzido. Aqui, Marx demonstrará que o processo de investimento capitalista está numa relação estranhada e exterior ao desenvolvimento humano, já que esse só pode ser levado em conta, na medida em que não entrar em conflito com a capacidade do investimento, extrair os maiores lucros possíveis.

---

satisfação das carências de todos os outros. Há tal mediação do particular pelo universal, tal movimento dialético, que cada um, ao ganhar e produzir para sua fruição, ganha e produz também para fruição dos outros. A necessidade que há no encadeamento completo de que todos dependem é a riqueza universal, estável (cf. § 170°), que oferece a cada um a possibilidade de nela participar pela sua cultura e suas aptidões. Ser-lhe-á assim assegurada a sua existência, ao mesmo tempo em que mantém e aumenta, como produto do seu trabalho mediatizado, a riqueza geral” (HEGEL, 1997, p. 178-179).

<sup>48</sup> No prefácio da 1ª edição de *O capital* Marx fala um pouco sobre seu procedimento metodológico: “de modo algum retrato com cores róseas as figuras do capitalista e do proprietário fundiário. Mas aqui só se trata de pessoas na medida em que elas constituem a personificação de categorias econômicas, as portadoras de determinadas relações e interesses de classes. Meu ponto de vista, que apreende o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural, pode menos do que qualquer outro responsabilizar o indivíduo por relações das quais ele continua a ser socialmente uma criatura, por mais que, subjetivamente, ele possa se colocar acima delas” (MARX, 2013, p. 80).

Segundo a economia política, essa adoração do dinheiro e perseguição do lucro, que na vida cotidiana se apresenta como avareza, egoísmo e outros, combinada com a concorrência entre os capitalistas, gera benefícios para a sociedade, pois há um aperfeiçoamento da produção, a riqueza social aumenta e os preços caem para o público consumidor. No entanto, de acordo com Marx, a concorrência converge para a ampliação e acumulação de capitais nas mãos de poucos. Com a concorrência deliberada, diminuem as taxas de lucro e, automaticamente, os pequenos proprietários são os que mais sofrem com a concorrência interburguesa, sendo engolidos pelos grandes proprietários, ou caindo na condição proletária. Além disso, a concorrência, conforme salientado antes (item 3.1), impõem a necessidade de substituição de trabalhadores por máquinas, impulsionando o crescimento do desemprego e criando condições favoráveis para reduções salariais<sup>49</sup>.

Mediante o estabelecimento do monopólio, que é produto da concorrência capitalista, constata-se que Marx não apreendeu apenas a contradição entre capital e trabalho, mas igualmente, entre capital e capital. Em função de o capital estar concentrado em monopólios, os pequenos proprietários têm grandes dificuldades de competir, devido sua reduzida capacidade de investimentos, não podendo ofertar suas mercadorias a preços tão baixos quanto os grandes proprietários. Esses, todavia, têm sempre os mais baratos materiais utilizados no processo de produtivo, pois adquirem em maiores quantidades, uma vez que dispõem do capital, podendo comercializar as mercadorias por um preço mais baixo sem acumular prejuízos. De acordo com Marx, quando “o grande capitalista quer derrubar o pequeno, tem perante este último todas as vantagens que o capitalista, como capitalista, tem perante o trabalhador” (MARX, 2004, p. 50).

A lógica de exploração e opressão do capital sobre o capital, mas essencialmente do capital sobre o trabalho, adquire, através da concorrência, um poder fantasmagórico que promove o aviltamento da vida humana, já que é um poder que controla a todos sem ser controlado. Segundo Marx, para David Ricardo,

---

<sup>49</sup> Nessa época Marx ainda não havia formulado a categoria de *composição orgânica do capital*, mas já tinha uma intuição teórica e uma avaliação do processo de industrialização que o fazia compreender que a lógica da concorrência entre os burgueses tinha forte ressonância na dinâmica de luta e organização da classe trabalhadora, pois as consequências da luta entre burgueses na conquista de mercado se refletiam para a classe trabalhador em desemprego, devido a incorporação de novas máquinas, e em redução salariais, devido a maior concorrência entre os trabalhadores por emprego.

as nações são apenas oficinas da produção, o homem é uma máquina de consumir e produzir; a vida humana, um capital; as leis econômicas regem cegamente o mundo. Para Ricardo, os homens são nada; o produto, tudo (MARX, 2004, p. 56).

Logo, o próprio patrão não pode ser imediatamente responsabilizado pelo pagamento de baixos salários e por longas jornadas de trabalho aos operários, pois ele também está submetido às leis que se impõe. Porém, embora ambas as classes estejam submetidas ao mesmo sistema de exploração, os capitalistas têm os recursos materiais e o poder dos meios culturais para dominar o trabalhador, não se opondo assim à mudança da ordem estabelecida<sup>50</sup>.

Enfim, Marx constata que a totalidade social está submetida ao princípio desumano do capital. Logo, embora seja imprescindível um processo revolucionário, não basta uma revolução política que execute a “expropriação dos expropriadores”, é preciso superar a lógica do capital como um poder de comando sobre o trabalho, uma forma incontrolável de controle orientada para busca incessante de lucro, independentemente das consequências sociais que possa acarretar. Para isso, é necessário explicitar os potenciais humanos genéricos objetivados na propriedade privada, bem como identificar de que modo e sob que condições dessas qualidades genéricas estão estranhadas e, finalmente, descortinar horizontes de possibilidades para

---

<sup>50</sup> Em *A sagrada família*, Marx discute o lugar que ocupam os capitalistas e os trabalhadores no complexo do estranhamento, assim como a vinculação deles no processo de manutenção ou destruição da ordem social vigente. Marx formula da seguinte maneira o conflito dos polos do estranhamento: “o proletariado e a riqueza são opostos. Como tal, constituem uma totalidade. Ambos são produto do mundo da propriedade privada. A questão é saber qual o lugar específico cada um dos dois ocupa nesta contradição. Não basta dizer que são duas faces do mesmo todo.

A propriedade privada enquanto propriedade privada, enquanto riqueza é forçada a perpetuar *sua própria existência*; o mesmo acontece com o seu contrário, o proletariado. A propriedade privada que encontrou satisfação em si mesma é o lado *positivo* da contradição.

Inversamente, o proletariado é forçado, enquanto proletariado, a abolir-se a si mesmo e ao mesmo tempo o seu contrário, do qual ele depende, que faz dele o proletariado: a propriedade privada. Ele é o lado *negativo* da contradição, a angústia no âmago da contradição, a propriedade privada desintegrada e se desintegrando.

A classe dominante e a classe proletária representam a mesma alienação humana. No entanto, a primeira se sente à vontade nesta alienação; ela aí encontra uma confirmação, ela reconhece nesta alienação seu *próprio poder*; possuindo nela a aparência de uma existência humana; a segunda se sente destruída nesta alienação, vendo aí sua impotência e a realidade de uma existência desumana. Empregando uma expressão de Hegel, ela é, no aviltamento, a *revolta* contra o aviltamento, revolta para qual ele é levada necessariamente pela contradição que opõe sua *natureza* humana à sua situação na vida, que constitui a negação franca, categórica, total desta natureza.

No seio desta contradição, o proprietário privado é, portanto, o partido *conservador*; o proletariado, o partido *destruidor*. Do primeiro emana a ação que mantém a contradição, do segundo, a ação que a destrói” (MARX e ENGELS, 1987, p. 37).

sua reapropriação no cotidiano da dinâmica mesma de uma sociedade futura emancipada que deve ser gestada processualmente no interior “ventre” da sociedade presente.

### 3.2 Trabalho estranhado

Até aqui, Marx orientou a sua investigação sobre as determinações estranhadas do capitalismo desde o aparato teórico manifesto na linguagem e nas leis da própria economia política, que a partir da especificidade de sua tematização já sinaliza para alguns de seus fundamentos essenciais<sup>51</sup>.

Embora o pensamento econômico descreva de certa forma a lógica imanente da sociedade moderna, ao não atingir o âmbito da crítica, acabou tomando como natural e inquestionável os pressupostos de sua justificação. Então, Marx põe-se a fazer a crítica aos princípios teóricos e procedimentais da economia política a fim de superar o seu viés de legitimação da ordem social existente. Vejamos:

A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo material da propriedade privada, que passa, na realidade (*Wirklichkeit*), por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como leis para ela. Não concebe (*begreift*) estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. A economia nacional não nos dá esclarecimento algum a respeito do fundamento (*Grund*) da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra. Quando ela, por exemplo, determina a relação do salário com o lucro do capital, o que lhe vale como razão última é o interesse do capitalista; ou seja, ela supõe o que deve desenvolver. [...] As únicas rodas que o economista nacional põe em movimento são a *ganância* e a *guerra entre os gananciosos, a concorrência* (MARX, 2004, p. 79).

Vemos que a economia política não explica a formação dos fenômenos sociais, já que apenas supõe o que deveria desenvolver. Dessa forma, ela compreende a realidade a partir de esquemas abstratos de pensamento, fixando como natural o

---

<sup>51</sup> “Partimos dos pressupostos da economia nacional. Aceitamos sua linguagem e suas leis. Supusemos a sociedade privada, a separação de trabalho, capital e terra, igualmente do salário, lucro de capital e renda da terra, da mesma forma que a divisão do trabalho, a concorrência, o conceito de valor de troca, e outros. A partir da própria economia nacional, com suas próprias palavras, constatamos que o trabalhador baixa à condição de mercadoria e à mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência (*Macht*) e à grandeza (*Grosse*) da 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 o rentista fundiário (*Grundrentner*) desaparece, assim como entre o agricultor e o trabalhador em manufatura, e que, no final das contas, toda sociedade tem de decompor-se nas duas classes dos proprietários e dos trabalhadores: sem propriedade” (MARX, 2004, p. 79).

autodilaceramento social. O fundamento da realidade para a economia política é a propriedade privada que supostamente se origina mediante a tendência natural dos indivíduos competirem e intercambiarem os produtos. Porém, Marx aponta para a insuficiência em tomar os fatos e explicá-los apenas pelo viés do pensamento, desconectado da gênese histórica e do conjunto das relações sociais que o constituíram. Portanto, é preciso explicitar os processos sociais que estão objetivados no fenômeno aparente da propriedade privada, bem como dos demais complexos sociais que dinamizam a sociedade capitalista.

Nessa perspectiva, Marx compara a economia política com a teologia, quando esta esclarece a origem do mal por intermédio do pecado original, ou seja, supõe como um acontecimento dado e acabado da história, o que deveria inferir. Por isso, a economia política não percebia a interconexão essencial existente no sistema capitalista entre a propriedade privada, a taxa de lucro, a divisão do trabalho, a concorrência, o monopólio e outros. Ou seja, em sua investigação ela não apreendeu a rede de mediações que vincula estas determinações, que se relacionam reciprocamente dentro da totalidade social. Isto leva a economia política a formular proposições descabidas, como por exemplo, opor a concorrência ao monopólio. Igualmente, Marx propõe conceber a interconexão entre todo esse sistema de estranhamento com o sistema do dinheiro. Para fazer isso, encaminha sua investigação a partir do fato concreto percebido pelos próprios economistas de que o “trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz” (MARX, 2004, p. 80).

No capitalismo, o trabalhador se empobrece no processo de produção, embora seja ele quem produza a riqueza material necessária para satisfazer as necessidades humanas<sup>52</sup>. Isso equivale a dizer que a valorização progressiva das coisas aumenta em proporção equivalente à depreciação do mundo dos homens. Porém, “o trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e o trabalhador como uma mercadoria” (Idem), ou seja, o trabalhador não apenas manipula *coisas* no processo produtivo, como também se torna uma *coisa* da produção.

Para a própria economia política o trabalho aparece como a expressão da desefetivação do trabalhador. Isto é, o trabalhador se objetiva no mundo material mediante a fixação de seu trabalho em objetos. Porém, esse objeto “produto do trabalho” se destaca do trabalhador como um ente estranho dotado de um poder

<sup>52</sup> Ver nota nº 6.

autônomo e independente em relação a ele. Por isso, “a efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como a desefetivação (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento (*Entfremdung*)” (Idem). Contudo, a economia política toma a objetivação e o estranhamento no mesmo sentido, supondo sempre que a apropriação do objeto implica invariavelmente no estranhamento e, portanto, subordinação do trabalhador ao seu produto.

Não obstante, Marx, ao buscar o porquê do empobrecimento do trabalhador no processo de trabalho, acaba por desvelar os fundamentos do estranhamento. Neste sentido, prossegue estabelecendo a analogia com o estranhamento religioso:

Na determinação de que o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como [com] um objeto estranho, estão todas estas conseqüências. 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 (MARX, 2004, p. 81).

Neste sentido, é preciso analisar mais de perto a especificidade da relação do sujeito produtor com o objeto do seu trabalho, a fim de apreender as raízes do estranhamento. De acordo com Marx, o trabalho é a atividade vital humana que intermedeia a relação do homem com a natureza no processo de extração/criação dos meios de produção e de subsistência indispensáveis à reprodução da vida social.

No entanto, sob o capitalismo, o trabalhador se transforma num objeto, numa coisa do processo produtivo, e a riqueza produzida pela classe trabalhadora é expropriada e acumulada privadamente pelos capitalistas a fim de reproduzir o lucro do capital, afastando grande parte da humanidade dos bens por ela produzidos. Sob o capitalismo, o sujeito é visto somente como trabalhador, e “somente como o trabalhador ele [pode] se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador” (MARX, 2004, p. 82). Com efeito, a economia política, ao não distinguir objetivação de estranhamento, pressupõe que as pessoas, para poderem exteriorizar suas potencialidades humanas no mundo, deveriam continuar servas dos imperativos do capital, ou seja, que não seria possível produzir sem se estranhar. Ademais, Marx critica a economia política por ocultar o estranhamento na natureza do trabalho, pois não

considera o estranhamento que ocorre na relação do trabalhador com o processo de produção<sup>53</sup>. A economia se resigna a tecer considerações sobre o estranhamento quanto ao produto do trabalho, e não o reconhecem na atividade produtiva. Nesse processo, o produto do trabalho é o resultado, o resumo, a consequência do estranhamento ativo que ocorre na atividade laborativa do trabalhador.

Então, como se constitui o estranhamento no ato da produção? O trabalho se manifesta como uma atividade exterior ao trabalhador, que, no lugar de exercitar livremente suas potencialidades físicas e espirituais, acaba sendo infeliz e oprimido, de maneira que “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” (MARX, 2004, p. 83). Neste contexto, o trabalho não promove a satisfação das carências humanas, não é um fim em si mesmo, mas apenas um meio para a satisfação de outros fins alheios aos seus. Por isso, quando há oportunidade, o trabalhador foge do trabalho tão rápido como o diabo foge da cruz, pois afinal, esse representa autossacrifício e mortificação. Ademais,

(...) a externalidade (*Ausserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertence, como se ele no trabalho não pertence a si mesmo, mas a um outro. Assim como na religião a auto-atividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humano, 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 auto-atividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo (Idem).

Assim, a operacionalidade da atividade produtiva, gerida e administrada historicamente pelo sistema do capital, não pertence ao trabalhador, o qual se transforma numa espécie de “gorila adestrado” pelo seu senhor. Dado que a atividade constituída pelo emprego das energias físicas e mentais fundamenta a vida do trabalhador, é a própria existência que lhe enfrenta como algo hostil e independente dele mesmo. Logo, o que se está esboçando neste momento é o estranhamento do próprio ser do homem enquanto tal.

Seguindo o curso de sua investigação, Marx apreende um terceiro nível do

---

<sup>53</sup> “Sem dúvida. O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas lança uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz espírito, mas produz imbecilidade, cretinismo para o trabalhador” (MARX, 2004, p. 82).

trabalho estranhado, extraído das duas determinações analisadas anteriormente, a saber, a do homem como ser genérico. De maneira geral, o ser genérico é aquele ser que, prática e teoricamente, toma como objeto não só os seres externos, mas a sua própria espécie, que se relaciona com sua existência enquanto ser universal, e, por decorrência dessa característica, é livre. O ser genérico é constituído por sua universalidade livre e tem a vida fundada na natureza inorgânica. Além de o homem retirar da natureza os elementos indispensáveis para atender suas necessidades vitais como alimentação, habitação, vestuário, aquecimento, e outros, ela lhe oferece os meios para ele cultivar sua vida espiritual de maneira consciente e livre. “Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido se não que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza” (MARX, 2004, p. 84). Então, é mediante a transformação prática da natureza inorgânica que o homem confirma efetivamente sua essência genérica, isto é, sua atividade consciente e livre.

Enquanto para Feuerbach as potencialidades genéricas ficavam restritas a dimensão teórica, contemplativa e discursiva, para Marx ela se manifesta também na prática social. Desse modo, a natureza que constitui o corpo inorgânico do homem é o meio do ser humano garantir a sua sobrevivência, e o instrumento, o objeto material para o exercício da sua atividade vital. Assim, é mediante a ação concreta do trabalho mediado pela consciência genérica livre, que o homem transforma a natureza na medida em que modifica a sua própria vida genérica.

Se no processo do trabalho estranhado o homem se estranha em relação à natureza inorgânica, constituída pelos objetos de trabalho, em sua atividade produtiva, isto é, de si mesmo, por conseguinte, se estranha em relação a sua própria espécie. Assim, as pessoas fazem dos objetos, nos quais as determinações genéricas se exteriorizam, apenas os meios para a satisfação das necessidades individuais. Ou seja, assim como no duplicado mundo cristão, a existência terrena, sensível, constituída pelo conjunto das relações sociais, representa um meio para a vida celestial, na sociedade moderna, a vida genérica passa a ser o objeto da vida individual. Igualmente, a atividade genérica consciente e livre passa a ser um meio para a atividade privada e egoísta, ratificada pelo direito positivo do Estado burguês. Assim,

(...) o trabalho, a atividade vital, a vida produtiva mesma aparece ao homem apenas como um meio para 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 espécie, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem. A vida mesmo aparece só como meio de vida (Idem).

A vida genérica do homem assenta-se no fato de que ele produz e reproduz, universalmente, a si e a natureza, mesmo em liberdade com relação a suas carências vitais – e, diferentemente do animal que tem uma relação de identidade imediata com a sua atividade vital, que produz em conformidade com suas necessidades físicas imediatas e de acordo com a sua disposição biológica natural –, o homem faz da sua própria atividade um objeto de sua consciência e de sua vontade, por isso é um ser livre. Contudo, “o trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas um meio para sua existência”. Nessas condições de trabalho o homem só se sente ativo e livre em suas funções animais: comer, beber, procriar etc., e em suas capacidades humanas embrutecidas se comporta como um animal.

