

# “O ser humano não é um ser abstrato, acocorado fora do mundo” - Concepção e críticas da antropologia e da alienação no jovem Marx

*“The human is no abstract being squatting outside the world” - Conception and critiques of young Marx’s anthropology and alienation*

Gabriel Gioppo  
Mestrando Universidade Federal do Paraná (UFPR)  
gabrielprgioppo@gmail.com

Polyana Tidre  
Universidade Federal do Paraná (UFPR)  
polyanatidre@gmail.com

**Resumo** No presente artigo, buscamos defender a tese de que o jovem Marx constrói uma concepção de alienação a partir de um entendimento de ser humano inteiramente despojado do caráter abstrato que lhe era conferido por Feuerbach. Marx retoma de Feuerbach o caráter naturalista, e, portanto, materialista de sua noção de sensibilidade humana, recusando, contudo, uma perspectiva de ser humano desvinculada do “mundo das necessidades” e das “relações de trabalho”, a partir dos *Anais*, e, mais tarde, da “base terrena” da história, inaugurando com Engels um materialismo que lhes é próprio. Para demonstrar essa tese, empreenderemos, nas três primeiras partes do artigo, uma reconstrução da concepção de alienação nos diferentes textos do jovem Marx – e de Engels –, dos *Anais* à *Ideologia*, passando pelo *Esboço* e pelos *Manuscritos*. A última parte do texto será dedicada à avaliação da recepção e de possíveis críticas às concepções antropológica e da alienação marxianas. Com isso, defenderemos, retomando a tese de Mészáros, que o entendimento de alienação e de ser humano esboçado pelo jovem Marx não terá nenhuma alteração significativa em relação ao que o autor apresentará em escritos posteriores, contra a tese de uma ruptura epistemológica, tal como representada por Althusser, e contra a crítica de um jovem Marx supostamente essencialista, cuja virada conceitual se daria somente a partir da *Ideologia alemã*, tal como enunciada por Gianotti.

**Palavras-chave:** Antropologia; Alienação; Feuerbach; Marx.

**Abstract:** In this article, we aim to defend the thesis that the young Marx builds a conception of alienation based on an understanding of human being that is entirely stripped of the abstract character given to it by Feuerbach. Marx takes over from Feuerbach the naturalistic and therefore materialistic character of his notion of human sensibility, refusing, however, a perspective of the human being detached from the “world of needs” and “labor relations”, starting from the *Annals*, and, later, from the very “earthly basis” of history, inaugurating with Engels a materialism of their own. To demonstrate this thesis, in the first three parts of the article we will reconstruct the concept of alienation in the different texts of the young Marx - and Engels - from the *Annals* to the *Ideology*, including the *Outlines* and the *Manuscripts*. The last part of the article will be dedicated to evaluating the reception and possible critiques of Marx’s conception of anthropology and alienation. With this, we will argue, taking up Mészáros’ thesis, that the understanding of alienation and of human being outlined by the young Marx will not have any significant change in relation to what the author will present in later writings, against the thesis of an epistemological rupture, as represented by Althusser, and against the allegation of a supposedly essentialist young Marx, whose conceptual shift would only occur from the *German Ideology* onwards, as enunciated by Gianotti.

**Keywords:** Anthropology; Alienation; Feuerbach; Marx.

Recebido em 30 de junho de 2024. Aceito em 29 de agosto de 2024.

## Introdução

Buscamos defender no presente artigo a tese de que o jovem Marx constrói uma concepção de alienação a partir de um entendimento de ser humano inteiramente despojado do caráter abstrato que lhe era conferido por Feuerbach. Marx retoma de Feuerbach o caráter naturalista, e, portanto, materialista de sua noção de sensibilidade humana, recusando, contudo, uma perspectiva de ser humano desvinculada do “mundo das necessidades” e das “relações de trabalho”, a partir dos *Anais*, e, mais tarde, da “base terrena” da história, inaugurando com Engels um materialismo que lhes é próprio.

A reconstrução que empreendemos da concepção de alienação nos diferentes textos do jovem Marx – e de Engels –, dos *Anais* à *Ideologia*, passando pelo *Esboço* e pelos *Manuscritos*, nos possibilitará mostrar que (i) Marx supera o aspecto abstrato da antropologia feuerbachiana ao ancorar o fenômeno da alienação no mundo moderno, na sociedade civil-burguesa, na intensificação da divisão do trabalho e na propriedade privada. Ademais, (ii) buscaremos demonstrar que o caráter ativo e prático da antropologia do jovem Marx se opõe ao caráter abstrato do ser humano em Feuerbach. A compreensão do sensível como atividade sensível por Marx implica um entendimento de humano como algo que não pode ser dado *a priori*, mas que se constitui a partir da ação de produção e reprodução de sua vida material. Ao mesmo tempo, Marx se opõe ao caráter determinístico de um materialismo ingênuo segundo o qual o ser humano seria completamente determinado por seu meio, sem a possibilidade de superação das condições dadas. Assim, o materialismo contemplativo de Feuerbach é substituído pela defesa de um materialismo histórico, enquanto que sua antropologia abstrata é substituída por uma concepção de ser humano que, como o encontramos no 18 de Brumário, ou, já nas *Teses sobre Feuerbach* ou na *Ideologia*, é capaz de, a partir de circunstâncias legadas pelo passado, fazer sua própria história, apto a uma prática revolucionária consistindo na coincidência entre modificação das circunstâncias e automodificação.

Para que a tese central seja demonstrada, o texto será dividido em quatro partes. Nas três primeiras, será reconstruída a argumentação apresentada por Marx e Engels nos escritos de juventude para a elaboração de uma nova concepção de alienação. Em um primeiro momento, serão abordadas a *Questão judaica* e *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*, nas quais Marx se apropria de modo original do conceito de alienação, transpondo-o do terreno religioso e livrando-o da antropologia abstrata de Feuerbach para ancorá-lo na esfera contraditória da sociedade civil-burguesa, apontando com isso, pela primeira vez, para o aspecto alienante da atividade do trabalho enquanto “deformadora”.<sup>1</sup>

Em seguida, buscar-se-á mostrar como, seja no *Esboço para uma crítica da economia política*, seja nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Engels e Marx aprofundam a análise do funcionamento da sociedade civil-burguesa, em especial no que se refere às suas consequências negativas para a classe trabalhadora. Os recursos críticos da dialética hegeliana, bem como os aspectos sensíveis e naturalistas da filosofia de Feuerbach, serão mobilizados para criticar os pressupostos e as conclusões da expressão teórica dessa forma social, a economia política, e para mostrar como a exteriorização e a objetivação do trabalho social só podem se dar, neste caso, como trabalho alienado de si mesmo, dos outros, do produto de seu trabalho e da natureza.

Finalmente, a reconstrução se encerrará em *Ideologia alemã*, onde a crítica da economia política e da sociedade civil-burguesa será aprofundada através da formulação rigorosa de uma perspectiva materialista sobre a história dos diferentes modos de produção e de suas manifestações ideológicas. Em franca oposição ao caráter contemplativo e, no final das contas, abstrato da antropologia de Feuerbach, o materialismo

---

<sup>1</sup>Ainda que, segundo Mészáros, a noção de alienação figure já desde a tese de doutorado de Marx (2016, p. 68 e segs.), acreditamos que é somente a partir dos *Anais* que aparece seu entendimento original do conceito, o qual se distancia da concepção hegeliana ao ser aprendido, em sua relação com as novas relações de trabalho modernas, em seu aspecto negativo, i.e., “deformador” (SCHÄFER, 2012, p. 76 e segs.).

histórico de Marx e de Engels procurará apreender a atividade humana como prática, isto é, em suas dimensões concretas e ativas, descrevendo as formas reais de servidão, desde a divisão do trabalho, o Estado e a indústria até o mercado mundial.

A última parte do texto será dedicada à avaliação da recepção e de possíveis críticas às concepções antropológica e da alienação marxianas. Com isso, defenderemos que o entendimento de alienação e de ser humano esboçado pelo jovem Marx não terá nenhuma alteração significativa em relação ao que o autor apresentará em escritos posteriores, contra a tese de uma ruptura epistemológica, tal como a representada por Althusser, e contra a crítica de um jovem Marx supostamente essencialista, cuja virada conceitual se daria somente a partir de *A ideologia alemã*, tal como enunciada por Gianotti. Com respaldo em Mészáros, nos oporemos às posições de Althusser e de Gianotti, mostrando em que medida as concepções antropológica e da alienação em Marx pressupõem, já em seus textos de juventude, sua ancoragem em fundamentos sociais, econômicos e históricos.