Marx formula da seguinte forma o estranhamento da vida genérica:

O objeto do trabalho é, portanto, a objetivação da vida genérica 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. Consequentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe a sua vida genérica, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenstandlichkeit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo orgânico, à natureza (MARX, 2004, p. 85).

Uma vez que o indivíduo está estranhado em relação ao objeto de trabalho, no qual realiza a efetivação de sua vida genérica, bem como na atividade produtiva consciente e livre, que passa a ser um meio para a existência individual, constata-se o estranhamento do homem em relação aos outros homens:

Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o outro homem. O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, com o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem (MARX, 2004, p. 85-86).

Assim sendo, o estranhamento do homem em relação ao produto do trabalho, da atividade produtiva e do seu ser genérico se expressa na relação do homem com os outros homens. Isso mostra uma relação de interdependência entre as formas de

estranhamento, pois o que foi exposto por último também fundamenta e determina as formas anteriores. “O estranhamento do homem é em geral de toda a relação da qual o homem esta diante de si mesmo, é primeiramente efetivado, se expressa, na relação em que o homem está para com o outro homem” (MARX, 2004, p. 86). Na sociedade capitalista, cada homem julga os demais a partir do critério do estranhamento que cada um encontra perante o seu trabalho (SHÜTZ, 2008)

Neste sistema de opressão e exploração do homem pelo homem, o produto do trabalho, que se apresenta ao trabalhador dotado de um poder estranho, hostil e independente dele, pertence a outro homem. Do mesmo modo, a atividade vital produtiva é controlada, vigiada e imposta por um terceiro que não o trabalhador. Assim, se constata que o homem não se estranha apenas em relação aos objetos externos, mas, também, perante a natureza, a si próprio e no linear do processo de trabalho, e em relação a sociedade em geral. Então, nessa perspectiva de análise, Marx indaga: a que ser pertence este poder estranho ao trabalhador? Nem aos deuses e nem a natureza, mas a outro homem que subjuga o trabalhador. Assim, o processo do trabalho estranhado engendra a relação de quem não trabalha: os capitalistas, que administram a expropriação do trabalho da classe operária. Na medida em que o trabalhador objetiva concretamente a sua vida no produto do trabalho e na atividade produtiva e, uma vez que estes não lhe pertencem, é a sua própria vida que pertence a outrem.

Neste contexto de esvaziamento da condição humana, a propriedade privada se constitui como o resultado ou o efeito do trabalho estranhado, da relação invertida estabelecida do homem com a natureza, com os outros homens e consigo próprio. Assim, a propriedade privada implica na objetivação/exteriorização concreta do estranhamento humano. Ou seja, por um lado, a propriedade privada surge como um produto do trabalho estranhado, e por outro, é o meio pelo qual o trabalho estranhado se exterioriza.

Aliás, isto parece ser uma das maiores contribuições de Marx neste período: identificar que subjacente à propriedade privada está objetivado um conjunto de relações sociais estranhadas. Ou seja, “a relação do trabalhador com o trabalho e com o produto do seu trabalho e com o não-trabalhador, e a relação do não-trabalhador com o trabalhador e [com] o produto do trabalho deste último” (MARX, 2004, p. 90). Nessa trama de relações sociais, ao se apossar da riqueza socialmente produzida, ele tem, por

extensão, o poder sobre as potencialidades genéricas dos trabalhadores, as quais são exercitadas no processo de produção e espelhadas no produto do seu engenho. No entanto, embora sob circunstâncias diferentes, ambas as classes – capitalistas e trabalhadores – estão estranhadas na sociedade moderna. O que os diferencia é que para o trabalhador há uma atividade estranhada, enquanto para o capitalista existe um estado estranho em relação à atividade do operário. O primeiro tem uma postura real e prática na produção; já o segundo se apresenta com um comportamento teórico em relação ao processo produtivo. Todavia, não interessa aos proprietários alterar a ordem social existente, pois gozam de privilégios sociais ao ter a posse da propriedade privada e estar no comando sobre a expropriação do trabalho alheio além de que esse mecanismo lhes possibilita a legitimação da apropriação do trabalho alheio.<sup>54</sup>

Embora a economia política “parta do trabalho como sendo propriamente a alma da produção e, apesar disso, nada conceda ao trabalho e tudo à propriedade privada” (MARX, 2004, p. 88), embora Marx concorde com a assertiva de que o trabalho humano em geral seja a fonte criadora de toda riqueza, ele concebe que o pensamento econômico clássico ficou preso aos limites da ordem social fundada no trabalho estranhado. Ou seja, a economia política legitima em suas preposições teóricas a contradição historicamente constituída do trabalho e a propriedade privada no âmbito do trabalho estranhado, no qual o trabalho se transforma em propriedade privada sobre o domínio do capitalista.

Nesse contexto, segundo Marx, o trabalho não tem um fim em si mesmo, mas passa a ser subordinado ao salário. O salário, juntamente com a propriedade privada sob o comando do capitalista, desempenha a mesma função social, isto é, a apropriação do trabalho alheio manifesto na usurpação do objeto produzido pelo trabalhador. Por isso, a propriedade privada que é um produto concreto do trabalho, e, portanto, mediado pelas relações sociais estranhas da produção, aparece como um elemento fantasmagórico que domina seu próprio criador. Assim, num processo político emancipatório, cabe superar a propriedade privada e, por consequência, o salário, já que esse é apenas uma forma de aparição daquela, dito isso, é possível compreender que apenas “uma violenta elevação no salário (...) 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” (Idem). De igual modo, a equiparação salarial

---

<sup>54</sup> Ver nota nº 12.

não possibilitaria romper com a servidão capitalista, onde os homens seriam concebidos como seres abstratos, pois seriam indiferentes à forma com que desempenham suas atividades no dia-a-dia. Assim, cabe superar igualmente as relações sociais que fundamentam reciprocamente a existência da propriedade privada e dos salários, pois, do contrário, o indivíduo prosseguiria tomando o seu ser genérico e, por conseguinte, a si próprio, a sua produção e também a sua relação com os outros homens, apenas como um meio para atingir seus interesses pessoais egoístas.

Segundo Marx, assim como por intermédio da análise do trabalho estranhado se esclarece o conceito de propriedade privada, alicerçada sobre estes dois fatores, outras categorias como o comércio, a concorrência, o capital, o dinheiro e outros, (que são concebidos pelos economistas como um fato natural, sem explicar a sua gênese histórica) uma vez submetidos a críticas, podem desvelar o seu caráter propriamente sócio-histórico. Estes aspectos, enquanto fenômenos mistificados de um mundo invertido, encobrem processos sociais mais amplos e profundos. Este mundo invertido processual, na concepção marxiana, não é o desdobramento do espírito absoluto, como pensava Hegel, mas o processo complexo de estranhamento do trabalho, que foi apreendido a partir da superação do materialismo naturalista de Feuerbach. A crítica da realidade socioeconômica feita em analogia com a crítica a religião, no que diz respeito ao estranhamento dos atributos objetivados nos produtos do trabalho e na atividade produtiva, tornou esse empreendimento de Marx mais substantivo (SCHÜTZ, 2001, p. 131).

Em suma, Marx iniciou sua investigação do fato concreto de que o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz. Detectou que isso ocorre porque o trabalhador recebe um salário que serve apenas para satisfazer suas necessidades básicas: comer, beber, vestir-se, ter uma casa para morar e reproduzir mais trabalhadores. Com isso podemos inferir que o trabalhador se encontra estranhado em relação ao produto do trabalho. No entanto, além disso, Marx avança na reflexão e explicita as formas mais profundas do trabalho estranhado, desconhecida dos economistas. Estas formas de estranhamento – em relação ao produto, a atividade produtiva, o ser genérico e em relação aos outros homens, são o fundamento da propriedade privada e posteriormente estabelecem com ela uma relação recíproca. Desse modo, assim como Marx encontrou, por meio da análise do conceito de trabalho estranhado, o conceito de propriedade privada, pode-se fazer a partir do fundamento

destes dois fatores a crítica a todo o sistema das categorias da economia política burguesa, a fim de revelar as relações sociais que nelas estão estranhadas. Isto explica porque a economia política não avança da aparência à essência da realidade capitalista. Por isso, podemos dizer que, assim como Feuerbach afirmou que a filosofia de Hegel é uma teologia disfarçada de filosofia, a economia política é uma teologia disfarçada de economia.

#### 4 DA CRITICA AO ESTRANHAMENTO AO FETICHISMO DA MERCADORIA

Conforme discutido anteriormente, Marx se apropria do gesto teórico feuerbachiano da crítica à alienação religiosa para fazer a crítica à alienação capitalista. Segundo ele, o trabalho assalariado e a propriedade privada, assim como a religião, são formas de manifestação das relações sociais alienadas, que, uma vez criticadas, desmistificadas, revelam potenciais humanos latentes. Além disso, Marx observa que os ideólogos da “ciência do enriquecimento”<sup>55</sup> afirmam que o trabalho é a riqueza subjetiva do homem (Adam Smith), todavia, tomam a propriedade privada e o trabalho assalariado como estruturas naturais e inquestionáveis. Desta forma, a economia política parte do pressuposto do trabalho alienado e vê o homem apenas como trabalhador, o qual deve estar submetido às (supostas) leis naturais do mercado, enriquecendo cada vez mais o capital (trabalho acumulado), apesar do seu empobrecimento objetivo e subjetivo.<sup>56</sup>

Nos *Manuscritos*, Marx concebe um dos pilares da sua visão materialista da história. Isto é, o de que o homem é um ser vivo da natureza, objetivo, real, ativo, que, portanto, deve entrar em intercâmbio constante como a natureza para poder se reproduzir e expressar sua existência<sup>57</sup>. Todavia, diferentemente dos demais seres vivos, o homem não se identifica imediatamente com sua atividade vital, já que possui uma atividade vital consciente, ou seja, entra em intercâmbio e modifica a natureza de acordo com a sua vontade, seus interesses, tendo, assim, uma atividade vital livre.

De acordo com Marx, “trabalho é a atividade vital humana” que extrai da natureza os meios de produção e de subsistência indispensável à reprodução da vida

<sup>55</sup> Em seu *Esboço para uma crítica da economia política* Engels se refere a economia política como a ciência do enriquecimento, termo que Marx recolherá de Engels.

<sup>56</sup> Ver nota nº 8 do cap. 2.

<sup>57</sup> Nos *Manuscritos* Marx desenvolve alguns fundamentos de sua arquitetura argumentativa. Na passagem seguinte, poderemos observar a forte influência de Feuerbach ao Marx desenvolver uma concepção natural-vitalista: “O homem é imediatamente ser da natureza. Como ser da natureza, e como ser vivo da natureza, ele é, em parte, um ser da natureza ativo equipado com *forças naturais*, com *forças vitais*: essas forças existem nele como disposições e capacidades, como *impulsos*; em parte, como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser *que sofre*, condicionado e limitado, tal como o são o animal e a planta; i. e., os *objetos* dos seus impulsos existem fora dele, como *objetos* independentes dele; mas esses objetos são *objetos* da sua *necessidade*, *objetos* essenciais, indispensáveis para a ação e a confirmação de suas forças essenciais. Que o homem é um ser objetivo sensível, real, vivo, de força natural, *corpóreo*, significa que ele tem *objetos sensíveis, reais* por objeto da sua essência, da sua exteriorização de vida ou que só pode *exteriorizar* a sua vida em objetos sensíveis reais” (MARX, 2015, p. 375). No prefácio à primeira edição (1884) de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* Engels se pronuncia no mesmo sentido, todavia de forma mais sintética: “De acordo com a concepção materialista, o fator decisivo na história é, em última instância, a produção e reprodução da vida imediata” (ENGELS, s/d, p. 07).

social. Entretanto, no capitalismo, o trabalho é subsumido ao capital, deixa de ser um fim em si mesmo como forma de manifestação de vida e passa a ser mero meio para obtenção de dinheiro, torna-se alheio a si, põe-se como trabalho alienado.

A partir desta concepção e seus desdobramentos posteriores, Marx estará preparado para fazer, em *O Capital*, a crítica das categorias da economia política burguesa. Porém, nos limites deste trabalho, vamos procurar mostrar o desdobramento desta tarefa no que se refere à compreensão de Marx sobre a teoria do valor que incide na determinação da mercadoria.

De acordo com Marx, ao observarmos o processo de produção, circulação e consumo das mercadorias – processo esse que incorpora a subsunção do trabalho ao capital – devemos notar que ele é complementado pelo fenômeno do fetichismo da mercadoria. Por que fetichismo? Porque a mercadoria não aparece no mercado como dotada de relações sociais estranhadas, mas como constituídas por um poder natural e divino. Assim, as coisas são humanizadas e o humano é transformado em coisa. Desse modo, o capital – valor que se valoriza – é um Deus adorado e idolatrado pelas pessoas. O capital se transformou em um Deus criado pelas pessoas, mas que se desprendeu destas e que as domina.

Desta forma, Marx, no transcurso de sua investigação, apontou o caráter fetichista das categorias da economia política burguesa. Isso ocorre porque a economia política não estabelece a relação entre as categorias analisadas e o processo social de sua constituição. Ou seja, toma um termo da relação, dinheiro, competição e outros, e o absolutiza, isto é, não estabelece a conexão com a gênese histórica estranhada de sua constituição.

Na sequência da investigação vamos continuar analisando as formas estranhadas do homem ao ser subsumido ao sistema da propriedade privada capitalista, bem como explicitar o caráter estranhado do “sistema do dinheiro”. Também analisaremos o caráter fetichista da mercadoria tomando este conceito para compreender de forma análoga o caráter fetichista da política, da filosofia especulativa hegeliana, das ciências naturais, do pensamento da economia política e, de resto, das relações sociais e das estruturas estranhadas da sociedade capitalista.

## **4.1. Perda e redescoberta do ser humano no interior da estrutura estranhada e fetichizada da sociedade capitalista**

### ***4.1.1. Propriedade privada e trabalho***

A relação do trabalho subsumido ao capital, manifesta, subjetiva e objetivamente, o homem perdido de sua existência efetiva. O trabalhador se transformou num capital vivo, o qual precisa exercer a sua atividade para satisfazer suas carências imediatas, ficando, assim como as outras mercadorias, submetido à lei da oferta e da procura no mercado capitalista. Nesse processo de produção, o capital e o trabalho possuem uma relação interdependente e de exterioridade entre ambos, na qual o trabalhador está sujeito, a qualquer instante, a ficar desempregado e, por conseguinte, sem salário, podendo até padecer em função da fome. Assim, no limiar da produção capitalista, o homem é reduzido ao trabalhador, objetivando no capital suas propriedades humanas sociais e genéricas. Porém, não as reconhece como pertencentes a si e, por extensão, ao seu gênero. Neste cenário de estranhamento da vida humana, a economia política não reconhece enquanto sujeito as pessoas que estão desvinculadas da relação com o trabalho. Assim, os economistas defendem, com total cinismo, que para as pessoas poderem vencer na vida e serem felizes devem trabalhar, trabalhar muito. No entanto, os que trabalham exaustivamente percebem que a vida os venceu.<sup>58</sup>

No capitalismo, o trabalhador só existe, enquanto homem, se estiver vinculado ao capital como uma mercadoria qualquer, capaz de possibilitar a ampliação da taxa de lucro. Assim, o capital, personificado historicamente no sistema da propriedade privada, que espelha a objetivação do trabalho humano estranhado, se tornou a nova divindade que dá vida às mercadorias em geral e ao trabalhador em particular. Isso ocorre de forma análoga na filosofia de Hegel, para o qual a criação e o desenvolvimento da natureza, da atividade humana e do processo histórico corresponde ao desdobramento do espírito, abstraído das condições reais do homem sensível; bem como no que afirmavam os economistas, que, embora postulassem com acerto que o que produz valor é o trabalho humano em geral, naturalizaram a existência do trabalho estranhado, pois não examinaram as relações humanas qualitativas imbricadas no processo de produção.

---

<sup>58</sup> Pedro Munhoz expressa essa ideia de forma poética na música “*Sem mais-valia*” ao retratar a vida de um trabalhador de aproximadamente 70 anos que trabalhou a vida toda e se vê sem nada e sem perspectivas. Assim diz um trecho da música em que o trabalhador reflete sobre sua vida: “cansado de não viver chego à conclusão, que a vida ficou no bolso de algum patrão”.

De igual modo, o capital se coloca como a divindade secular que fundamenta a organização da vida humana, idolatrada pelos homens, mas que o domina. Assim como Feuerbach demonstrou que a religião, embora seja a objetivação do estranhamento do gênero humano que oculta em si os segredos e os desejos humanos mais profundos, o capital é a forma sublimada do ser humano realizar suas potencialidades genéricas, embora abstraídas da concretude social.

Este sistema de produção, ao transformar o ser humano numa mercadoria, desumaniza sua *corporalidade vivente, necessitante*, causando deformações, imoralidade e embrutecimento das suas capacidades físicas e espirituais. A ação do trabalhador só é respaldada socialmente na medida em que este participar da produção e reprodução ampliada das mercadorias, não importando qualquer atributo que possa ter fora desta relação. Antes, pelo contrário, o trabalhador tem sua existência indiferente e até pernicioso para o capital. O ideal para a reprodução do capital seria dispensar a existência dos trabalhadores e viver apenas da sua valorização oriundo das taxas de juros no âmbito da especulação bancária. Assim como na teologia, a religião se expressa com o estatuto próprio e independente das vicissitudes sociais que a geraram, o capital se coloca como dotado de um poder autônomo e indiferente das características materiais e sociais do trabalho metabolizado na sua criação.

O trabalho estranhado constitui o fundamento da contradição entre trabalho e capital, manifesto efetivamente na existência da propriedade privada. Dito de outro modo, a relação social da propriedade privada expressa a objetivação do trabalho estranhado, bem como a personificação do capital e a relação contraditória entre ambos. Segundo Marx, esta contradição inexorável do sistema de produção capitalista implica no processo de estranhamento da condição humana, descrito nos seguintes termos:

[Por um lado, trata-se d]a produção da atividade humana enquanto trabalho, ou seja, enquanto uma [atividade] totalmente estranha a si, ao homem e à natureza e, por conseguinte, a consciência e a manifestação de vida (*Lebensausserung*) também [como] atividade estranha; a existência abstrata do homem como um puro homem que trabalha e que, por isso, pode precipitar-se diariamente de seu pleno, nada no nada absoluto e, portanto, na sua efetiva (*wirkliche*) não existência. Por outro, [trata-se d]a produção do objeto da atividade humana como capital, no qual toda determinada natural e social do objeto está extinta, [em que] a propriedade privada perdeu sua qualidade natural e social (ou seja, perdeu todas ilusões políticas e gregárias, sem se mesclar com relação aparentemente humana alguma) - no qual também o mesmo capital permanece o mesmo na

mais diversificada existência natural e social, é completamente indiferente ao seu conteúdo efetivo (*wirklicher Inhalt*). (MARX, 2004, p. 93).

Na concepção materialista da história<sup>59</sup>, o homem é concebido enquanto um sujeito trabalhador que transforma a natureza (matéria de trabalho), a fim de produzir os bens materiais e culturais para suprir suas necessidades historicamente determinadas. Esta maneira de compreender a relação do homem com a natureza é válida para todas as formas de organização social<sup>60</sup>, sejam elas constituídas por sistemas equivalenciais, onde há a produção e gestão comum do conjunto das riquezas socialmente produzidas, ou por sistemas não-equivalenciais, onde as relações sociais são mediadas pela instituição da propriedade privada, das classes sociais, do trabalho estranhado e da administração privada da riqueza produzida pela comunidade de homens não livres<sup>61</sup>.

Em sua exposição, Marx procura evidenciar o caráter ambivalente da produção historicamente desenvolvida: por um lado, mostra a relação originária e inexorável do homem com a natureza, mediado pelo trabalho, onde o homem modifica a matéria real mediante a sua atividade, produzindo os meios de vida e os instrumentos de trabalho, exteriorizando nos produtos, de forma consciente, suas potencialidades genéricas; e, por outro lado, mostra que o homem revela, na sua relação com o capital, as determinações estranhadas de sua atividade vital. Nesse sentido, a investigação marxiana pretende explicitamente fornecer elementos subjetivos e objetivos sobre a estrutura e o funcionamento do capital para municiar o processo de esclarecimento da consciência do ser humano em geral e da classe trabalhadora em particular. Pretende mostrar que no sistema capitalista os produtos não são entes existentes em si e por si, mas constituídos por objetivação de trabalho humano concreto, os quais devem ser reapropriados pela humanidade mediante o processo prático da revolução comunista.

---

<sup>59</sup> É importante observarmos que nos *Manuscritos* Marx apenas desenvolve alguns pilares fundamentais de sua concepção materialista da história, concepção essa que se desenvolve e se consolida, segundo Engels, nas famosas *Teses sobre Feuerbach* que subsidiaram a escrita da *Ideologia Alemã*.

<sup>60</sup> “Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre o homem e natureza e, portanto, da vida humana” (MARX, 2013, p. 120).

<sup>61</sup> Isto ocorreu no linear do processo sócio-histórico mediante a sucessão processual dos diferentes sistemas de produção desiguais da riqueza. No modo de produção escravista, o trabalho vivo dos escravos era expropriado pelos senhores, os quais tinham inclusive o poder de vida e de morte sobre os seus súditos. No feudalismo, o trabalho dos servos era acumulado pelos senhores feudais na forma de pagamento de tributos. Já no capitalismo, ocorre a subsunção ou incorporação do trabalho livre assalariado do operário ao capital, a fim de aumentar a taxa de lucro.

Ao analisarmos a investigação de Marx sobre o modo de produção capitalista, constatamos que o autor alemão utilizou a categoria hegeliana do mundo invertido, presente na *Fenomenologia do Espírito*, para analisar a contradição entre capital e trabalho, que subordina a condição humana na sociedade capitalista. Assim como o mundo invertido, na dialética hegeliana, é um momento necessário para a passagem do desenvolvimento da consciência para a autoconsciência, em Marx, a sua efetivação na contradição entre capital e trabalho, carrega em si a possibilidade da produção de uma nova síntese manifesta no processo revolucionário que implica na emancipação humana. Ademais, Marx explicita a possibilidade de superação da contradição entre capital e trabalho a partir dos elementos do materialismo feuerbachiano, que reivindica para o homem o protagonismo de sua ação no mundo, utilizando os elementos concernentes à contradição e à processualidade presente na dialética hegeliana manifesta na categoria do mundo invertido.

Em suma, em Hegel, o mundo invertido possibilita a passagem da aparência para a essência do conhecimento no âmbito da consciência, manifesto na identidade entre ser e pensar. Embora a figura teórica do mundo invertido seja um aparecer enganador, é uma forma de a consciência superar os erros e atingir a experiência do absoluto. De forma análoga, Marx mostra que a essência do capital é o trabalho humano acumulado. Além disso, ele sinaliza para o fato de que apesar do sistema da propriedade privada ser uma forma de manifestação da alienação humana, esse sistema desenvolveu significativamente as capacidades produtivas da humanidade, desenvolveu as potencialidades humanas, tornou claro aos homens que o mundo é uma construção sua, enfim, Marx percebe que esse desenvolvimento das forças produtivas possibilitadas pelo sistema da propriedade privada traz, latente em si, os fundamentos subjetivos e materiais para a superação do estranhamento humano em direção a uma sociedade emancipada.

Seguindo sua perspectiva de análise das contradições estranhadas da sociedade capitalista, que trazem no seu interior as possibilidades concretas de sua superação, Marx apreende a realidade essencial que constitui a propriedade privada<sup>62</sup>. Assim como

---

<sup>62</sup> No que diz respeito ao conceito de propriedade privada Celso Frederico esclarece o que segue: “quando se fala em propriedade, convém atinar sempre para os dois sentidos da palavra, distintos e correlacionados, subjacentes ao texto de Marx. Inicialmente, propriedade designa uma coisa material, um bem, uma posse reconhecida juridicamente. Mas a palavra também tem o sentido usual de qualidade, atributo, caráter, determinação. Os dois sentidos estão presentes no jovem Marx: a propriedade como uma matéria exterior, e além disso, entendida como as qualidades humanas

Feuerbach demonstrou que Deus não é um ser exterior ao homem, Marx descobriu a partir do próprio pensamento da economia política (sobretudo por Adam Smith) que a propriedade privada não é um ser objetivo exterior ao homem, mas uma extensão do seu trabalho objetivado. A fim de explicitar os fundamentos antropológicos constituidores da propriedade privada, Marx continua estabelecendo a comparação com a religião. Nesse sentido, afirma que se comportam como cristãos aqueles que pensam que a propriedade é apenas um ser exterior ao homem. E, segundo Marx, Engels caracterizou com acerto Adam Smith como o Lutero<sup>63</sup>, pois:

Tal como Lutero reconheceu a fé como a essência do mundo exterior da religião, e por isso contrapôs-se ao paganismo católico; tal como ele suprimiu (*aufhoben*) a religiosidade externa enquanto fazia da religiosidade a essência interna do homem; tal como ele negou o padre existindo fora do leigo porque deslocou o padre para o coração do leigo, assim fica suprimida (*aufgehoben*) a riqueza existente fora do homem e dele independente – portanto apenas afirmada e mantida de um modo exterior –, isto é, sua objetividade externa sem pensamento é suprimida na medida em que a propriedade privada se incorpora ao próprio homem e reconhece o próprio homem enquanto sua essência – mas, assim, o próprio homem é posto na determinação da propriedade privada, tal como em Lutero [o homem é posto] na [determinação] da religião (MARX, 2004, p. 99-100).

Assim, percebe-se que, embora o homem não se dê conta no seu cotidiano, a propriedade privada espelha, no seu interior, mesmo que de forma indireta, a objetivação de sua vida genérica. Dessa maneira, nos produtos do trabalho os homens podem contemplar as propriedades de sua produção criativa. Na concepção teológica dos católicos, a entidade divina – Deus – está situada fora da história humana, isto é, no mundo transcendente. Para Lutero, a essência divina está presente no interior de cada homem, embora continuasse atuando de forma independente da sua existência. Já Feuerbach, revelou que Deus é a manifestação do próprio ser do homem. Para a doutrina dos fisiocratas, a determinação essencial do conjunto das riquezas estava

---

extraviadas. A propriedade tem, portanto, duas dimensões interligadas: a objetiva e a subjetiva. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx privilegia a dimensão subjetiva, valendo-se do trabalho como a essência subjetiva da propriedade privada” (FREDERICO, 2009, p. 150).

<sup>63</sup> “O sistema mercantilista tinha ainda uma certa fraqueza católica, ingênua, e não dissimulava a essência imoral do comércio. [...] Mas quando o *Lutero da economia*, Adam Smith, fez sua crítica da economia anterior, muito já mudara. O século humanizara-se, a razão soubera impor-se, a moral começava a fazer valer o seu direito eterno. Os tratados comerciais extorquidos, as guerras comerciais, o orgulhoso isolamento nacional chocavam-se demasiado contra os progressos da consciência. A hipocrisia protestante substituiu a fraqueza católica. Smith demonstrou que a humanidade também encontrava o seu fundamento na essência do comércio e que este, ‘em vez de ser a maior fonte de discórdia e hostilidade’, deveria tornar-se ‘um ponto de harmonia e amizade quer entre as nações, quer entre os indivíduos’ (cfr. *Wealth of Nations*, livro 4, capítulo 3, § 2º)” (ENGELS, 1979, p. 07).

situada fora do homem, isto é, no cultivo da terra. Para o pensamento da economia política clássica, o trabalho humano em geral é o princípio gerador da propriedade privada, no entanto, sendo por ela determinada. Já Marx, mostrou que assim como a religião, o conjunto das riquezas situadas no interior da propriedade privada capitalista é a expressão objetivada da própria essência humana. Assim, constata-se que a religião e a economia são fenômenos sociais dotados de uma estrutura invertida, que uma vez desmistificadas, revelam potencialidades emancipatórias latentes em sua realidade enquanto tal.

Todavia, embora a economia política tenha incorporado a propriedade privada ao próprio homem, ela a considera como o fundamento pela qual se organiza a possibilidade da produção e reprodução material da vida social – historicamente determinada. Este princípio teórico contraditório, reproduz, no âmbito do pensamento, as relações sociais de produção contraditórias gestadas no interior da sociedade capitalista. Isto é, a contradição entre capital e trabalho estranhado manifesta-se no interior da propriedade privada. Nesse sentido, segundo Marx, a economia política é concebida “como um produto da energia efetiva e do movimento da propriedade privada” e “da indústria moderna”, a qual “acelerou e glorificou a energia e o desenvolvimento dessa indústria, e fez deles um poder da consciência” (MARX, 2004, p. 99).

A economia política, ao descobrir que é somente o trabalho que possibilita a criação da riqueza, criou as condições de legitimação para ampliação e consolidação da propriedade privada e, por conseguinte, para a negação do homem. Diferente da doutrina fisiocrata feudal em que o trabalho é ligado imediatamente ao elemento natural da terra – trabalho agrícola – a economia política rompeu com os condicionamentos naturais e locais que vinculavam os homens, ao defender o trabalho em geral, como o princípio gerador da riqueza. Embora seja um avanço histórico da economia política desvincular a origem da produção da riqueza dos elementos naturais da terra, dos metais preciosos, e outros, ela absolutizou o trabalho abstrato, determinado pela divisão do trabalho, pelo intercâmbio e pela propriedade privada como atividade natural e intrínseca à natureza humana egoísta na sociedade capitalista. Desse modo, ela reduziu o trabalho como atividade universal do metabolismo social à determinação historicamente instituída do trabalho estranhado objetivado na propriedade privada capitalista. Propriedade privada, pois algo é privado por alguém de outrem. Desse

modo, o ser humano não reconhece nela a exteriorização objetivada de sua humanidade. Assim, a propriedade privada e o capital, mesmo que de forma estranhada, são depositárias de qualidades humanas as quais fornecem a própria base para a sua superação.

#### ***4.1.2 Propriedade privada e comunismo***

A fim de explicitar a antítese entre propriedade e falta de propriedade, Marx indica que seu fundamento se radica na contradição historicamente determinada entre capital e trabalho. De fato, antes da sociedade capitalista, na Roma Antiga, já vigorava a contradição entre proprietários e não proprietários. Contudo, ela não se explicitava em termos desenvolvidos da propriedade privada, enquanto relação objetivada do trabalho estranhado. Na sociedade moderna, o trabalho, posto enquanto substância subjetiva da propriedade privada, aparece “enquanto exclusão da propriedade, e o capital, o trabalho objetivo enquanto exclusão do trabalho” (MARX, 2004, p. 103). O desenvolvimento desta contradição gerou a propriedade privada que, em função do seu movimento paradoxal, traz em si mesma a força motriz da sua equalização.

A fim de atingir essa solução, isto é, a superação do autoestranhamento do ser humano, manifestada objetivamente na propriedade privada, Marx propõe que a sua abolição corresponda ao mesmo percurso que a sua efetivação, entretanto, num sentido contrário. Num primeiro momento considera-se a propriedade privada apenas no seu aparecer objetivo, ou seja, desvinculada de aspectos subjetivos, para então, posteriormente, apreendê-la em seus níveis mais profundos. Este estágio de desenvolvimento da humanidade que culmina com a superação do autoestranhamento humano em relação ao sistema da propriedade privada capitalista, Marx denomina de comunismo. Este não é uma forma de organização societária que deve ser conquistado abruptamente pela humanidade, mas corresponde a um determinado processo histórico. O comunismo é um horizonte de possibilidade concreta a ser conquistado pela humanidade, contudo, sem que sua realização seja deduzida necessariamente do desenvolvimento das contradições da ordem do capital.

A partir destas constatações, Marx estabelece a caracterização de vários tipos de comunismo, como modo de organização social alternativo à ordem capitalista, pensado a partir da investigação realizada no interior da lógica imanente da propriedade privada. O primeiro nível do comunismo se caracteriza inicialmente em querer suprimir a forma

objetiva de existência da propriedade privada que aparece como capital enquanto tal; esta alternativa é elaborada por Proudhon. Ou ainda, quando o trabalho é considerado em sua forma particular como sendo a fonte geradora da propriedade privada e do estranhamento, casos que correspondem à formulação teórica de Fourier, que considera o trabalho agrícola como exemplar. Ainda no pensamento de Saint-Simon, que toma o trabalho industrial como a essência do trabalho e, por conseguinte, defende o domínio da atividade material da vida social por parte dos industriais, o que por seu turno, implicaria em melhores condições de vida para os trabalhadores. Com efeito, nesses termos, o comunismo é passível apenas de ser pensado como forma de eliminação da propriedade privada; no essencial, pretende o seu aperfeiçoamento mediante a sua generalização. Desse modo, constata-se tão forte a imposição social da propriedade privada que,

Quer aniquilar tudo que não é capaz de ser possuído por todos como propriedade privada; ele quer abstrair de um modo violento do talento etc.; a posse imediata, física, lhe vale como a finalidade única da vida e da existência; a determinação de trabalho não é supra-sumida, mas estendida a todos os homens; a relação da propriedade privada permanece [sendo] a relação da comunidade com o mundo das coisas (MARX, 2004, p. 103-104).

Finalmente, neste comunismo rude, a contraposição entre a *propriedade privada* e a *propriedade privada universal* se expressa na oposição entre o casamento e a comunidade das mulheres. Na relação de casamento existe o condicionamento histórico da propriedade privada, contudo, o estabelecimento da comunidade das mulheres o põe na condição de “uma propriedade comunitária” e comum. Segundo Marx, esta é a posição de um comunismo grosseiro e irrefletido, segundo a qual, assim como a mulher está na condição de prostituição universal, de igual modo, o conjunto das riquezas passam de vínculos de dependência com o proprietário privado para a relação de prostituição generalizada com o comunismo. Desse modo, este comunismo ao ainda expressar a defesa da propriedade privada, nega o desenvolvimento da personalidade humana, e mostra toda a sua inveja em relação à propriedade do mais rico, buscando o nivelamento e mantendo-se refém do princípio da concorrência capitalista.

Quão pouca esta supra-sunção da propriedade privada é uma apropriação efetiva prova-o precisamente a negação abstrata do mundo inteiro da cultura (*Bildung*) e da civilização; o retorno à simplicidade natural do ser humano pobre e sem carências que não ultrapassou a propriedade privada, e nem mesmo até ela chegou [...] A

comunidade enquanto o capitalista universal, paga. Ambos os lados da relação estão elevados a uma universalidade representada, o trabalho como a determinação na qual cada um está posto, o capital enquanto a universalidade reconhecida e [como] poder da comunidade (MARX, 2004, p. 104).

Para Marx, a especificidade da relação entre o homem e a mulher é um critério de medida da relação qualitativa do homem para consigo próprio, em relação aos outros homens e a natureza. Da relação do homem com a mulher se pode intuir “até que ponto a essência humana vem a ser para o homem, a natureza, ou, a natureza [venha a ser] essência humana do homem” (Idem). Isto é, até que ponto o homem expressa a sua objetividade genérica na relação prática produtiva com a natureza, e na relação social com a humanidade.

A primeira supra-sunção positiva da propriedade privada, o comunismo rude, é, portanto, apenas uma forma fenomênica (*Erscheinungsform*) da infâmia da propriedade privada que quer se assentar como coletividade positiva (MARX, 2004, p. 105).

À segunda modalidade de comunismo, Marx identifica como o comunismo de natureza política, democrática ou despótica. Nesse âmbito já é possível ocorrer a supressão do Estado, mas permanece, ainda, a afetação da propriedade privada e do trabalho estranhado sobre a realidade social. Isto acontece porque o homem ainda não se deu conta do caráter positivo da propriedade privada e do desenvolvimento de suas potencialidades genéricas a ela vinculadas. Assim, o homem ainda não conseguiu se libertar do domínio infame da propriedade privada e da realidade estranhada a ela vinculada, embora já se perceba a possibilidade da supra-sunção do autoestranhamento.

A terceira modalidade de comunismo é pensada como a “supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento-de-si (*Selbstentfremdung*) humano, e por isso enquanto apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem” (Idem). Com efeito, trata-se do retorno de forma consciente do ser humano a sua natureza social, bem como do desenvolvimento do conjunto de riquezas historicamente produzidas. Ou seja, no transcurso do processo histórico, o homem manifesta objetivamente na propriedade privada a expressão estranhada de suas qualidades genéricas, que podem ser retomadas como a manifestação genérica da essência humana, revelando o aspecto humano da natureza, e simultaneamente, a face natural da humanidade.

Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflosung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; A verdadeira resolução (*Auflosung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto – confirmação (*Selbstbestatigung*), entre liberdade de necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução (MARX, 2004, p. 105).

Na sequência da sua argumentação, Marx afirma que o sistema da propriedade privada é o referencial teórico e prático no qual se assenta a possibilidade de orientação do movimento revolucionário. Assim, o processo revolucionário não pautará a sua ação política em um referencial exterior à realidade sócio-histórica vigente, sejam em formulações de ideias abstratas desconectadas da prática social, ou em comunidades primitivas não integradas ao capitalismo.

Aqui cabe ressaltar novamente que, assim como, na formulação feuerbachiana, a religião significava a objetivação estranha da essência humana – que deveria ser reapropriada pelo homem mediante a crítica da religião, que apontava para a manifestação oculta das potencialidades e desejos humanos mais profundos –, em Marx, o comunismo, enquanto tal, deve situar a superação real e consciente da propriedade privada e, por conseguinte, do autoestranhamento humano. Desse modo, a propriedade privada passou a ocupar, na teoria marxiana, a função que a religião ocupava no modo de pensar de Feuerbach. Todavia, cabe frisar que o estranhamento material e sensível que fundamenta a existência da propriedade privada é igualmente a base dos demais complexos relativos a vida social, que requer não apenas a superação teórica, mas também prática. Estes elementos ficam explicitados na passagem que segue:

A propriedade privada material, imediatamente sensível (*sinnliche*) é a expressão material – sensível da vida humana estranhada. Seu movimento – a produção e o consumo – é a manifestação (*Offenbarung*) sensível do movimento de toda a produção até aqui, isto é, realização ou efetividade do homem. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc., são apenas formas particulares da produção e caem sobre a sua lei geral. A supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto apropriação da vida humana é, por conseguinte, a supra-sunção positiva de todo o estranhamento (*Entfremdung*), portanto o retorno do homem da religião, família, Estado etc., à sua existência (*Dasein*) humana, isto é, social. O estranhamento religioso enquanto tal, somente se manifesta na região da consciência, do interior humano, mas o estranhamento econômico é o da vida efetiva – sua supra-sunção, abrange, por isso, ambos os lados (MARX, 2004, p. 106).

Disso se segue a afirmação de Marx de que “o comunismo começa de imediato (Owen) com o ateísmo, mas o ateísmo está, primeiramente, ainda muito longe de ser comunismo, assim como esse ateísmo é ainda uma abstração” (Idem). Assim, percebe-se a presença da influência da estrutura da crítica do estranhamento religioso elaborado por Feuerbach, estendida agora para a materialidade concreta da propriedade privada, na qual as exigências para a sua superação ultrapassam o âmbito da consciência (postulada por Feuerbach), mas acrescenta-se o ato prático que revoluciona as estruturas fundamentais da ordem burguesa.

Mediante a superação positiva da propriedade privada, isto é, da abolição da contradição entre capital e trabalho e do conjunto de relações sociais a ela vinculadas, o homem preserva o conjunto das riquezas materiais e espirituais adquiridas no processo de sua produção. Nesse processo o homem produz a si mesmo e a relação que estabelece com os seus pares, dentro da totalidade social.

Igualmente, tanto o material do trabalho quanto o homem enquanto sujeito é tanto resultado quanto ponto de partida do movimento (e no fato de eles terem de ser este ponto de partida reside, precisamente, a necessidade histórica da propriedade privada). Portanto, o caráter social é o caráter universal de todo o movimento; assim como a sociedade mesma produz o homem enquanto homem, assim ela é produzida por meio dele. A atividade (*Tätigkeit*) e a fruição, assim como o seu conteúdo, são também os modos de existência segundo a atividade social e a fruição social (Idem).

Na medida em que a comunidade dos seres humanos se desembaraça do estranhamento capitalista fundado na propriedade privada, no Estado burguês, no egoísmo, e outros, poderá perceber a determinação social de sua existência. Não apenas a produção, mas a linguagem, e outros, são construtos humanos engendrados por cada ser singular em determinadas circunstâncias sócio-históricas.

A consciência universal é a expressão teórica da coletividade real, da existência viva do ser social, ao passo que, na modernidade, a consciência universal se estabeleceu enquanto abstração da vida real e se comporta com hostilidade em relação a ela. Neste sentido, Marx afirma que é “preciso evitar fixar mais uma vez a sociedade como abstração frente ao indivíduo” (MARX, 2004, p. 107). O homem se constitui na constante tensão entre a vida genérica e a sua singularidade. Isto é, o indivíduo constitui de forma processual a sua realidade humana na medida em que subjetiva no âmbito teórico e prático o conjunto das objetivações sociais. Quando ocorrer uma deficiência

parcial ou total dessa relação, não é apenas o indivíduo que regride, mas de igual modo, o gênero que empobrece.

Como consciência genérica o homem confirma sua vida social real e apenas repete no pensar a sua existência efetiva, tal como, inversamente, o ser genérico se confirma na consciência genérica, e é, em sua universalidade como ser pensante, para si. [...] Pensar e ser são, portanto, certamente diferentes, mas [estão] ao mesmo tempo em unidade mútua (MARX, 2004, p. 107-108).

Assim sendo, constata-se que a vida do indivíduo se processa em meio à comunidade humana, determinada e determinante de um feixe de relações sociais. A propriedade privada expressa, simultaneamente, a objetivação da vida genérica do ser social, bem como a personificação material da figura teórica do mundo invertido manifesta o esvaziamento da condição humana. Isso porque, no transcurso do tempo, as objetivações humanas, nas formas de objetos e relações sociais, se tornaram um obstáculo para o desenvolvimento da humanidade, pois, mediante o domínio da propriedade privada, o trabalho de uns se transforma na riqueza de outros. Assim, a propriedade privada manifesta a desumanidade da vida humana, e, simultaneamente, embora de forma estranhada, concretamente a possibilidade de sua libertação.

Neste sentido, a superação positiva da propriedade privada representa a “apropriação sensível da essência e da vida humana, do ser humano objetivo, da obra humana para e pelo homem”, que “não pode ser apreendida apenas no sentido da fruição imediata, unilateral, não somente no sentido da posse, no sentido do ter” (MARX, 2004, p. 108). O ser humano, ao transformar a natureza de forma consciente, mediante sua atividade prática, cria, se apropria e tem a possibilidade e pretensão de conhecer o conteúdo inteligível da totalidade social. Isto porque é um ser genérico. Em cada relação do indivíduo com o mundo: ouvir, ver, degustar, cheirar, sentir, amar, pensar, e outros, são potencialidades constituídas, simultaneamente, por sentido individual e comunitário do ser social. Conforme pensava Feuerbach, na relação com os objetos sensíveis o homem reconhece a sua própria qualidade humana. Ademais, a concepção marxiana acrescenta a esta dimensão teórica da relação, o caráter prático inerente à atividade humana. Ao se efetivar no mundo, o indivíduo produz ativamente o conjunto das riquezas materiais e espirituais existentes, e ao mesmo tempo cria para si próprio, isto é, a sua racionalidade, suas paixões, sentimentos, desejos, e outros, fato este que aponta para o aspecto histórico e social da vida humana.

Dado que, no capitalismo, os sentidos humanos foram sendo subordinados apenas ao sentido do ter, a prevalência da propriedade privada sobre a produção material da vida social embruteceu e empobreceu a existência humana. A vida objetivada na natureza se expressa nos produtos do trabalho acumulado enquanto capital. Desse modo, a vida individual e social dos seres humanos se transformou num meio de vida para a existência da vida da propriedade privada. Assim sendo, a “suprasunção da propriedade privada” e, por conseguinte, de seus pressupostos e efeitos, cria as condições de possibilidades para a emancipação dos sentidos e qualidades humanas. Os sentidos se tornaram humanos na medida em que os objetos pelos quais interagem se tornaram humanos do ponto de vista individual e social. Nesta perspectiva, a relação intencional dos indivíduos com as coisas é determinada pelo caráter humano das próprias coisas produzidas pelo homem e para o homem. A determinação genérica e social do indivíduo se constitui na tensão relacional com as qualidades de outros indivíduos exteriorizadas nos objetos, as quais são igualmente determinadas, prática e teoricamente, por outras relações sociais desencadeadas, processualmente, dentro da totalidade social. Desse modo, o espírito e os sentidos dos demais indivíduos se transformaram na vida de cada um em função da sua personificação nos produtos e na constituição histórica e social das faculdades, da racionalidade, dos desejos, dos sentimentos e das paixões humanas em geral.

Neste sentido, podemos constatar que o ser humano não é constituído por uma consciência cognitiva racional pura, mas uma consciência encarnada em uma corporalidade vivente, ativa e sensitiva. O ser humano é artífice da história ao mesmo tempo em que sofre a ação dos condicionamentos desdobrados no espaço e no tempo histórico. Ao indivíduo observar o mundo, ele também é visto por outro ser vidente. Além disso, ele pode se ver nesta visão e, simultaneamente, se ver vendo. O indivíduo pode ser tocado pelos objetos e sujeitos que o cercam, mas também tocá-los e tocar-se nesta ação recíproca com os corpos que os afetam. O indivíduo, por ter sentidos, é capaz de emitir sons, pode ser ouvido, mas também ouvir, fazer-se ouvir e ouvir-se quando produz sons ou quando os outros falam. Cada indivíduo é o seu modo individual e social de ser em relação com o mundo.

Na medida em que a realidade é produto do engenho de seres genéricos que se objetivam nos produtos, a sua forma de apropriação é uma atividade coletiva. É desse modo que os objetos manifestam as qualidades humanas, que o próprio ser humano se

objetiva e que a sociedade se materializa sensivelmente nos objetos de sua criação. Assim, constata-se que o ser humano não é somente, imediatamente, um ser que se objetiva na produção e reprodução da totalidade social, nem a totalidade social é imediatamente a expressão da realidade humana individual; igualmente, o ser humano não constitui apenas uma mediação para a sociedade, nem a sociedade constitui um fim para o indivíduo concreto. Cada um se relaciona e se efetiva criando o outro, determina reciprocamente a existência do outro. “Não só no pensar, portanto, mas com todos os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo” (MARX, 2004, p. 110).

Todavia, os sentidos humanos somente aprendem o sentido dos objetos na medida em que estes possuem um sentido que o corresponda. Isto é, o conteúdo dos objetos só pode ser apreendido subjetivamente em conformidade com a potencialidade de cada faculdade humana em recepcioná-lo. Por isso, Marx afirma que os sentidos humanos são distintos dos de um ser não social:

É apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma, as fruições humanas todas se tornam sentidos capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas, em parte recém cultivados, em parte recém engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.) numa palavra o sentido humano, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza humanizada.

A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda história do mundo até aqui. O sentido estrangido à carência prática rude também tem apenas um sentido tacaño. Para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente existência abstrata como alimento. [...] O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum sentido para o mais belo espetáculo (Idem).

Assim sendo, constata-se que o homem desenvolve a sua sensibilidade na medida em que se objetiva, de forma teórica e prática, na relação desafiadora com o produto da sua atividade. Ou seja, as riquezas produzidas espelham, no seu interior, a objetivação das forças essenciais genéricas efetivadas, trazendo, em si, todo o desenvolvimento do processo histórico anterior, e, simultaneamente, criando novas necessidades e possibilidades do seu fazer e fazer-se pelo homem. Contudo, a atividade humana, na sociedade capitalista, é determinada pelo sentido do ter, pois a base de sua

sustentação é o trabalho estranhado que se objetiva no processo de produção enquanto propriedade privada.

Embora a produção da riqueza esteja subordinada à propriedade privada, ela se materializa na produção da indústria. Segundo Marx a produção industrial manifesta “o livro aberto das forças essenciais humanas, a psicologia humana presente sensivelmente” (MARX, 2004, p. 111), que, por estar fundada sobre a determinação do trabalho estranhado, não possibilita o encontro total do homem com o desenvolvimento da sua essência humana. Este estado de estranhamento funda a oposição entre subjetividade e objetividade, materialismo e espiritualismo, que não se resolvem apenas no âmbito teórico do conhecimento filosófico, mas numa tarefa prática e social. Mediante esta atividade social e coletiva, pode-se abrir a possibilidade de fundar uma nova ciência integral, como produto do desenvolvimento subjetivo e objetivo do homem. A ciência natural interveio de maneira prática na vida humana através da produção industrial. A indústria é a relação histórica efetiva da natureza “que implica no desenvolvimento da essência humana, da natureza ou a essência natural do homem” (MARX, 2004, p. 112).

Ao ser fundada e estar a serviço da indústria, a ciência natural se desembaraça de seu caráter “abstratamente material” ou idealista, transformando-se na base para a existência da vida humana, e por consequência, da ciência humana em geral. De igual modo, a filosofia, para ser materialista, deve fundar as suas preocupações teóricas sobre a produção das necessidades e possibilidades de satisfação das necessidades concretas do mundo dos homens. Assim, ao superar o caráter estranho da produção material e espiritual da vida social mediante o processo da revolução comunista, abre-se a possibilidade de superar igualmente a dualidade existente entre as ciências naturais e a filosofia, mediante a fundação da ciência humana, cuja a base antropológica radica-se na produção e reprodução qualitativa da vida humana.

Diferente do pensamento da economia política clássica, no qual a riqueza e a pobreza estavam associadas a maior ou menor posse de bens acumulados individualmente, Marx considera que o homem rico é aquele que carece de subjetivar a totalidade das carências do gênero humano objetivadas. Nesta perspectiva, a pobreza se constitui como a falta do indivíduo em exteriorizar o conjunto das riquezas materiais e as relações sociais corporificadas pela produção social da comunidade humana.

Contudo, esse processo de vir a ser do homem rico nunca acaba, pois a própria produção da vida social e da essência humana é uma totalidade constituída por uma síntese de múltiplas determinações em devir<sup>64</sup>.

A partir dessas considerações Marx indica que o homem, ao mesmo tempo que sofre os condicionamentos históricos, é também o artífice do processo histórico e de sua própria vida. Desse modo, ele se torna um ser autônomo e independente, que vive uma experiência histórica determinada, ressignifica-a interiormente e expressa, de forma singular e concreta, a história criada e compartilhada pelo conjunto da espécie humana. Então, a pergunta sobre a existência de uma entidade suprassensível torna-se desnecessária, pois

[..] para o homem socialista, toda a assim denominada história mundial nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para o homem, então ele tem, por tanto, a prova intuitiva, irresistível, do seu nascimento por meio de si mesmo, do seu processo de geração (MARX, 2004, p. 114).

Desse modo, Marx, ao mesmo tempo em que utiliza a estrutura da crítica do estranhamento religioso de Feuerbach, o supera nos seguintes termos:

O ateísmo, enquanto rejeição (*Leugnung*) dessa inessencialmente, não tem mais sentido algum, pois o ateísmo é uma negação (*Negation*) de Deus e assenta, por intermédio dessa negação, a existência do homem. Mas o socialismo enquanto socialismo não carece mais de uma tal mediação; ele começa a partir da consciência teórica e praticamente sensível do homem e da natureza como [consciência] do ser. Ele é consciência de si positiva do homem não mais mediada pela superação da religião assim como a vida efetiva é a efetividade positiva do homem não mais mediada pela supra-sunção da propriedade privada, ou comunismo (Idem).

Segundo Marx, o comunismo é pensado como “o princípio enérgico do futuro próximo, mas o comunismo não é como tal o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana” (Idem). O comunismo é o movimento histórico processual a ser atingido pela classe trabalhadora, mediante a superação da consciência estranhada, e igualmente com a ruptura da estrutura da sociabilidade vigente na sociedade capitalista fundada no trabalho estranhado e na propriedade privada. O comunismo não é uma abstração elaborada pelo exercício da imaginação ou da razão humana. Sua possibilidade está inscrita no próprio desenvolvimento da produção material

<sup>64</sup> Ver nota nº 8 do cap. 2.

desencadeada pelo alvorecer da indústria moderna, que traz no interior da produção da propriedade privada o conjunto de qualidades humanas objetivadas. Assim como Feuerbach identificou no fenômeno religioso a exteriorização das forças e desejos humanos mais profundos, Marx identificou na propriedade privada a efetivação estranhada dos poderes humanos, os quais podem ser reapropriados pelos homens mediante a superação positiva do autoestranhamento humano vigente na sociedade capitalista.

O movimento histórico do comunismo não é um acontecimento fatalista da história. Isso porque não existe necessariamente uma harmonia entre as intenções subjetivas dos sujeitos e o processo histórico na qual elas poderiam se efetivar. O cenário de estranhamento em que os indivíduos vivem na sociedade capitalista, muitas vezes dificulta o reconhecimento do resultado de suas ações, e por decorrência disso, a elaboração de um projeto histórico comum. Às vezes as vivências das contradições podem produzir na prática social um projeto que visa a emancipação humana, outras vezes, elas desencadeiam hegemonicamente a legitimação do sistema de opressão vigente.

#### ***4.1.3 O dinheiro tomado enquanto manifestação própria do sistema da propriedade privada capitalista***

Dado que estamos tratando da perda e da redescoberta do homem no interior do sistema da propriedade privada, vamos tematizar a questão do dinheiro, o qual se apresenta como uma forma específica da propriedade na sociedade capitalista. Embora o dinheiro já havia existido em outros modos de organização societária, encontra sua forma mais desenvolvida – enquanto equivalente geral que intermedeia as relações de diferentes mercadorias – na sociedade fundada no modo de produção capitalista. Aliás, fato este que já fora abordado no término de *Para a Questão Judaica*. Ademais, o dinheiro simboliza a objetivação do trabalho humano vivo acumulado no capital. Na medida em que o ser humano adora o dinheiro, acaba por legitimar o princípio desumano do capital, o qual lhe explora e paradoxalmente o ser humano lhe rende culto. Contudo, uma vez que o ser humano percebe este poder alienado do dinheiro, pode reapropriar suas potencialidades humanas nele objetivadas, mediante o ato prático da revolução comunista.