## **1. Primeiras aparições do conceito de alienação em Marx: *Questão judaica* e *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel***

### **1.1. A crítica dos jovens hegelianos ao Estado cristão e sua reivindicação por emancipação política**

Marx inicia *Sobre a questão judaica* esclarecendo a crítica feita por Bruno Bauer, representante dos jovens hegelianos, ao Estado cristão prussiano: “O Estado cristão só conhece privilégios” (QJ, p. 33, destaque do autor). Esse será o principal ponto de crítica levantado por Bauer a um Estado que concede direitos a certos indivíduos ou grupos como se fossem privilégios, favorecendo-os, ao mesmo tempo que interdita a outros a fruição desses mesmos direitos em função de suas diferenças religiosas. Assim, enquanto cristãos gozam de determinados direitos por serem cristãos, outros, como judeus ou ateus, são excluídos dos mesmos, não podendo, por exemplo, exercer cargos no funcionalismo público.<sup>2</sup>

Em oposição, Bauer e os demais jovens hegelianos, reivindicando-se das posições de Hegel, defendem a ideia de um Estado no qual todo ser humano *como ser humano* é livre. Defendem, portanto, um Estado que garanta a igualdade e liberdade formais, onde todos teriam o mesmo tratamento a despeito de suas diferenças religiosas – ou de quaisquer outras diferenças, como por exemplo o pertencimento a uma determinada classe social.

No mesmo sentido, a crítica de Bauer se estende aos próprios judeus, os quais, ao invés de defenderem um Estado moderno, aspirariam unicamente a ser reconhecidos por esse Estado de privilégios – isto é, como um grupo particular ao qual seriam concedidos direitos especiais (por exemplo, o direito à prática do *Sabath*). Assim, os judeus não teriam a pretensão de contestar o tratamento diferenciado dado pelo Estado a uma certa parcela da população, reivindicando, ao contrário, um reconhecimento enquanto grupo que deveria, também, receber um tratamento privilegiado.

Nesse contexto, a superação da questão judaica oferecida por Bauer consiste na defesa da superação da religião, a qual seria possível através de dois pressupostos. Por um lado, seria necessário que o ser humano em geral renuncie à religião, o que, para Bauer, seria possível a partir do reconhecimento tanto do judeu como do cristão, ou do ser humano religioso em geral, de suas respectivas religiões “somente como estágios distintos do desenvolvimento do espírito humano, como diferentes peles de cobra descartadas pela história”, ao mesmo tempo que isso implicaria um reconhecimento do ser humano “como a cobra que nelas trocou de pele” (QJ, p. 34, destaque do autor).

<sup>2</sup> O pai de Marx será diretamente afetado por essa interdição, sendo obrigado a converter-se ao protestantismo a fim de poder continuar a praticar a advocacia, atividade considerada na época como parte do setor público (HEINRICH, 2018, p. 75).

Essa crítica é um eco da exposição sistemática feita por Feuerbach sobre a alienação do ser humano enquanto gênero (*Gattung*) na noção de Deus exposta em *A essência do cristianismo*. Na obra, publicada em 1842, Feuerbach descreve o estranhamento ou o não reconhecimento experienciado pelo ser humano, que, ao se tornar individualmente e se perceber como finito, limitado e imperfeito, atribui essas propriedades erroneamente ao próprio gênero (EC, p. 16), não lhe restando a partir de então senão agregar as noções de perfeição, infinitude e bondade suprema àquele que ele entende como um ser radicalmente cindido de si próprio, diante do qual o indivíduo apareceria como um mero simulacro. O ser humano, criador da representação de Deus, se percebe, ele próprio, como criado por este “à sua imagem e semelhança”. Ele é, assim, não só rebaixado a uma condição inferior, mas cindido de sua própria essência<sup>3</sup> e posto como antípoda de Deus:

A religião é a cisão [*Entzweiung*] do homem [*des Menschen*] consigo: ele põe Deus face a si como um ser que lhe oposto [*ein ihm entgegengesetztes Wesen*]. Deus não é o que o homem é – o homem não é o que Deus é. Deus é o ser infinito, o homem o ser finito, Deus é perfeito, o homem é imperfeito, Deus eterno, o homem temporal, Deus todo-poderoso, o homem impotente, Deus santo, o homem pecador. Deus e homem são extremos: Deus é absolutamente positivo, a soma de todas as realidades, o homem o absolutamente negativo, a soma de todas as nulidades. (EC, p. 41, destaque do autor)

Na busca pela demonstração de que esta oposição “é um desacordo do homem com a sua própria essência” (EC, p. 41), a humanização que marca a encarnação de Deus através de Cristo mostra-se como fundamental (EC, p. 51 e segs.), sendo vista por Feuerbach, herdeiro da Filosofia do Espírito de Hegel, como etapa necessária no processo de tomada de consciência e de reconciliação do ser humano consigo mesmo como gênero. É assim que o fundamento humano da razão, da vontade e do sentimento do amor do qual a representação de Deus é dotada pode ser finalmente reconhecido, e seu caráter supostamente transcendente, superado.

Mas, na discussão da solução à questão judaica, Bauer defende ainda um segundo pressuposto, até mesmo anterior, no sentido lógico, ao primeiro: põe-se a necessidade da superação política da religião, isto é, a emancipação do Estado em relação à religião, de modo que esta deixe de ser um critério à atribuição – ou à exclusão – de direitos a certos indivíduos ou grupos. Nesse sentido, Bauer afirma: “Não havendo religião privilegiada não há mais nenhuma religião. Tirai seu poder de excluir e ela deixará de existir” (BAUER *ibid* QJ, p. 36). A emancipação política é, desse modo, vista pelos jovens hegelianos como reivindicação fundamental a ser defendida para que seja possível o reconhecimento da essência humana de Deus e a consequente abolição da religião.

## 1.2. Da alienação religiosa à alienação secular na sociedade civil-burguesa

Para Marx, porém, a emancipação política não resulta em uma emancipação religiosa completa ou no fim da religião. Através da efetivação do Estado moderno torna-se explícito – como pode-se atestar através da análise da situação na França ou nos Estados Unidos – que “a religião não é mais a *razão* [*Grund*], mas apenas o *fenômeno* da limitação mundana” (QJ, p. 38, destaque do autor), limitação a partir da qual, no sentido de Feuerbach, o indivíduo se percebe como cindido do próprio gênero. A religião é somente uma manifestação, um “efeito colateral” de relações cujas raízes têm de ser procuradas para além do domínio religioso. Daí a necessidade de se transformar “as questões teológicas em questões mundanas”: “Humanizamos a contradição entre o Estado e uma determinada religião, como por ex., o judaísmo, em termos de contradição entre o Estado e determinados elementos seculares, (...) entre o Estado e seus pressupostos gerais.” (QJ, p. 38, destaque do autor).

---

<sup>3</sup> Feuerbach utiliza o termo alemão *Entzweiung* em sua caracterização dessa cisão (WC, p. 75).

Para o autor, esses “elementos seculares” ou “pressupostos gerais” têm de ser procurados na esfera da sociedade civil-burguesa, caracterizada mais à frente no texto como “mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados, do direito privado” (QJ, p. 53), ou ainda, “mundo do interesse próprio”, cujo princípio é a “necessidade prática, o egoísmo” (QJ, p. 58). Nessa esfera, a despeito da emancipação do Estado ante a religião, as diferenças religiosas não só subsistem, mas o fazem “em seu frescor e suas forças vitais” (QJ, p. 38), doravante liberadas das amarras do Estado. Se a anulação política da religião não leva à sua abolição na sociedade civil-burguesa, mas, antes, à garantia de sua subsistência nessa esfera, o mesmo ocorre em relação a outras diferenças ou desigualdades, tal como a da propriedade. Enquanto Hamilton destaca que a propriedade privada é abolida politicamente através da abolição do caráter censitário do voto – “A grande massa levou a melhor sobre os proprietários fundiários e a riqueza em dinheiro” –, Marx responde, repetindo a linha argumentativa apresentada quando contrapunha-se às expectativas alimentadas pelos jovens hegelianos em relação à superação da religião: “No entanto, a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe.” (QJ, p. 39).<sup>4</sup>

Desse modo, Marx retoma o esquema relacional feuerbachiano, o deslocando agora do horizonte religioso à relação de cisão e estranhamento entre a esfera política e a sociedade civil-burguesa: “o Estado político constitui, por sua essência, a vida do gênero humano [*Gattungsleben*] em oposição à sua vida material”, de modo que, onde o Estado moderno se encontra plenamente desenvolvido, o ser humano leva uma “vida dupla” (QJ, p. 40). O indivíduo politicamente ativo como cidadão não se identifica com o que ele é na sociedade civil-burguesa – seja como mercador, diarista (*Taglöhner*) ou proprietário de terras (QJ, p. 41):

ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário [*Gemeinwesen*], e vida na sociedade civil-burguesa, na qual ele atua como pessoa particular [*Privatmensch*], encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele. (QJ, p. 40)

Por isso, a emancipação política não culminaria em uma verdadeira emancipação:

[...] a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuado, isento de contradições, da emancipação humana. O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o *Estado* ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem *realmente* fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um *Estado livre* [*Freistaat*, república], sem que o homem seja um homem *livre*. (QJ, p. 38-39, destaque do autor)

É nisso que, segundo Marx, consistiria o equívoco de Bauer, o qual incorre na “confusão acrítica da emancipação política com a emancipação humana geral” (QJ, p. 36). Nesse contexto, Marx contrapõe à emancipação política e à condição de soberania gozada pelo indivíduo no Estado a situação em que ele se encontra na esfera da sociedade civil-burguesa, caracterizando-a, de modo inédito nesse contexto, como “alienante”. “Na democracia”, escreve Marx, predomina a “soberania do homem, só que como ente estranho e distinto do homem real”, o qual estaria “corrompido pela organização de toda a nossa sociedade, perdido para si mesmo, alienado, sujeito à dominação por relações e elementos desumanos” (QJ, p. 45).

### 1.3. Trabalho alienado e emancipação

---

<sup>4</sup> Apesar de Marx não aprofundar nos textos dos *Anais franco-alemães* a conexão existente entre a propriedade e essa alienação que ele desloca ao terreno da sociedade civil-burguesa e das relações de trabalho – ainda que ele volte a mencioná-la no fim da *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* –, o elemento da propriedade privada receberá cada vez mais destaque em suas obras, como será apresentado mais à frente no *Esboço* de Engels, nos *Manuscritos* de Marx e na *Ideologia alemã* de ambos, para finalmente desempenhar um papel fundamental nos escritos maduros, cuja sistematização última será dada no *Capital*.

Tais “relações e elementos desumanos” que dominam o indivíduo enquanto membro da sociedade civil-burguesa, os “poderes estranhos” na mão dos quais ele seria mero “joguete”, Marx as identifica ao dinheiro (QJ, a partir da p. 56), que ele caracteriza como “essência estranha” (QJ, p. 58), ou “ser estranho” (QJ, p. 60), “essência do trabalho e da existência humanos, alienados” (QJ, p. 58). É nesse sentido que Marx declara que “a emancipação em relação ao negócio e ao dinheiro” – identificados, de maneira caricata, ao “fundamento” e ao “culto secular do judaísmo”, ainda que igualmente predominantes entre os cristãos –, representa “a autoemancipação da nossa época” (QJ, p. 56). A “autoemancipação”, contraposta à “autoalienação” (QJ, p. 56), só pode ser garantida, portanto, através de uma superação da esfera material ou do trabalho como “mundo de indivíduos atomizados, que se hostilizam mutuamente” (QJ, p. 59), na qual a representação de Deus se seculariza na forma do dinheiro, o “deus da necessidade prática e do interesse próprio” (QJ, p. 58, destaque do autor).

Assim, Marx consegue demonstrar, ao contrário do que sustentavam os jovens hegelianos, que “a emancipação do Estado em relação à religião não é a emancipação do homem real em relação à religião”, visto que, com a plena realização do Estado moderno, continua a subsistir a “contradição secular entre o Estado político e a sociedade civil-burguesa” (QJ, 46). Com isso, permanece o estranhamento ou a “reificação”:

Enquanto o homem estiver religiosamente tolhido, só conseguirá reificar sua essência, transformando-a em sua essência fantástica e estranha a ele; do mesmo modo, sob a dominação da necessidade egoísta, ele só conseguirá exercer uma atividade prática, produzir objetos na prática, colocando seus produtos, assim como sua atividade, sob a dominação de uma essência estranha a eles e emprestando-lhes a importância de um ser estranho a eles – o dinheiro. (QJ, p. 59-60, destaque do autor)

Em *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx volta a apontar para esse fundamento mundano da alienação religiosa, a qual, servindo como “ópio do povo” (ICFDH, p. 151), só pode ser superada ao cessar, na esfera da sociedade civil-burguesa, a alienação à qual o indivíduo é submetido através de sua atividade e dos produtos do seu trabalho. Essa seria a única via pela qual a função da religião, como consolo e justificação da miséria real, como “o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, [...] o espírito de estados de coisas embrutecidos” (ICFDH, p. 151), seria tornada anacrônica.