Para Marx, as paixões, sentimentos, sensações do ser humano são atributos

ontológicos distintivos do ser da natureza que se estabelece enquanto tal na medida em que entram em relação com os objetos sensíveis que desafiam a sua atualização no mundo. Assim sendo, pode-se constatar que o modo de efetivação dos sentidos não é uno e imutável, pois eles dependem da especificidade do objeto que os afetam no transcurso do processo histórico; as características que o objeto apresenta para as paixões humanas corresponde à sua capacidade de fruição das mesmas. Dado que o homem é um ser genérico, a fruição individual de cada objeto ocorre, simultaneamente, com a satisfação dos sentidos coletivos da humanidade; o desenvolvimento da indústria, da propriedade privada e da ciência, implicam na objetivação exteriorizada “da essência ontológica da paixão humana” no âmbito singular do ser social, bem como da totalidade dos construtos sociais engendrados na história mediante a atividade prática. Assim como Feuerbach resgatou, na crítica à alienação religiosa, os desejos e poderes humanos mais profundos, Marx afirma que a “propriedade privada – livre do seu estranhamento – é a existência dos objetos essenciais para o homem, tanto como o objeto da fruição como da atividade” (MARX, 2004, p. 157).

Assim como o alvorecer da indústria moderna fundada na propriedade privada e na divisão social do trabalho, explicitam, mesmo que de forma alienada, a objetivação dos predicados humanos genéricos, o dinheiro<sup>65</sup> também sinaliza para esse processo. Portanto, nele, somos capazes de encontrar os segredos mais profundos da condição humana, embora se apresentem de forma alienada na sociedade capitalista, na qual os indivíduos não reconhecem a objetivação de relações sociais cristalizadas. O dinheiro, estabelecido enquanto mundo invertido teve seu máximo desenvolvimento e autonomia na sociedade moderna, o qual se apresenta como o mediador alienado de todas as objetivações sociais pelos quais o homem se encontra subordinado.

Marx menciona Shakespeare e Goethe para apontar que o poder do dinheiro passa a determinar o que a pessoa é, se impondo como o fundamento da relação do indivíduo com os outros homens, com os produtos de sua criação e consigo próprio. Enquanto “prostituto universal”, o dinheiro transforma todas as incapacidades humanas em virtudes. Vejamos:

---

<sup>65</sup> Segundo Celso Frederico, “em 1844, desconhecendo ainda a mais-valia, Marx confundiu dinheiro com capital. O dinheiro, assim concebido, é o próprio Deus feuerbachiano, um ente abstrato que se apropria das propriedades humanas alienadas. No Marx maduro, é o capital que surge como uma entidade fantástica anteposta aos homens: mas ele, que parece o sujeito a comandar toda a vida social, nada mais é do que o trabalho acumulado” (FREDERICO, 2009, p. 159-160).

Sou feio, mas posso comprar para mim a mais bela mulher. Portanto, não sou feio, pois o efeito da fealdade, sua força repelente, é anulada pelo dinheiro. Eu sou – segundo minha individualidade – coxo, mas o dinheiro me proporciona vinte e quatro pés; não sou, portanto, coxo; sou um ser humano mau, sem honra, sem escrúpulos, sem espírito, mas o dinheiro é honrado e, portanto, também o seu possuidor. O dinheiro é o bem supremo, logo, é bom também o seu possuidor, o dinheiro lhe isenta do trabalho de ser desonesto, sou, portanto, presumido honesto; sou tedioso, mas o dinheiro é o espírito real de todas as coisas, como poderia seu possuidor ser tedioso? Além disso, ele pode comprar para si as pessoas ricas de espírito e quem tem o poder sobre os ricos de espírito não é ele mais rico de espírito do que o rico de espírito? (MARX, 2004, p. 159).

A esta força alienante do dinheiro, Marx já havia feito referência no término da *Questão Judaica*. Nesse contexto, o dinheiro expressava o espírito prático do judaísmo, o qual se generalizou enquanto valor egoísta norteador da sociabilidade moderna. Desse modo, a emancipação do judeu implicaria na emancipação do judeu do judaísmo prático, tomado enquanto princípio mediador das relações entre os homens e a natureza na sociedade moderna. Com isso, as pessoas não podem viver no cotidiano de sua existência a dimensão genérica sensível. Desse modo, o dinheiro transforma os desejos humanos representados em efetividade sensível. E, igualmente, o pensamento idealizado em ser concreto no transcurso da vida humana. O fato de o dinheiro ter um poder criador, significa também, que a humanidade tem simbolizado nele o seu poder social objetivado. Isso sinaliza para as potencialidades humanas objetivadas, mesmo que de forma alienadas no próprio dinheiro.

Contudo, o desejo de satisfazer suas necessidades e anseios existem para quem não possui dinheiro, e por esse motivo não se realiza objetivamente. Assim sendo, a diferença que existe entre alguém que almeja conquistar algo sem dispor do dinheiro e alguém que o possui, é análoga à diferença entre ser e pensamento. Com isso, se constata que os poderes humanos não estão radicados no próprio indivíduo, mas estão alienados no “Deus secular”: o dinheiro. Por isso, segundo Marx, o dinheiro estabelecido enquanto personificação social do mundo invertido transforma, de maneira alienada, a relação entre o indivíduo e seus laços sociais. Por exemplo, se o indivíduo possui a capacidade para estudar, mas não tem dinheiro, fica impedido de exercitar suas potencialidades para tal; e o raciocínio contrário também é verdadeiro: se o indivíduo não tem vocação para estudar e possui dinheiro, tal ato se realiza na prática social. Assim, o dinheiro transforma a representação em realidade e a realidade em mera

representação. Neste sentido, segundo Marx, o dinheiro

[...] transforma igualmente as forças essenciais humanas efetivas e naturais em puras representações abstratas e, por isso, em imperfeições, angustiantes fantasias, assim como, por outro lado, transforma as efetivas imperfeições e fantasias, as suas forças essenciais realmente impotentes que só existem na imaginação do indivíduo, em forças essenciais efetivas e efetiva capacidade. Já, segundo esta determinação, o dinheiro é, portanto, a inversão universal das individualidades, que ele converte no seu contrário e que acrescenta nos seus atributos, atributos contraditórios (MARX, 2004, p. 160).

Esse poder inversor do dinheiro transforma as relações sociais do homem com o conjunto da sociedade e com a natureza, em uma relação de desumanidade. Desse modo, o poder alienante do dinheiro que separa o homem dos seus vínculos sociais e naturais, está diretamente relacionado com a desefetivação humana conectada com a separação moderna entre o Estado e a sociedade civil, a relação de exterioridade entre os direitos do homem e do cidadão, o não reconhecimento do indivíduo no processo de trabalho alienado que se realiza numa relação de determinação recíproca com a propriedade privada, o salário, a divisão social do trabalho, e outros. Desse modo, o ser humano não consegue expressar as suas paixões mais genuínas em relação aos seus pares. Por exemplo, o indivíduo “só podes trocar amor por amor, confiança por confiança, etc.” (MARX, 2004, p. 161). Assim, o homem só terá condições de possibilidade efetiva de expressar e exercitar as suas autênticas paixões e capacidades humanas genéricas na medida em que superar o poder alienado do dinheiro, e, de resto, das demais objetivações alienadas constitutivas da sociedade capitalista.<sup>66</sup>

O poder do dinheiro transforma todas as necessidades humanas subordinadas ao sentido do ter. Nessa perspectiva, o dinheiro se transforma no fim útil a ser atingido pela ação humana na história. Por isso, as qualidades humanas são abstraídas, pois todos os esforços são direcionados para adquirir a maior quantidade possível de bens acumulados na forma dinheiro. Marx compara o poder de sedução que o dinheiro exerce sobre os sentidos do homem, com o poder que o padre promove no seu fiel: “tal como cada imperfeição do ser humano é um vínculo com o céu, um lado pelo qual seu coração [é] acessível ao padre; cada falta (*Not*) é uma ocasião para, sob a aparência mais gentil, dirigir-se ao vizinho” (MARX, 2004, p. 140).

<sup>66</sup> “Se tu amas sem despertar amor recíproco, isto é, se teu amar, enquanto amar, não produz o amor recíproco, se mediante tua externação de vida (*Lebensäusserung*) como o homem amante não te tornas homem amado, então teu amor é impotente, é uma infelicidade” (MARX, 2004, p. 161).

Neste processo de produção capitalista fundado no poder generalizado do dinheiro, ao mesmo tempo que, por um lado, promove “o refinamento das carências e dos seus meios; por outro, a degradação brutal, a completa simplicidade rude abstrata da carência” (Idem). Dessa maneira, a produção capitalista, embora promova o refinamento das carências humanas mediante o investimento científico e tecnológico na produção industrial, apenas muito poucas pessoas têm condições de cultivá-la e de satisfazê-la, enquanto grande parte da classe trabalhadora não possui estruturalmente acesso aos bens indispensáveis à vida: comer, beber, vestir-se, ter uma casa para morar, abrigar-se das intempéries e educar a cria. “Nenhum de seus sentidos existe mais, não apenas em seu modo humano, mas também não num modo não humano, por isto mesmo nem se quer num modo animal” (Idem). Dessa maneira, todas as qualidades humanas são abstraídas ou reduzidas ao poder alienante da propriedade privada que se apresenta de forma mais desenvolvida na sociedade capitalista no poder do dinheiro.

Segundo Marx os próprios economistas demonstram este viés estranhado das carências humanas subsumidas ao modo de produção capitalista. Vejamos: “com o aumento das carências e dos seus meios engendra a falta de carências e a falta de meios” (MARX, 2004, p. 141), e aponta dois fatos: o primeiro refere-se ao fato da economia política reduzir as carências dos trabalhadores apenas ao necessário para satisfazer suas necessidades físicas, bem como reduzir a atividade dos trabalhadores a um movimento abstrato e mecânico, o que detona que os trabalhadores não tenham outras carências ou prazeres a serem contemplados. E, um segundo fato, decorrente do primeiro, é que a economia política julga que todas as carências do trabalhador que excedem suas necessidades básicas, apontando-as como artifício de luxo. Por isso, segundo Marx, a economia política afirma que, tudo que se tem, deve se tornar útil, justificando, assim, inclusive, a prostituição e o comércio escravo dos trabalhadores, se dizendo aparentemente neutra em relação aos valores morais. Contudo, por muitas vezes, a economia política apregoa que “a prima moral e a prima religião” devem ser consultada antes das próprias regras econômicas.

Então, neste sentido, Marx se pergunta em quem agora deveria acreditar e seguir, na economia política ou na moral? Então, segundo Marx, a economia política afirma, de seu modo, as leis morais, e que em certas ocasiões a supõe, e defende como valores fundamentais da sociabilidade, o trabalho, a poupança e o lucro de capital. Está balizada na natureza da alienação a separação entre as esferas da moral e da economia política.

Desse modo, parece que são áreas separadas, quando, na verdade, constituem duas faces da mesma moeda. Contudo, “cada uma é um estranhamento determinado do homem e cada uma fixa um círculo particular da atividade essencial estranhada; cada uma se comporta estranhadamente com relação a outra” (MARX, 2004, p. 143). Desse modo, embora a economia política e a moral possuam uma autonomia relativa, igualmente possuem pontos de interconexão recíproca.

Segundo Marx, a aparente separação entre a economia política e a moral foi viabilizada em função de que o trabalho foi concebido como o fundamento da propriedade privada. Com isso, a economia política reduziu a associação civil para a sociedade burguesa, bem como o indivíduo a um ser isolado e separado da vida social. E o indivíduo é abstraído das suas qualidades sociais, sendo apenas classificado como trabalhador ou capitalista.

#### **4.2 A Crítica da alienação como motor da crítica da economia política**

Uma das formulações que orientaram a escrita dessa dissertação é a de que a crítica marxiana da alienação foi o motor que impulsionou o desenvolvimento de sua crítica da economia política. De acordo com Marx, como já havíamos observado anteriormente, a economia política parte do pressuposto do trabalho alienado e não o explica; assim, fazer a crítica de suas categorias significa revelar o fundamento da alienação capitalista e apontar a possibilidade de sua superação através da constituição de uma nova organização social.

Portanto, ao analisarmos a produção teórica de Marx, devemos sinalizar tanto a extraordinária importância dos *Manuscritos* quanto suas limitações. Quanto a importância dos *Manuscritos*, devemos entendê-lo como um momento em que Marx faz sua primeira grande síntese teórica que influenciará toda sua produção posterior<sup>67</sup>, já que aqui Marx se apropria do núcleo estruturante de sua crítica à sociedade burguesa, ou seja, a crítica da alienação do trabalho, e aponta a revolução comunista como a

---

<sup>67</sup> Mészáros caracteriza, acertadamente, os *Manuscritos* como um sistema *in statu nascendi*, ou seja, eles estabeleceram as bases que possibilitaram o desenvolvimento teórico posterior de Marx. Isso não significa que os *Manuscritos* sejam suficientes e conclusivos, já que eles apenas iluminaram o caminho a ser trilhado, mas são indispensáveis para o entendimento da totalidade da obra de Marx. A respeito dos *Manuscritos*, Mészáros diz o seguinte: “os *Manuscritos de 1844* anteciparam adequadamente o Marx posterior, apreendendo numa unidade sintética a problemática de uma reavaliação ampla, centrada na práxis e radical de todas as facetas da experiência humana, ‘mediante uma análise empírica, fundada num meticoloso estudo crítico da economia nacional’”, assim, “o sistema que podemos encontrar nos *Manuscritos econômico-filosóficos* é um sistema *in statu nascendi*” (MÉSZÁROS, 2006, pp. 24 e 94).

transcendência positiva da autoalienação do trabalho<sup>68</sup>. Já a limitação desse escrito deve-se ao fato de que Marx recém tomara contato com os clássicos da economia política, o que significa que seus conhecimentos sobre a forma de organização da sociedade burguesa ainda eram muito superficiais<sup>69</sup>.

Assim, devemos compreender os *Manuscritos* como um pequeno grande começo de crítica marxiana, todavia, se quisermos entender o desenvolvimento teórico de Marx, assim como o amadurecimento de sua crítica à alienação, precisamos acompanhar, ainda que brevemente, a evolução de sua crítica da economia política.

Em linhas gerais, podemos afirmar que o processo de desenvolvimento das teses marxianas acerca da sua crítica da economia política se deu entre 1844 e 1857-1858<sup>70</sup>. Nesse período, Marx e Engels escreveram diversos textos, alguns deles, se tornaram marcos de sua crítica da economia política, e, outros, de sua concepção de mundo. Todavia, segundo entendemos, não há como fazer uma separação tão estanque entre esses textos, já que muito dos escritos, que não se remetem diretamente a crítica das categorias da economia política, são indispensáveis ao entendimento da sociedade burguesa, pois discutem os fundamentos da reprodução social, da produção da riqueza, das lutas de classes, e outras. Assim, faremos uma breve exposição de alguns elementos basilares do materialismo histórico articulado com o desenvolvimento da crítica da economia política.

Conforme vimos anteriormente, nos *Manuscritos*, Marx desenvolvera alguns

<sup>68</sup> “... a chave para o entendimento da teoria da alienação de Marx é seu *Aufhebung* [superação, supranção, transcendência], e não o inverso” (MÉSZÁROS, 2006, p. 25).

<sup>69</sup> No prefácio de sua *Contribuição à crítica da economia política* (1859), ao fazer um balanço de sua trajetória teórica, Marx sinaliza a importância da crítica da economia política para o entendimento de seu objeto, a sociedade burguesa. Assim, diz ele: “minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas de Estado, não podem se explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais da existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e franceses do século 18, compreendia sob o nome de ‘sociedade civil’ [*bürgerliche Gesellschaft*]. Cheguei à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] deve ser procurada na Economia Política” (MARX, 2008, p. 47).

<sup>70</sup> O ano de 1844 é apontado como o início da formulação marxiana da crítica da economia política porque é nesse momento que se dá o primeiro contato de Marx com essa através da edição do texto de Engels, *Esboço de uma crítica da economia política*, para ser publicado na revista *Anais Franco-Alemães*. Poucos meses depois, Marx escreve seus *Cadernos de Paris*, uma coleção de fichas de leitura comentadas dos clássicos da economia política, e os *Manuscritos*. Já os anos de 1857-1858 são apontados por que são os anos em que Marx se dedica exaustivamente a fazer uma grande síntese de seus estudos anteriores e escreve os *Grundrisse*, que, como diz Dussel, “permitem uma entrada na produção teórica essencial de Marx porque se situam na abertura do seu discurso definitivo” (DUSSEL, 2012, p. 14).

aspectos da sua ontologia do ser social<sup>71</sup>, todavia, diversos elementos ainda estavam ausentes. Na *Ideologia Alemã*, Marx, juntamente com Engels, desenvolveram de forma mais concreta os principais traços de sua concepção de mundo, como podemos ver na seguinte passagem:

O fato é o seguinte, portanto: determinados indivíduos, que são ativos de determinada maneira, contraem entre si essas determinadas relações sociais e políticas. A observação empírica tem de, necessariamente, provar empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, em cada caso concreto, a relação existente entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado brotam constantemente do processo de vida de determinados indivíduos; mas esses indivíduos tomados não conforme possam se apresentar ante a imaginação própria ou alheia, mas sim tal como *realmente* são, quer dizer como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, premissas e condições materiais, independentes de seu arbítrio (MARX e ENGELS, 2007, p. 47-48).

Nessa passagem, podemos ver de forma muito clara o ponto de partida da crítica social, ou seja, o entendimento de que os homens “desenvolvem suas atividades sob determinados limites, premissas e condições materiais, independentes de seu arbítrio”, e que, portanto, a crítica não pode partir daquilo que os homens pensam acerca de si e do mundo, mas da atividade concreta dos indivíduos no processo de reprodução material da vida social, buscando compreender a relação existente entre a consciência e o *ser* consciente, pois “não é a consciência quem determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX e ENGELS, 2007, p. 49).

Em uma carta escrita a Annenkov (1846) Marx desenvolve ainda mais essa concepção, evidenciando os pontos dos quais parte sua crítica da economia política.

O que é a sociedade, qualquer que seja a sua forma social? O produto da ação recíproca dos homens. Os homens podem escolher, livremente, esta ou aquela forma social? Nada disso. A um determinado estágio de desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens corresponde determinada forma de comércio e de consumo. A determinadas fases de desenvolvimento da produção, do comércio e do consumo correspondem determinadas formas de constituição social, determinada organização da família, das ordens ou das classes; numa palavra, uma determinada sociedade civil. A uma determinada sociedade civil corresponde um determinado estado político, que não é mais que a expressão oficial da sociedade civil. Isso é o que o sr. Proudhon jamais compreenderá, pois acredita que fez

<sup>71</sup> Isto é, a ideia de que o homem ser natural vivo, que possui uma atividade vital consciente (trabalho), que o permite transformar a natureza de acordo com seus interesses e se reconhecer num mundo criado por ele etc..

uma grande coisa remetendo-se do Estado à sociedade civil, isto é, do resumo oficial da sociedade a sociedade oficial.

É supérfluo acrescentar que os homens não são livres para escolher as suas *forças produtivas* – base de toda sua história –, pois toda força produtiva é uma força adquirida, produto de uma atividade anterior, que não foi criada por eles e é produto da geração precedente. O simples fato de cada geração posterior deparar-se com forças produtivas adquirida pelas gerações precedentes, que lhes servem de matéria-prima para novas produções, cria na história dos homens uma conexão, cria uma história da humanidade, que é tanto mais a história da humanidade quanto mais as forças produtivas dos homens, e, por conseguinte, as suas relações sociais, adquiriram maior desenvolvimento. Consequência necessária: a história social dos homens é sempre a história do seu desenvolvimento individual, tenham ou não consciência desse fato. As suas relações materiais formam a base de todas as suas relações. Essas relações materiais nada mais são que formas necessárias nas quais se realiza a sua atividade material e individual (MARX, 2009, 244-245).

Como podemos observar, nessa passagem já encontramos uma categoria fundamental do “discurso *definitivo*” de Marx, a categoria de *forças produtivas*, categoria indispensável à compreensão da história da humanidade e da criação da riqueza material. Do ponto de vista da crítica da economia política, essa passagem indica que a determinada forma de organização das forças produtivas corresponde determinada sociedade civil, e a determinada sociedade civil corresponde determinado estado político. Sendo assim, para criticarmos a sociedade burguesa e o estado político a ela correspondente, devemos compreender a forma como se processa o desenvolvimento de suas forças produtivas, como se processa a produção material da vida social.

Em seu confronto com a economia política, Marx quer explicitar a forma como se dá a criação e circulação da riqueza sob o capitalismo e revelar o processo de exploração do trabalho. Nesse confronto, os primeiros trabalhos de Marx que vêm a público são *A miséria da filosofia* (1847) – texto em que Marx debate com Proudhon e discute pela primeira vez as categorias *valor de uso*, *valor de troca*, *jornada de trabalho simples e complexa*, etc. – e *Trabalho assalariado e capital* (1849) – um resumo das exposições de Marx aos trabalhadores de Bruxelas (1847), publicado na *Nova Gazeta Renana*, buscando demonstrar o fundamento da riqueza capitalista, ou seja, a expropriação do trabalho<sup>72</sup>.

Em *A miséria da filosofia* Marx expõe o erro fundamental da economia política,

<sup>72</sup> Nesse texto já podemos observar o gérmen de sua teoria da mais-valia.

isto é, ela explica como se produz a riqueza nas relações do mercado, da sociedade burguesa, mas não diz como se produzem essas relações:

Os economistas exprimem as relações da produção burguesa, a divisão do trabalho, o crédito, a moeda etc., como categorias fixas, imutáveis, eternas<sup>73</sup>. [...] Os economistas nos explicam com se produz nessas relações dadas, mas não nos explicam com se produzem essas relações, isto é, o movimento histórico que as engendra (MARX, 2009, p. 120-121).

Além disso, Marx também desenvolve a ideia de que o fundamento das classes sociais deve ser buscado no “antagonismo entre o trabalho acumulado e o trabalho imediato”<sup>74</sup> (MARX, 2009, p. 79), e que a existência de uma classe oprimida é a condição vital de toda sociedade baseada no antagonismo de classes.

Em *Trabalho assalariado e capital* Marx irá expor, de forma sintética, “as relações econômicas sobre as quais se fundam a existência da burguesia e sua dominação de classe” (MARX e ENGELS, s/d, p. 61). De acordo com Marx, a condição de existência do capital é que haja uma classe que possua apenas sua capacidade de trabalho para colocar à venda. Essa classe vai ao mercado vender-se na ânsia a obter dinheiro, seu grande conector social. Nesse processo, ela se vê jogada aos ditames dos proprietários privados dos meios de produção, já que toda sua atividade produtiva não lhe pertence, estando orientada exclusivamente para a satisfação dos interesses daqueles, ou seja, para a acumulação de capital. Assim, como podemos notar, a crítica da economia política está diretamente vinculada à crítica da alienação, pois demonstra que os produtores não apenas não controlam a produção, mas também se veem controlados por ela.

Ao indagar-se por que o trabalhador vende seu trabalho<sup>75</sup> Marx responde de forma lacônica, “para viver”. Assim, diz ele:

O trabalho é a atividade vital peculiar do trabalhador, sua peculiar exteriorização de vida. E ele vende esta *atividade vital* a um terceiro

---

<sup>73</sup> De acordo com Marx, as categorias econômicas não podem ser “fixas, imutáveis, eternas”, pelo simples fato de que elas são apenas “expressões teóricas, abstrações, das relações sociais” (MARX, 2009, p. 125). Portanto, da mesma forma como os homens produzem suas relações sociais, eles também produzem as ideias, as categorias que expressam essas relações. Assim, as categorias “são tão pouco eternas quanto as relações que exprimem. Elas são *produtos históricos e transitórios*” (MARX, 2009, p. 126).

<sup>74</sup> Para sermos fiéis ao “Marx *definitivo*” deveríamos dizer que o fundamento das classes sociais deve ser buscado no antagonismo entre o trabalho necessário e o trabalho excedente.

<sup>75</sup> Ver nota nº 5 do cap. 2.

para assegurar-se os necessários *meios de vida*. Sua atividade vital é, pois, para ele somente um *meio* para poder existir. Trabalha para viver. O próprio trabalho não faz parte de sua vida, é antes um sacrifício de vida. É uma mercadoria que adjudicou a um terceiro. Por consequência, o produto de sua atividade não é o objetivo de sua atividade. O que ele produz para si mesmo não é a seda que tece, nem o ouro que extrai das minas, nem o palácio que constrói. O que produz para si mesmo é o salário, e seda, ouro, palácio se reduzem para ele a um determinado quantum de meios de subsistência, talvez um casaco de algodão, moedas de cobre e uma moradia no porão. E para o trabalhador, que por doze hora tece, fia, perfura, torneia, constrói, escava, brita pedras, transporta, etc. – para ele as doze horas de tecelagem, fiação, perfuração, torneamento, construção escavação, britagem, etc. significam exteriorização de sua vida, significam vida? Ao contrário. Para ele, a vida começa quando essa atividade cessa, à mesa, na taberna, na cama. Em contrapartida, para ele, as doze horas de trabalho não têm sentido como tecelagem, fiação, perfuração, etc., mas sim como *ganho* que lhe assegura mesa, taberna, cama. Se o bicho da seda fiasse para poder prolongar sua existência como lagarta, seria um trabalhador assalariado consumado (MARX, 2010, p. 534-535).

De forma geral, Marx expõe, através da crítica à economia política, o caráter alienado da sociedade burguesa onde o trabalho imediato, vivo, não serve ao trabalho acumulado, passado, como meio para uma nova produção, mas serve ao trabalho acumulado “como meio para conservar e multiplicar seu valor de troca”. Assim, verificamos que a sociedade burguesa não está orientada para o enriquecimento das habilidades e necessidades humanas, mas para a acumulação e reprodução ampliada do valor de troca, do capital, um poder social que se descola dos indivíduos e os domina.

No percurso de sua crítica da economia política, podemos afirmar que os Grundrisse se colocam como o momento em que Marx faz um balanço de seus estudos anteriores e desenvolve os marcos fundamentais de seu discurso posterior. Neste texto, a crítica das categorias da economia burguesa está umbilicalmente vinculada à crítica da alienação capitalista e, se anteriormente afirmávamos que a crítica da alienação foi o motor da crítica da economia política, agora podemos afirmar que a crítica da economia política impulsionou o desenvolvimento, o enriquecimento, da crítica da alienação, já que essa não é vista apenas a partir do processo produtivo e da perspectiva dos trabalhadores, mas abrange a totalidade social, demonstrando que todos estão inseridos no universo dos valores de troca, portando, no universo da indiferença recíproca. Como diz Marx:

(...) o poder que cada indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as riquezas sociais existe nele como o proprietário de *valores de troca*, de *dinheiro*. Seu poder social, assim como seu nexa com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso. A atividade, qualquer que seja sua forma de manifestação individual, e o produto da atividade, qualquer que seja sua qualidade particular, é o *valor de troca*, *i.e.*, um universal em que toda individualidade, peculiaridade, é negada e apagada. Na verdade, essa é uma situação muito distinta daquela em que o indivíduo, ou o indivíduo natural ou historicamente ampliado na família ou tribo (mais tarde comunidade), reproduz-se diretamente com base na natureza ou em que sua atividade produtiva e sua participação na produção são dependentes de uma determinada forma do trabalho e do produto, e sua relação com os outros é determinada da mesma forma.

O caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui diante dos indivíduos como algo estranho, como coisa; não como sua conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que existem independentes deles e que nascem do entrelaçamento de indivíduos indiferentes entre si. A troca universal de atividades e produtos, que deveio condição vital para todo indivíduo singular, sua conexão recíproca, aparece para eles mesmos como algo estranho, autônomo, como uma coisa. O valor de troca, a conexão social entre as pessoas é transformada em um comportamento social das coisas; o poder [*Vermögen*] pessoal, em poder coisificado. [...] Cada indivíduo possui o poder social sob a forma de uma coisa. Retire da coisa esse poder social e terá de dar tal poder a pessoas sobre pessoas (MARX, 2011, p. 104-106).

Como podemos notar, o processo de alienação capitalista incorpora o fenômeno da reificação, pois, sob os desígnios do valor de troca, “a conexão social das pessoas é transformada em um comportamento social das coisas”. Assim, toda crítica marxiana à alienação capitalista também deve ser entendida como uma crítica à situação em que os homens não se reconhecem nas coisas, já que veem as coisas como um poder autônomo que os domina. Portanto, fazer a crítica à alienação também consiste em demonstrar o processo de apagamento do humano nas coisas.

### **4.3 Crítica ao caráter fetichista da mercadoria**

*O capital*, grande obra de Marx publicada em vida, fruto de mais de 20 anos de estudos intensos e sacrifícios pessoais, traz consigo uma peculiaridade pouco comentada, ou seja, o fato de que a 1ª edição do livro (1867) não continha o subitem *O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo*, o qual aparecerá pela primeira vez apenas na 2ª edição (1873). Diante desse fato, cabe a pergunta: Qual a importância do *fetichismo da mercadoria* para o discurso de Marx?

Antes de tentarmos responder essa pergunta, precisamos tecer alguns comentários acerca do método de exposição<sup>76</sup> marxiano. De acordo com Marx, a entrada de seu discurso deveria dar-se com uma categoria que contivesse em si, de forma potencial, todo desenvolvimento posterior. Levando isso em consideração, qual deveria ser a categoria para abrir o discurso da crítica da economia política? Em um primeiro momento sua resposta foi o dinheiro, depois ele percebeu que a entrada da sua crítica deveria dar-se com a mercadoria<sup>77</sup>, porque ela é a primeira forma de aparição da riqueza burguesa, pois na sociedade capitalista a riqueza “aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual como sua forma elementar” (MARX, 2013, p. 113).

Primeiramente, devemos observar que a mercadoria é uma coisa útil, satisfaz uma necessidade, não importando se essa vem “do estômago ou da imaginação”, tem, portanto, um valor de uso. Além disso, é uma coisa que pode ser trocada, tem valor de troca. O valor de troca se caracteriza primeiramente “como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo, uma relação que se altera constantemente no tempo e no espaço” (MARX, 2013, p. 114). Assim sendo, o valor de troca aparece como algo acidental e relativo, portanto, intrínseco a corporalidade de cada mercadoria. Todavia, se observarmos uma mercadoria qualquer, perceberemos que ela pode ser trocada por outras mercadorias nas mais diversas proporções, tem, portanto, diversos valores de troca.

Disso se segue, em primeiro lugar, que os valores de troca vigentes da mesma mercadoria expressam algo igual. Em segundo lugar, porém, que o valor de troca não pode ser mais do que o modo de expressão, a “forma de manifestação” [*Erscheinungsform*] de um conteúdo que dele pode ser distinguido” (MARX, 2013, p. 115).

De acordo com Marx, quando duas mercadorias entram em uma relação de troca

<sup>76</sup> “Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de que se encontra diante de uma construção a priori” (MARX, 2013, p. 90).

<sup>77</sup> É curioso observarmos que nos Grundrisse a primeira categoria econômica que aparece na crítica marxiano é o dinheiro. Todavia, ao final desse manuscrito de aproximadamente 750 páginas Marx percebera como deveria dar-se a entrada de seu discurso definitivo, ou seja, pela discussão da mercadoria, pois é preciso considerar que “a primeira categoria em que se apresenta a riqueza burguesa é a da *mercadoria*” (MARX, 2011, p. 756).

elas se põem em situação de igualdade, expressam “algo igual”, apesar de suas diferenças qualitativas. Esse “algo igual” é fato de que elas são produtos do trabalho humano em geral. Portanto, quando duas mercadorias são trocadas, seus valores de uso são abstraídos para estabelecer a igualdade do mesmo *quantum* de trabalho. Todavia, ressalta Marx, se abstraímos o valor de uso de uma mercadoria, abstraímos também do trabalho concreto que o produziu.

Se um valor de uso qualquer possui valor (o que faz dele uma mercadoria), é por que nele foi objetivado trabalho humano em geral. Como determinar então a grandeza de valor de uma mercadoria, a quantidade de trabalho nela objetivado? Segundo Marx, a quantidade de trabalho é medida através do tempo, porém, não é o tempo que um indivíduo em particular leva para produzir uma mercadoria, mas o tempo de trabalho socialmente necessário, que é aquele “requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais para uma dada sociedade e com um grau médio de destreza e intensidade do trabalho” (MARX, 2013, p.117).

Após fazer os esclarecimentos acima acerca do que é a mercadoria e da determinação do seu valor, Marx discutirá as formas de valor (simples, desdobrada, universal e dinheiro) e encerrará o capítulo 1. Conforme salientamos anteriormente, a partir da 2ª edição de *O capital*, no final do capítulo 1 passa a constar o subitem *O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo*. Por que Marx decidiu inserir esse subitem? Qual a importância do *fetichismo da mercadoria* para sua crítica?

Quanto aos motivos que levaram Marx a inserir esse subitem em *O capital* não há nenhuma explicação do autor, nem informação biográfica. Assim, podemos tão somente inferi-los a partir da análise da totalidade de sua produção teórica. Se observarmos o capítulo 1 de *O capital* veremos que Marx começa sua crítica da economia política pela primeira forma fenomênica em que a riqueza na sociedade capitalista *aparece* [*Erscheinen*] aos homens, ou seja, pela mercadoria. De acordo com Marx, começar a crítica pela mercadoria não é uma simples *escolha* do autor, mas uma necessidade do discurso que pretende revelar os fundamentos do capital, pois não é possível revelar a essência do capital de forma *imediata*, já que o próprio conhecimento começa pela experiência sensível e se constrói pela separação entre o essencial e o secundário, entre a essência e o fenômeno. Como diz Kosik,

a investigação que visa diretamente à essência, ao deixar para trás tudo aquilo que é inessencial, como lastro supérfluo, lança dúvida quanto sua própria legitimidade. Faz-se passar por algo

que não é. Apresenta-se com a pretensão de ser uma investigação científica mas considera já provado, de antemão, justamente o ponto mais essencial: a diferença entre o que é essencial e o que é secundário; vale dizer, faz uma afirmativa sem submetê-la a qualquer investigação. (KOSIK, 2011, p. 67)

Portanto, começar pelo fenômeno, pelo o que é secundário é uma necessidade do discurso teórico. O fenômeno não é a própria essência, tampouco sua negação. Na verdade, o fenômeno é e não é a própria essência, pois ele é um momento de manifestação da essência<sup>78</sup>, de tal modo, o fenômeno tanto revela traços da essência, quanto a encobre, ele sinaliza algo do movimento essencial, mas de forma parcial, inadequada, apenas sobre certos ângulos. Assim, “captar o fenômeno de determinada coisa significa indagar e descrever como a coisa em si se manifesta naquele fenômeno, e como ao mesmo tempo nele se esconde. Compreender o fenômeno é *atingir* a essência. Sem o fenômeno, sem a sua manifestação e revelação, a essência seria inatingível” (KOSIK, 2011, p. 16)

Como salientamos acima, a mercadoria é a primeira forma fenomênica (“forma elementar”) de aparição da riqueza nas sociedades em que vige o modo de produção capitalista, portanto, é a primeira experiência sensível dos homens no universo da economia capitalista. Assim, é preciso não apenas compreender o que são as mercadorias em si e sua dinâmica na estrutura produtiva, mas também revelar a experiência dos homens com o processo de circulação das mercadorias e sua percepção de mundo daí decorrente.

De acordo com Marx, quando nós nos relacionamos com as mercadorias em nosso cotidiano, costumamos vê-las com algo trivial, pois as vemos como coisas capazes de satisfazerem uma necessidade qualquer. Todavia, se a observarmos com cuidado, perceberemos que ela é uma coisa muito misteriosa, “intrincada, plena de sutilezas e melindres teológicos” (MARX, 2013, p. 146). Mas, de onde vem o caráter misterioso da mercadoria?

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos de trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre objetos, existentes à margem dos produtores. É por

<sup>78</sup> “O fenômeno não é radicalmente diferente da essência, e a essência não é uma realidade pertencente a uma ordem diversa da do fenômeno” (KOSIK, 2011, p. 16).

meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. (...) a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem (...) absolutamente nada a ver com a natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. (Ibid, p. 147)

A mercadoria reflete para os homens a determinação social de sua atividade produtiva como propriedades naturais e sociais pertencentes ao produto do trabalho e, por conseguinte, expressa a relação social dos trabalhadores com a totalidade social do trabalho como uma relação social existente entre os objetos. Ao tentar evidenciar o caráter fetichismo da mercadoria Marx busca uma analogia com a religião<sup>79</sup>.

Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo o fetichismo, que se cola aos produtos de trabalho tão logo são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias (Ibid, p. 148).