Daí a afirmação de Marx de que “a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião” (ICFDH, p. 151), e de que a “tarefa imediata da filosofia [...] é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política” (ICFDH, p. 152).

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. (ICFDH, p. 157-158)

Ao final da *Introdução*, Marx aponta mais concretamente para aquele que deve desempenhar o protagonismo nessa luta por emancipação, conectando-a, pela primeira vez, à negação da propriedade privada: o proletariado, que, como “resultado do emergente movimento industrial”, é “uma classe com grilhões radicais”: “Quando o proletariado exige a negação da propriedade privada, ele apenas eleva a princípio da sociedade o que a sociedade elevará a princípio do proletariado” (ICFDH, p. 162). É nesse sentido, por não reivindicar nenhum direito particular, visto que não usufrui *de fato* de nenhum direito, que Marx caracteriza o proletariado como “momento do negativo” (ICFDH, p. 162) que “anuncia a dissolução da ordem mundial até então existente”, sendo a classe que diz: “não sou nada e deveria ser tudo” (ICFDH, p. 161).

## 2. O Esboço de Engels, os Manuscritos de Marx e o nascimento da crítica da economia política

## 2.1. Engels e a crítica feuerbachiana aplicada à economia política

A importância do artigo *Esboço para uma crítica da economia política*, publicado por Friedrich Engels em 1844 nos *Anais franco-alemães*, onde Marx publicara igualmente a *Questão judaica* e a *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*, não deve ser subestimada para a compreensão da evolução do pensamento ulterior de Marx. Pela pena de Engels, a crítica da economia política burguesa (seja ela mercantilista, malthusiana ou liberal) enquanto projeto teórico e prático recebe sua primeira formulação conceitual rigorosa, ao demonstrar (i) como a propriedade privada é a raiz da antieticidade (*Unsittlichkeit*) nas relações humanas em geral; e (ii) como a concorrência comercial – “uma medida completamente estranha e aleatória” [*ein ganz fremdes, ihnen zufälliges Maß*] (EPCEP, p. 172) – é a grande consumadora desta “presente condição da humanidade” (EPCEP, p. 173).

A propriedade privada e a concorrência, atomizando o trabalhador, o capitalista e o proprietário em uma “individualidade rude” ou em um conjunto de interesses hostis uns aos outros, cria a oposição típica da sociedade civil-burguesa, formalmente apoiada na “inimizade dos mesmos interesses em prol de sua igualdade”, mas resultando, através das trocas mercantis, em um antagonismo social irreconciliável no qual “os interesses gerais e os individuais são diametralmente opostos” (EPCEP, p. 173). Assim, “quem quer que se envolva na luta da concorrência não pode suportá-la sem o maior esforço de sua força, sem o abandono de todos os fins verdadeiramente humanos” (EPCEP, p. 176). As consequências apontadas por Engels vão desde a exploração econômica pura e simples do trabalhador pelo capitalista ou pelo proprietário fundiário até a defesa explícita, por parte do poder estatal, de políticas brutais apoiadas na ilusão malthusiana da *overpopulation*.

À maneira de Marx e de outros jovens hegelianos, a filosofia naturalista e humanista de Feuerbach serve de ponto de partida da crítica de Engels, como evidencia o uso da linguagem conceitual: uma “base universal puramente humana” (EPCEP, p. 164) procura atingir “a reconciliação da humanidade com a natureza e consigo mesma” (EPCEP, p. 167). Em outros termos, a antropologia sensível e a crítica antropológica da religião elaboradas por Feuerbach são utilizadas por Engels para criticar os pressupostos abstratos e as consequências nefastas da economia política em relação aos trabalhadores e, mais geralmente, à humanidade e à possibilidade histórica de sua reconciliação consigo mesma e com o mundo. Esta filiação feuerbachiana da crítica de Engels, assentada na mesma crítica das abstrações, mas agora aplicada a um objeto determinado – a economia política – é destacada pelo próprio autor em diversos momentos no artigo<sup>5</sup>.