Esse aspecto fetichista das mercadorias, advém das características sociais com que elas são produzidas. Como os trabalhadores se relacionam socialmente através da troca das mercadorias, as características sociais de seus trabalhos só aparecem no momento da troca. Ou seja, os trabalhos individuais só aparecem como trabalhos sociais mediados pelas trocas entre os objetos do trabalho, que por sua vez determinam a relação entre os produtores no processo de troca. Isso significa que o fetichismo da mercadoria expressa, em grande medida, a forma alienada como os homens produzem, onde as relações de produção lhes aparecem como coisas, e a relação entre os produtos lhes aparecem como relações humanas naturais. Em linhas gerais, podemos dizer o fetichismo é o pôr-se da alienação para os homens, é a forma fenomênica em que as relações alienadas *aparecem* aos homens. Portanto, o fetichismo pressupõe a alienação, e alienação se manifesta de forma fetichizada, assim, um não apenas medeia o outro,

<sup>79</sup> “O reflexo religioso do mundo real somente pode desaparecer quando as circunstâncias cotidianas da vida prática se apresentarem diretamente para os homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza. A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado. Para isso, requer-se uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência que, por sua vez, são o produto natural-espontâneo de uma longa e excruciante história de desenvolvimento” (MARX, 2013, p. 154).

mas cada um põe outro na medida em que se realiza.

De forma sintética, poderíamos dizer que o fenômeno da alienação é mais abrangente, fundamental, que o fenômeno do fetichismo, pois não expressa apenas o fato de que os homens apreendem o mundo de forma mistificada, invertida, coisificada, mas expressa a dinâmica da reprodução social em que as potências produtivas se descolam dos indivíduos e se voltam contra eles, onde “a riqueza social se defronta contra o trabalho como um poder estranho e dominador” (MARX, 2011, p. 705), onde as condições de produção se contrapõem ao trabalho social e o dominam, isto é, “a alienação da humanidade, no sentido fundamental do termo, significa *perda de controle*: sua corporificação numa coisa *externa* que confronta os indivíduos como um poder *hostil e potencialmente destrutivo*” (MÉSZÁROS, 2006, p. 14).

Tendo em vista o que foi dito acima, podemos afirmar que a crítica marxiana ao fetichismo é um dos elementos centrais de sua crítica à economia política, já que ela busca revelar apagamento do humano nas relações de produção alienadas. Desta forma, concordamos com o juízo J. P. Netto acerca da problemática do fetichismo na obra de Marx ao dizer que “independentemente das etapas evolutivas de sua reflexão todas as vezes em que a economia política é o âmbito em que se coloca o objeto da operação crítica de Marx, põe-se-lhe a problemática do fetichismo” (p. 54).

A partir da exposição marxiana sobre o caráter fetichista da mercadoria, podemos inferir de forma geral que o fetichismo ocorre quando se toma na análise teórica uma relação, corta-se essa relação e absolutiza um dos seus termos. Desse modo, acabam por ter uma apreensão invertida ou fetichizada da realidade sócio-histórica. Isto é, tomam uma relação: trabalho vivo que produz valor ( $TV \Rightarrow V$ ), cortam esta relação ( $TV \Rightarrow V$ ) e absolutizam um dos seus termos. Segundo Marx, absolutizam o relativo, isto é, o valor, concluindo, assim, que o valor da mercadoria no processo da troca resulta da criatividade do capitalista, da qualidade do produto ou do desejo do consumidor em ter esta mercadoria.

Ou então, como foi dito, a economia política burguesa parte o seu processo de investigação do mundo das trocas, isto é, envolvendo compradores e vendedores de mercadorias. Neste cenário, todos os homens são livres e iguais para efetivar este processo de intercâmbio das mercadorias, o qual, supostamente ocorre mediante a equivalência e reciprocidade, gerando desse modo o ordenamento e justiça social. Porém, ao direcionar a sua análise ao processo de produção, Marx mostra a falsidade

desta realidade aparential das trocas no mercado. Pois, na produção, constata-se que não há equivalência no processo da troca entre o capitalista e o trabalhador, dado que a força de trabalho produz mais valor do que possui e que apenas uma parte desse fica com o trabalhador sob a forma de salário, sendo o restante é apropriado pelo burguês de forma não paga. Deste modo, todo o processo de reprodução do capital, que se cria na produção e se realiza no comércio, está fundado no roubo ou no furto do tempo de trabalho, legitimado pelas instâncias jurídicas e políticas do Estado de direito burguês. (Ver mais ANTUNES, 2009).

De igual modo, o potencial crítico do fetichismo pode ser aplicado às categorias da filosofia política liberal. Por exemplo, a teoria jus-naturalista/contratualista que vai de Hobbes à Kant, acaba se fetichizando, pois estes autores partem do pressuposto da figura teórica e hipotética do estado de natureza, independente do seu desenvolvimento histórico efetivo. Assim, fetichizam a concepção de homem, pois pensam este como se vivesse de forma isolada no estado de natureza, independente das relações sociais que originalmente estabelecem com a comunidade humana. Ao procederem desta forma, pensam uma concepção imutável de natureza humana, abstraída de suas relações sociais concretas, porém, contingentes, e portanto passíveis de serem transformadas. Igualmente, concebem o contrato social que deveria surgir para equacionar os problemas humanos desenvolvidos no suposto estado de natureza. Porém, esta noção de contrato também está fetichizada, pois originalmente ele sempre se estabeleceu na forma de acordos intersubjetivos, ou instituições firmadas pelos indivíduos em sua prática genuinamente comunitária ou social.

Igualmente, podemos ampliar esta forma encobridora de nos relacionarmos com o mundo para o âmbito supostamente neutro das ciências naturais quando estas ciências não consideram em suas investigações a relação essencial entre o homem e a natureza, mediado pelo trabalho vivo, mas sim a sua maneira estranhada, acabam direcionando suas descobertas para ampliar a taxa de lucro do capital. Por exemplo, na sociedade capitalista onde a relação dos homens com a natureza, com os outros homens e consigo próprio, se estabelece em torno do princípio do capital, as invenções científicas em grande medida são direcionadas para a produção de tecnologia utilizadas no processo de produção das mercadorias. Um dos elementos nocivos que resulta deste processo é o crescimento acelerado da poluição ambiental do planeta que pode pôr em risco a sobrevivência da espécie humana na terra.

Ademais, a partir do potencial crítico marxiano do fetichismo pode se ancorar a crítica à tradição da filosofia ética formalista, que pensavam em princípios ético-normativos que orientassem a ação do homem no mundo abstraídos das circunstâncias sócio-históricas efetivas. Diferente disso, em Marx o princípio ético concreto da revolução social emerge a partir das necessidades reais dos trabalhadores em subverter as condições de opressão e exploração, as quais estão submetidas ao princípio inumano do capital. Desse modo, pode-se traduzir este princípio normativo como princípio material, pelo qual se intenciona a promoção da produção, da reprodução e o aumento da vida na terra. Ou seja, é um postulado que ilumina a nossa ação no sentido de conquistar melhores condições para se viver com qualidade, mediante a conservação da natureza, pois também fazemos parte desta mesma natureza.

E neste sentido, seguindo o espírito enunciado por Lukács, entendemos que a ortodoxia no marxismo se refere ao método dialético. Assim, precisamos continuar pensando e lutando para subverter a lógica desumana do capital. Desse modo, pensamos que Marx em suas formulações teóricas nos deu o filme, o movimento, não a fotografia da sociedade capitalista em que vivemos. Ou seja, a história (deusa ardilosa: Clio) não nos deve servir de exemplo, mas sim de lição. E como dizia o poeta, não há o caminho, mas um caminho a caminhar. Assim, a escrita termina provisoriamente, mas a luta prossegue.



## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do estudo que fizemos, pretendemos ter localizado pontos de inflexão na obra de Marx que permitissem trazer à luz o entendimento de algumas questões que nos parecem decisivas em seu pensamento e que são fundamentais para o entendimento do mundo em que vivemos. Isto é, procuramos indicar alguns momentos importantes da crítica social de Marx a partir de suas formulações acerca da alienação, buscando evidenciar a conexão íntima entre a crítica da alienação e a perspectiva da revolução. Para isso, nos pareceu fundamental resgatar a influência de Feuerbach para Marx, já que aquele teria fornecido algumas bases filosóficas do socialismo “ao conceber a unidade do homem com o homem, baseada nas diferenças reais entre eles, e baixar o conceito de gênero humano do céu da abstração para situá-lo na terra real”<sup>80</sup> (MARX, 1982, p. 679). Assim, procuramos acompanhar a crítica feuerbachiana à alienação religiosa para compreender a produtividade desta crítica para o pensamento de Marx.

Em linhas gerais, podemos dizer que, em *A essência do cristianismo*, Feuerbach elaborou os principais argumentos concernentes a desmistificação da base religiosa da sociedade, bem como das concepções de mundo vigente naquela época. O fato de Feuerbach explicitar, em sua crítica da alienação religiosa, que Deus nada mais é do que a projeção alienada das potencialidades humanas, cancela toda possibilidade de se pensar a história humana a partir da ideia de um *destino*, como, também, coloca o ser humano em um vínculo ineliminável com a natureza, no centro da história. Isso significa que os limites humanos devem ser buscados nas possibilidades que a natureza oferece, naquilo que eles são como animais vivos (como seres orgânicos) e naquilo que eles fazem de suas vidas em comunidade. Além disso, nada mais importa, nem poder divino, nem poder eterno etc., mas apenas aquilo que os homens são e fazem de suas vidas em contato com a natureza. Ressalte-se que, apesar disso, tal como Feuerbach destaca, esta postura não nega os predicados do ser divino, mas apenas o sujeito ilusória a que tinham sido atribuídos.

Partindo das formulações acima, procuramos demonstrar como Marx se apropria do gesto teórico da crítica feuerbachiana à alienação religiosa para fazer a crítica ao sistema de alienações que emergem da vida prática dos homens em processo de

---

<sup>80</sup> Esta citação é uma tradução livre do espanhol. A citação original, conforme a edição da indicação bibliográfica, encontra-se na nota de rodapé nº 09 do capítulo 1.

alienação social. Dito de outra forma, Marx buscou compreender por quê os homens em seu convívio cotidiano se relacionam de forma tão estranhada uns em relação aos outros; por quê o senso comunitário é mera abstração teórica na vida das pessoas, já que o que se impõe de verdade é a concorrência permanente; por quê a riqueza social não aparece como fruição social, mas como subordinação, submissão, exploração etc; por quê o ser humano tem uma relação estranhada com a natureza. Enfim, Marx se apropriou do gesto teórico de Feuerbach para evidenciar que os homens se veem subsumidos a poderes que partem de si, se autonomizam e os dominam. Portanto, a orientação social de sua crítica está articulada à demonstração, tanto do processo de apagamento do humano nas coisas (as coisas viram sujeitos e os sujeitos viram coisas), quanto da possibilidade concreta de superação desse estado de coisas.

No processo de maturação de sua crítica à alienação, sustentamos que um dos momentos marcantes da formulação de Marx diz respeito às suas reflexões acerca das contradições entre Estado e sociedade civil, nas quais ele demonstrava que o Estado não é a esfera universalizadora dos interesses privados – como pensava Hegel –, pois ele emerge dos conflitos da sociedade civil e expressa interesses de classes, se colocando assim como uma falsa universalidade, já que os interesses particulares das classes aparecem como se fossem interesses universais. Com isso, os interesses da sociedade são subsumidos aos interesses das classes dominantes, que são aquelas que controlam parcialmente as dinâmicas e fluxos da sociedade civil, isto é, representam o poder da propriedade privada.

Em nosso percurso de investigação, buscamos evidenciar o vínculo estreito entre a crítica da alienação e do fetichismo e a crítica da economia política no projeto teórico de Marx. Conforme compreendemos, a crítica da alienação – ao tematizar o caráter conflitual da sociedade, ao expor a submissão de setores da sociedade aos ditames das classes abastadas, ao vislumbrar a necessidade de um conhecimento mais acurado acerca das dinâmicas da sociedade civil para poder compreender o Estado – foi o motor que impulsionou o desenvolvimento de sua crítica da economia política. Por outro lado, todavia, ao aprofundar o seu conhecimento sobre o modo de produção capitalista, propiciado por sua crítica à economia política, Marx alargou o seu entendimento sobre as bases fenomênicas do processo de alienação e as bases concretas de sua superação. Nesse sentido, Marx tematizou o perder-se do homem e, simultaneamente, a possibilidade concreta de sua emancipação em meio as contradições sociais manifestas

e latentes na sociedade burguesa. Para resumir, poderíamos dizer que a crítica da alienação, por estar umbilicalmente vinculada à perspectiva da revolução, precisou aproximar-se da crítica da economia política para revelar as contradições da sociedade burguesa e apontar seus limites.

Em linhas gerais, podemos dizer que o grande objeto de pesquisa de Marx foi o capital, isto é, a potência alienada da sociedade. De acordo com Marx, o capital não pode ser visto com uma “coisa material”, mas como um *modo específico de controle do metabolismo social*, no qual as necessidades e possibilidades, tanto do indivíduo quanto da sociedade, devem estar subordinadas ao imperativo estrutural-sistêmico de expansão e acumulação, imperativo este que está condicionado à subordinação do trabalho aos ditames do valor de troca. Ou seja, o que há de específico no capital é que a produção não pode estar orientada para a autossuficiência, nem ter o valor de uso como sua finalidade, mas deve estar orientada para a reprodução ampliada do valor troca, o que significa que os valores de uso só podem emergir como tais, se passarem pelo crivo da mediação do valor de troca.

Segundo Mészáros, quando observamos o sistema do capital, tendemos a vê-lo como um sujeito usurpador que controla a vida as pessoas em seus aspectos mais íntimos. Todavia, na realidade, o capital é apenas um *pseudo-sujeito usurpador*, já que, em última instância, ele é um “modo peculiar de *controle sem sujeito*, em que o controlador é na verdade controlado pelas exigências fetichistas do próprio sistema do capital”, sendo isso “inevitável devido à separação radical entre *produção e controle* no âmago deste sistema” (MÉSZÁROS, 2002, p. 126).

Se observarmos a particularidade do modo de intercâmbio em que se assenta o capital deveremos sinalizar que esse se funda na separação radical dos produtores das condições objetivas de desenvolverem suas atividades produtivas, assim, os produtores se veem na necessidade de subordinarem sua atividade produtiva a outro, detentor dos meios de produção. Nesse processo, ocorre a subsunção do trabalho vivo ao trabalho morto, sendo que o fundamento em que se põe essa subsunção dá-se por meio da extração de trabalho excedente para a reprodução ampliada do valor.

De acordo com Mészáros,

o sistema do capital se baseia na alienação do controle dos produtores. Nesse processo de alienação, o capital degrada o trabalho, sujeito real da reprodução social, à condição de objetividade reificada – mero

“fator material de produção” – e com isso derruba, não somente na teoria, mas na prática social palpável, o verdadeiro relacionamento entre sujeito e objeto. Para o capital, entretanto, o problema é que o “fator material de produção” não pode deixar de ser o sujeito real da produção. Para desempenhar suas funções produtivas, com a consciência exigida pelo processo de produção como tal [...], o trabalho é forçado a aceitar um outro sujeito acima de si, mesmo que na realidade ele seja apenas um pseudo-sujeito. Para isso, o capital precisa de personificações que façam a mediação (e a imposição) de seus imperativos objetivos como ordens conscientemente exequíveis sobre o sujeito real, potencialmente o mais recalcitrante, do processo de produção (MÉSZÁROS, 2002, p. 126).

O que tratamos até aqui acerca da natureza do capital, serve tanto para observarmos a amplitude da teoria da alienação, quanto para salientarmos a importância que ela tem para a crítica social contemporânea. Quanto a amplitude, podemos perceber que a teoria da alienação se remete a totalidade da reprodução social, pois, como dissemos, o capital é potência alienada da humanidade, portanto, não pode ser reduzido a um conjunto de mecanismos econômicos, visto que ele “afeta profundamente todo e cada aspecto da vida, desde o diretamente material/econômico até as relações culturais mais mediadas” (MÉSZÁROS, 2007, p. 168). Isso significa que qualquer estratégia factível de mudança estrutural deve ser capaz de desafiar a totalidade do capital (enquanto dinâmica fetichista coerente) – como um modo específico de reprodução social em que a extração do trabalho excedente, viabilizada por um controle externo ao trabalho, seja o combustível da produção e acumulação da riqueza – e abandonar a tarefa infrutífera de tentar impor ajustes parciais em sua conformação estrutural.

No que se refere a crítica social contemporânea, podemos dizer que a teoria da alienação se torna cada vez mais central, tendo em vista as experiências fracassadas do socialismo do tipo soviético, quanto a crise atual em que nos encontramos. Quanto às experiências de tipo soviético, devemos ressaltar, acompanhando as proposições de Mézáros<sup>81</sup>, que o sistema do capital não foi superado em suas determinações fundamentais, já que a produção social continuou orientada para a expansão e movida pela acumulação, sendo essa fundada na extração de trabalho excedente, na separação entre os produtores e os meios de produção e na subordinação dos trabalhadores aos “camaradas” da burocracia estatal.

De forma breve, o que Mézáros quer ressaltar, e que nos parece muito

---

<sup>81</sup> Sobre esse assunto, ver os capítulos 17 (“Formas mutantes de controle do capital”) e 20 (“A linha de menor resistência e a alternativa socialista”) de *Para além do capital*.

pertinente, é que a estratégia socialista de uma mudança radical das estruturas sociais deve estar orientada para a superação da totalidade dos complexos alienantes que transformam a riqueza na finalidade da produção, ou seja, do caráter fetichista. Sendo assim, as sociedades de tipo soviético devem ser objetos da crítica marxista – já que não são a comprovação da nulidade do marxismo, mas, ao contrário, são a confirmação das principais teses marxianas acerca da alienação e reificação –, pois, em última instância, ficaram presas aos limites do capital.

De acordo com Mészáros, em todas as formações sociais em que a relação-capital se apresenta de forma desenvolvida (incluindo as formas *pós-capitalistas de tipo soviético*) são necessárias as seguintes condições:

- (1) a *separação* e a *alienação* das *condições objetivas* do processo de trabalho do próprio trabalho;
- (2) a *imposição* de tais condições *objetivas* e *alienadas* sobre os trabalhadores como um poder separado que exerce *comando sobre o trabalho*;
- (3) a *personificação do capital* como “valor egoísta” [...] que persegue sua *auto expansão*, como uma *vontade* própria [...]; uma vontade não no sentido do “capricho individual”, mas no definir como sua finalidade internalizada a realização dos imperativos expansionistas do capital em si [...]; e
- (4) a equivalente *personificação do trabalho* (isto é, a personificação dos trabalhadores como “trabalho” destinado a entrar numa relação de dependência ou contratual/econômica ou politicamente regulada com o tipo historicamente prevalecente de capital) (MÉSZÁROS, 2002, p. 720-721).

Portanto, se dissemos anteriormente que a crítica da alienação tem uma relação íntima com a teoria da revolução, devemos entender isso como uma crítica radical às experiências do socialismo dito “real” (de tipo soviético), que não ultrapassaram os limites do capital, porque ocorreu a estatização das empresas mas continuou-se expropriando mais valia dos trabalhadores para alimentar o totalitarismo stalinista; ademais, deve-se atacar as instâncias fundamentais do capital para que haja a possibilidade concreta de emancipação humana.

Neste contexto de superação da alienação e do fetichismo generalizado na sociedade capitalista, podemos, por exemplo, seguindo o raciocínio do filósofo Herbert Marcuse, dizer que o proletariado continua sendo um potencial revolucionário, mas, com o aprimoramento das formas de exploração capitalista, este se encontra junto com

os demais trabalhadores, estabilizado pelas necessidades do sistema. O capitalismo ampliou e aprimorou tanto a sua forma de dominação que, “em todas as dimensões do trabalho e do lazer, controla a população subjacente, através dos bens e serviços que fornece através da maquinaria política, militar, policial de assustadora eficiência” (MARCUSE *apud* SCHÜTZ, 2013, p. 701). Nesta fase dominante onde o capitalismo aprimora a sua forma de exploração o conceito de trabalho produtivo é ampliado; este não se configura somente no chão de fábrica, mas está configurado em todas as partes nas quais rege o instrumento de exploração do capital, ou seja, na condição de exploração do capitalismo atual, grande parte dos trabalhadores reproduzem capital. O que torna necessário ampliar a importância das classes trabalhadoras que não produzem diretamente a riqueza material, revigorando o marxismo e revitalizando, assim, o pensamento crítico a partir do que está represado na sociedade. O pensamento de Marcuse está centrado na revitalização do pensamento marxiano, para um futuro emancipatório que está represado na atualidade, o que, dentre outras consequências, indica para a necessidade de revitalizar a concepção de práxis.

Marcuse busca localizar e entender o lugar social da negação de seu tempo, visualizando as possibilidades de emancipação, e, assim, a busca da superação das indiferenças da realidade política, para compreender a realidade enquanto tal, a negação enquanto possibilidade de mudança. O conceito central de negação é a antítese que faz girar a dialética já em Hegel, e ele é tomado também por Marcuse, como um princípio criador. No entanto, Marcuse se vincula à tradição dialética inaugurada por Marx, partindo do pressuposto de que, para Hegel, a negação acontece somente na autoexposição do espírito, somente dentro do próprio pensamento; enquanto que, para Marx, este processo acontece na efetivação do trabalho. “É no processo de trabalho efetivo de produção de produtos e da interação com a natureza não humana que o ser humano se exterioriza, podendo, inclusive reconhecer-se nos próprios produtos” (SCHÜTZ, 2012, p. 190). Marx, ao observar que o homem não se encontra ancorado fora do mundo, e, apoiado na teoria de Feuerbach, faz da negação de Hegel um conceito prático, sensível, social e histórico, ou seja, o processo de negação passa a ter uma conotação puramente mundana, a negação passa a ter um contexto social com o homem em relação ao trabalho.

O capitalismo, segundo Marcuse, se apresenta enquanto um todo-parte, “o capitalismo, como um todo social determinado, portanto, não pode ser concebido

enquanto toda a realidade. Seria preciso concebê-lo enquanto parte de um todo social mais amplo a partir do qual possa ser atingido de fora” (SCHÜTZ, 2012, p. 194). Ele será atingido pelas novas classes reprimidas na sociedade antagônica, este novo lugar social de negação se apresenta a partir de diferenças qualitativas, da expressão das necessidades reprimidas pelo atual sistema, estas são forças sociais que se contrapõem ao todo-parte repressivo. Estas diferenças qualitativas podem se tornar o motor dialético para negar o todo-parte repressivo.

A sociedade industrial está de tal forma organizada, que regula a tecnologia como forma de suavizar a existência humana, produzindo sobre isso objetividade histórica, enquanto cria também regula seus interesses. Marcuse faz uma análise pontual de valores sobre a objetividade histórica destes julgamentos de valores que implicam as possibilidades de mudança. Primeiro, que a vida deve ser digna de ser vivida, ou seja, a dignidade humana é o primeiro valor a ser analisado em uma análise crítica sobre a sociedade industrial. Um segundo julgamento, é que, dentre as possibilidades e meios de melhorar de vida, tem que se analisar como isso será feito, de que modo as necessidades serão satisfeitas. Estas mudanças deverão, portanto, ter um caráter qualitativo, sendo elas empíricas e históricas.

As possibilidades de mudanças, segundo Marcuse, dependem da organização e utilização prática dos recursos da sociedade, estas devem ser possibilidades utilizadas como metas para a transformação das necessidades reais da população. “Os valores ligados às alternativas realmente se tornam fatos quando transformados em realidade pela prática histórica” (MARCUSE, 1973, p. 15). A transformação social acontecerá quando a tecnologia for utilizada para cumprir primeiramente sua função social e histórica de tornar a vida humana livre da imposição do trabalho estranhado capitalista.

Marcuse busca em Freud a explicação para a opressão imposta à humanidade. Segundo o pensador, a opressão está na constância de quantidade de excitação que a estrutura mental procura manter para regular o princípio de prazer para, assim, estabelecer o princípio de realidade, ou seja, a inibição do instinto do prazer ocorre com o surgimento do princípio de realidade, mas este não abandona a busca pelo prazer. “Marcuse vê neste processo que o ser humano animal torna-se civilizado não apenas modificando radicalmente os seus instintos, ou seja, os seus anseios, e, de certo modo, as suas necessidades e seus desejos” (LEONHARDT, 2013). A repressão como uma

condição de civilização aparece com inelutável em Freud. O humano adia o prazer em vista de um futuro, o princípio de realidade então, adéqua o prazer de modo como que um ego organizado e estabelecido socialmente. O que acontece aqui é que, no domínio do princípio de prazer (além dos excessos) e a supremacia do princípio de realidade – que é a repressão do prazer –, toda ação é transformada em reprodução de riquezas e no domínio do sistema hegemônico.

A luta contra os instintos seria uma constante no interior da civilização, no instinto humano básico, predomina o prazer, “a civilização é construída sobre uma renúncia ao instinto, pressupõe exatamente a não satisfação de instintos poderosos” (FREUD *apud* SCHÜTZ, 2013). Desse modo, a repressão instintiva e a civilização estão de tal modo imbricados que, para Marcuse, “a repressão externa foi sempre apoiada pela repressão interna: o indivíduo escravizado introjeta seus senhores e suas ordens no próprio aparelho mental.” Sendo assim, fica suposto que, além do princípio do prazer e o princípio de realidade serem antagônicos, o sacrifício do prazer é necessário em vista da civilização, ou seja, o princípio de realidade, em Freud, é fetichizado, revelando-se como mais uma das facetas ideológicas usadas para manter e legitimar o domínio de uns sobre os outros em uma sociedade de classes.

O princípio de realidade acaba tornando-se um amparo para o organismo reprimido no mundo externo, “esta suposição de dominação organizada parece resultar de uma ideia de um desenvolvimento biológico universal. A tese marcusiana, no entanto, quer tratá-la como uma questão social e histórica” (LEONHARDT, 2013, p. 75). Surge, assim, o princípio de desempenho, que é a forma histórica predominante do princípio de realidade, ele é histórico, não sendo absolutamente único; ele é o que o princípio de realidade representa; é toda a forma de repressão que o princípio de realidade causa sobre o princípio de prazer, sendo assim uma forma específica do princípio de realidade, um instrumento histórico de legitimação opressiva.

O resultado da introjeção de uma realidade regulada faz surgir o princípio de desempenho. Este é apresentado falaciosamente pelo princípio de realidade, é criado pelos processos culturais que freiam e garantem a convivência mais ou menos pacífica entre os indivíduos, um sistema de organização pela opressão, que procura estruturar os instintos dos indivíduos de modo que se adéquem à reprodução das relações de opressão e exploração vigentes.

Marcuse indica, então, para a necessidade de constituição de um outro princípio de realidade, e busca, na própria realidade social e histórica, elementos para contrapor ao princípio de desempenho atual. Para tanto, segundo o filósofo, necessita-se uma mudança qualitativa radical no plano psíquico, assim como no plano histórico-social para a mudança do princípio de realidade, uma vez que não se trata de substituir um todo por outro, mas, sim, de fazer a mudança qualitativa, ou seja, superar o caráter fetichista que orienta a organização social atual. Os elementos qualitativos para tal mudança estão centrados nos novos lugares sociais da negação. Segundo Marcuse, é a partir deles que se poderá fundamentar e legitimar um outro princípio de realidade. “Somente a mudança qualitativa é mudança, e a nova qualidade de vida é a única que pode acabar com uma longa série de sociedades exploradoras” (SCHÜTZ, 2013, p. 705). Isto significa buscar elementos para além da realidade que nos é apresentada como sendo totalidade, elementos qualitativamente distintos e não fetichizados pelo princípio de realidade em vigor (princípio de desempenho).

Estes novos elementos qualitativos, que buscam o novo princípio de realidade são o que Marcuse denomina de grande-recusa ou o novo lugar social da negação, que busca a modificação da estrutura do capitalismo, ampliando também a base para o desenvolvimento e a organização de potenciais revolucionários. Para ele, a negação do princípio desempenho é a mais alta maturidade da civilização. Este potencial de mudança, esses novos lugares sociais de negação, são a base para um novo sujeito que busca a construção de elementos qualitativos e que podem incluir “todos os movimentos sociais que dão expressão as diferenças e as contradições qualitativamente novas em relação a totalidade existente” (Idem)<sup>82</sup>. Buscando uma outra sociedade, com outras

<sup>82</sup> De maneira geral, um movimento social pode ser caracterizado como sendo um agrupamento regular de pessoas que reivindicam ações por parte do Estado como medidas para sanar demandas dos indivíduos que integram este grupo. Tais demandas podem se relacionar aos aspectos econômicos, sociais e políticos, sendo o espectro de pautas defendidas mais ou menos relacionado com suas bandeiras centrais. Acesso à terra, trabalho, moradia, são apenas alguns exemplos de demandas existentes há muito tempo nas sociedades ao longo da História da humanidade. Contudo, nem sempre os povos organizaram-se em torno destas demandas como ocorre hoje no caso dos movimentos sociais de caráter popular. Na tradição da esquerda, muitos foram os formatos organizativos existentes: círculos de correspondência, jornais, partidos políticos, frentes populares, exércitos de libertação. Estas formas de organização correspondem aos contextos em que foram construídas, atenderam às demandas de sua época. Igualmente, essencialmente o Estado continua sendo “o comitê dos assuntos comuns da classe dominante” mas que deve ser compreendido em suas diferentes formas de atuação ao longo do conflito entre as classes sociais. Embora seja fato não reconhecido por toda esquerda, há uma mudança nas mediações como o Estado cumpre esse papel. Com esta mudança, abre-se caminho para as novas formas de organização política, incluídos aí os movimentos sociais populares. Esta forma de reivindicação é canalizada para a promoção de políticas públicas (das mais variadas formas: leis, recursos materiais e financeiros, posturas do poder público diante das reivindicações etc.) que atendam as demandas levantadas por estes movimentos. Dessa forma, podemos caracterizar um

necessidades instintivas, outras razões do corpo e do espírito humano, ou seja, a luta de classes adquire assim um caráter mais radical pois “pega as coisas pela raiz” rompendo, inclusive, com a ilusão fetichizada da emancipação puramente política.

No que se refere a questão da emancipação humana, é interessante resgatarmos o debate de Marx em *A questão judaica* onde ele estabelecia a distinção entre emancipação política e humana. Segundo entendemos, ao atualizar as formulações marxianas, a emancipação política (ou revolução política) deve ser entendida como a ditadura do proletariado, isto é, o processo de tomada do poder em que se executa a “expropriação dos expropriadores”, já a emancipação humana, deve ser vista como o processo de revolução social que permite a transcendência positiva da autoalienação do trabalho, de modo a superar qualitativamente o princípio organizador da sociedade moderna. Pois, como diz Mészáros,

marginalizar os capitalistas privados como o tipo de personificação do capital está muito longe de assegurar o sucesso da revolução socialista. Isto porque esta revolução não pode significar tão-somente um ato político desesperado, mas uma “revolução social” constantemente renovada (ou “revolução permanente”) dos produtores associados que deve “subordinar todos os elementos da sociedade a ela”. Ao mesmo tempo deve criar, a partir do sistema orgânico herdado, mas progressivamente reestruturado, “os órgãos de que ainda carece” – para ser capaz de se tornar seu próprio tipo qualitativamente diferente de totalidade orgânica irreversível. Um novo sistema orgânico irreversível para o passado retrógrado, mas criativamente aberto para com o futuro (MÉSZÁROS, 2002, p. 726).

Para finalizar, gostaríamos apenas de sinalizar que, diante da crise contemporânea em que vivemos – crise esta que não se limita ao Brasil ou a algumas partes do sistema produtivo, mas abrange a totalidade do planeta e tem impactos na economia, na política, no meio ambiente etc. –, a crítica da alienação e do fetichismo ganha uma urgência inescapável, pois demonstra o caráter incorrigível do capital como um sistema que escapa ao controle de todos e impõe a perseguição à mais-valia a todo

---

movimento social popular como aquele que canaliza as vontades individuais em um processo de busca coletiva, como meio de exercer pressão sobre os entes públicos, a fim de serem atendidas suas reivindicações. Não cabe aqui discutir a legitimidade dos movimentos sociais, mas tão somente apontar que suas lutas são travadas em defesa de direitos que muitas vezes não são atendidos pelo Estado; veja-se que na compreensão destes movimentos, o Estado é compreendido como aquele capaz de sanar parcialmente as deficiências da sociedade, embora continue funcionando como o “comitê da burguesia” ao atender apenas as reivindicações parciais destes movimentos o faz de maneira que a dominação de classe se perpetue. Não têm, portanto, um caráter emancipatório em si mesmo, o conteúdo político que reveste sua bandeira central é contingente.

custo, pois ele não encontra barreira nos sofrimentos da humanidade, mas apenas na capacidade de manter a reprodução ampliada do valor. Assim, se alienação, em sua significação mais fundamental, pode ser entendida como perda de controle da humanidade sobre a reprodução social, a emancipação humana, entendida como a transcendência positiva da autoalienação do trabalho, deve ser vista como a retomada do controle social dos destinos da humanidade para além do fetiche do princípio de realidade em vigor.



## 6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTUNES, Jadir. *Crise: o movimento dialético do conceito de crise em O Capital de Karl Marx*/ Jadir Antunes, hector Benoit. – 1º edição – Saõa Paulo: Týkhe, 2009.

CORNU, Aguste. *Marx y Engels: del idealismo al materialismo histórico*. Buenos Aires: Editorial Platina y Editorial Stilcograf, 1963.

COSSETIN, Vânia Lisa Fischer. *Entre uma ilusão e um enigma: a filosofia da linguagem em Hegel* / Vânia Lisa Fischer Cossetin – Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. p. 112.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. In.: MARX e ENGELS. Obras escolhidas, vol. 3. São Paulo: Alfa-Ômega (sem data).

\_\_\_\_\_. *Esboço de uma crítica da economia política*. São Paulo: Editora Ciências Humanas Ltda, 1979.

\_\_\_\_\_. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. In. Marx e Engels. Obras escolhidas, vol. 1. São Paulo: Alfa ômega, (sem data).

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Teses Provisórias Para a Reforma da Filosofia* - Tradução de Artur Morão. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/>. Acesso em 20-10-2013.

\_\_\_\_\_. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Campinas – SP: Papyrus, 1989.

\_\_\_\_\_. *Princípios para a filosofia do futuro*. Covilhã: Luso Sofia Press, 2008.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: 1843-1844 as origens do ser social* / Celso Frederico. 2ª Edição. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p 216.

LEONHARDT, Cleberon Odair. *A teoria crítica de H. Marcuse: fundamentação filosófica de um novo princípio de realidade*, 2013.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Tradução Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. *O jovem Marx*. In. O jovem Marx e outros escritos de filosofia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Trad. Beacon Press. Ed. Zahar, Rio de Janeiro – 1973.

MARX, Carlos. *Carta de Marx a Feuerbach (Paris, 11 agosto 1844)*. In. Carlos Marx. Escritos de juventude. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

MARX, Karl. *Cadernos de Paris*. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

\_\_\_\_\_. *Carta de Marx a Ruge (30/11/1842)*. In Franz Mehring. *Karl Marx: a história de sua vida*. São Paulo: Sudermann, 2013.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (§§ 261-313)*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Volume I. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

\_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Para a crítica da economia política*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *Para a questão judaica*. Tradução de José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

\_\_\_\_\_. *Trabalho assalariado e capital*. In. Marx e Engels. *Obras escolhidas*, vol. 1. São Paulo: Alfa ômega, (sem data).

\_\_\_\_\_. *Teses sobre Feuerbach*. In. Karl Marx e Friedrich Engels. *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. *A sagrada família ou crítica da Crítica crítica: contra Bruno Bauer e seus seguidores*. São Paulo: Moraes, 1987.

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

\_\_\_\_\_. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2002.

\_\_\_\_\_. *O desafio e o fardo do tempo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SCHÜTZ, Rosalvo. *Por um outro princípio de realidade: novos lugares e motivos sociais da negação segundo Herbert Marcuse*. Educação e Filosofia. Uberlândia, V.27, n54, p. 699-718, jul./dez.2013. ISSN 0102-6801.

\_\_\_\_\_. *O deslocamento do lugar social da negação em Herbert Marcuse*. ARGUMENTOS – Revista de Filosofia: programa de Pós-Graduação em filosofia – UFC/ICA; Ano 4, nº8 – 2012. ISSN: 1984-4255.

\_\_\_\_\_. *Religião e Capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

\_\_\_\_\_. SCHÜTZ, Rosalvo. “Propriedade privada e trabalho alienado: desvendando imbricações ocultas” In: *Revista Espaço Acadêmico*. Nº 87, ano VIII, agosto de 2008.