E mesmo que Engels não utilize o termo ‘alienação’ em seu escrito de 1844, alguns dos aspectos que serão posteriormente desenvolvidos por Marx mediante este conceito já estão presentes. Por exemplo, quando Engels descreve a inevitável e revolucionária periodicidade das crises comerciais nas sociedades mercantis, oriundas da constante perturbação e relaxamento da oferta e da demanda, ele explica que se trata de uma “lei natural baseada na inconsciência dos envolvidos”, isto é, um processo advindo dos pressupostos da propriedade privada e da concorrência e que é dotado de mesma regularidade que epidemias ou cometas,<sup>6</sup> mas que escapa ao controle consciente dos indivíduos atomizados pelas férreas

<sup>5</sup> Por exemplo, ao comentar sobre as teorizações até então vigentes sobre a relação entre valor e preço, afirma Engels que “tudo na economia está de cabeça para baixo; faz-se com que o valor, que é o original, é a fonte do preço, seja dependente deste, seu próprio produto. Como é sabido, essa inversão é a essência da abstração, e sobre tal questão Feuerbach pode ser consultado” (EPCEP, p. 169).

<sup>6</sup> A periodicidade média das convulsões comerciais do período em questão seria, na visão de Engels, entre cinco e sete anos. Cf. EPCEP, p. 174: “O economista apresenta sua bela teoria de demanda e oferta, prova que ‘nunca se pode produzir em demasia’, e a prática responde com crises comerciais que se repetem tão regularmente quanto os cometas e as quais temos agora a cada cinco a sete anos, em média. Durante oitenta anos, essas crises comerciais ocorrereram com a mesma regularidade que as grandes epidemias do passado – e trouxeram mais miséria e mais antieticidade [*Unsittlichkeit*] do que elas.”

leis da concorrência. E, pela via oposta, a solução humana a esse antagonismo socioeconômico passaria pela organização consciente da produção e da distribuição:

Se os produtores enquanto tais soubessem quanto precisam os consumidores, se organizassem a produção, se a distribuissem entre si, a flutuação da concorrência e sua tendência à crise seriam impossíveis. Produzindo com consciência, como homens, não como átomos isolados sem consciência genérica, colocar-se-iam acima de todos esses opostos artificiais e insustentáveis. (EPCEP, p. 174-5)

Desse modo, o esboço de Engels não apenas inaugura o projeto teórico de uma crítica da economia política, como já parte para uma análise das formas concretas de exploração econômica das massas trabalhadoras - o que ele e Marx aprofundarão em textos posteriores. Se a igualdade formal redunda na desigualdade socioeconômica e se a atomização dos indivíduos imposta pela concorrência capitalista impede-os de controlar aquilo mesmo que eles produziram, então é somente através de uma produção consciente e organizada dos trabalhadores associados que tal antieticidade, intrínseca à sociedade civil-burguesa, poderá ser superada.<sup>7</sup>

## 2.2. Os Manuscritos e a formulação naturalista da crítica de Marx

Os *Manuscritos econômico-filosóficos*, escritos por Marx em 1844 em Paris, mas publicados apenas postumamente na União Soviética por Riazanov, em colaboração com Lukács, em 1932, constituem um desdobramento e uma evolução destas teses de Engels. Marx reconhece, no prefácio, a originalidade e a plenitude de conhecimento do artigo de Engels sobre a “economia nacional” (a denominação mais corrente à época, na Alemanha, para se referir à ciência da economia política), um *status* compartilhado apenas com alguns escritos de outros jovens hegelianos, Weitling e Hess. Ademais, Marx reforça a importância das descobertas de Feuerbach: são elas que fornecem os fundamentos não apenas para a crítica da economia política, mas para “crítica positiva em geral”. Desde a *Fenomenologia* e a *Lógica* hegelianas, apenas a antropologia naturalista e humanista de Feuerbach, segundo Marx, operou uma “efetiva (*wirkliche*) revolução teórica” (MEF, p. 20) comparável em profundidade e extensão.

Apoiado nas críticas de Engels e de Feuerbach, Marx, nos *Manuscritos*, percorre os clássicos da economia política, aceitando seus pressupostos e desenvolvendo suas leis, para, entretanto, chegar a conclusões totalmente contrárias. O trabalhador, quanto mais produz, mais é reduzido à condição de miséria e de simples mercadoria; a concorrência, longe de garantir a distribuição equitativa e progressiva dos produtos e rendimentos, leva à acumulação e concentração de capital e, ao cabo do processo, aos monopólios, ou seja, à sua própria negação enquanto concorrência; a sociedade política de indivíduos formalmente iguais se decompõe em duas classes econômicas desiguais, a dos proprietários (dos meios de produção: os capitalistas; da terra: os rentistas fundiários) e a dos trabalhadores, agricultores ou operários, sem propriedade (MEF, p. 79).

Tamanha mistificação da economia política só é possível, segundo Marx, em razão do procedimento teórico típico desta ciência, posto que ela parte da propriedade privada como fato acabado, e dela desdobra, mediante “fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como *leis*”, todo o resto: “ou seja, ela supõe o que deve desenvolver” (MEF, p. 79, destaque do autor). Além disso, o recurso explicativo – frequente nos economistas políticos e, mesmo antes, nas filosofias contratualistas – a um “estado imaginário primitivo” é, em verdade, um deslocamento da questão “para uma região nebulosa, cinzenta”, da qual qualquer conclusão pode ser extraída e que, por consequência, “nada explica” (MEF, p. 80).

<sup>7</sup> É notável como a perspectiva de uma produção consciente e organizada será mantida até o *Capital*, quando Marx defende que somente uma “associação de seres humanos livres” poderia oferecer uma alternativa ao caráter fetichista de um modo de produção no qual tudo é reduzido às formas sociais do valor e da grandeza de valor (2017, p. 153 e segs.).

Ora, o procedimento metodológico dos economistas políticos é, desta forma, aproximado por Marx àquele dos teólogos e de suas religiões – uma crítica que se assemelha àquela outrora feita nos textos dos *Anais* e igualmente de clara inspiração feuerbachiana: “o teólogo explica a origem do mal pelo pecado original (*Sündenfall*), isto é, supõe como um fato dado e acabado, na forma da história, o que deve explicar” (MEF, p. 80). No funcionamento da religião, Marx explica que “a autoatividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica” (MEF, p. 83). Se na lógica religiosa, quanto “mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo” (MEF, p. 81), na sociedade civil-burguesa efetiva-se, para o trabalhador, uma operação perfeitamente simétrica:

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

O trabalho, em sua objetivação (*Vergegenständlichung*) e efetivação (*Verwirklichung*) como mercadoria e produtor de mercadorias, isto é, na produção de objetos sob o regime da propriedade privada no “estado nacional-econômico”, realiza o seu contrário. A miséria do trabalhador é consequência necessária do incremento de riqueza do capitalista e do proprietário fundiário, pois é ele mesmo quem produz, de forma alienada, um produto que não mais lhe pertence e que é apropriado pelas classes proprietárias, recebendo em troca apenas um salário.

Por isso, a desvalorização do trabalhador é determinada pela valorização do capital, reciprocamente determinando-a, e assim efetiva a reprodução das condições de sua própria dominação. Marx desenvolve a lógica desse processo de estranhamento e de alienação na essência do trabalho submetido à propriedade privada ao investigar a relação imediata do trabalhador com seu produto, ou, mais geralmente, do trabalho com a produção. O estranhamento que se manifestava entre o trabalhador e seu produto de trabalho aparecerá, nesta investigação, também no nível do ato produtivo, da apropriação do mundo externo e da relação do produtor consigo mesmo e com os outros. Para tornar claro tal desdobramento da alienação, Marx recorre à antropologia naturalista de Feuerbach.

### 2.3. A alienação do ser genérico e o enigma da propriedade privada

O ser humano enquanto ser genérico (*Gattungswesen*), afirma Marx, se relaciona consigo mesmo e com os demais viventes como um ser universal e livre; sua liberdade, no entanto, não o exime de comer, de beber, de buscar abrigo e de estabelecer trocas materiais com a natureza. Tanto quanto o animal, o homem “vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem [é] do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive” (MEF, p. 84).

Porém, diferentemente do animal, que produz apenas levado pela “carência física imediata” da espécie à qual pertence, o homem “faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência” (MEF, p. 84). Este ser universal, apenas ele, sabe “produzir segundo a medida de qualquer species, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto”. Ao exteriorizar e objetivar seu trabalho de forma livre, o ser humano objetifica sua própria 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” (MEF, p. 85). Daí que seu ser genérico, segundo Marx, distingue-se radicalmente daquele do animal, porque só o “homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação a ela]” (MEF, p. 85).

Mas a exteriorização e a objetivação do trabalho sob o regime da propriedade privada, ao cindir o ser humano das condições de produção e do objeto produzido, “arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenständlichkeit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza” (MEF, p. 85, destaques do autor). As consequências dessa cisão, desse estranhamento, são múltiplas.

Do ponto de vista do trabalhador, a objetivação do seu trabalho “tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital” (MEF, p. 81). O objeto por ele produzido “se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor” (MEF, p. 80, destaques do autor). Ele é estranho em dois sentidos: de um lado, o trabalhador, ao final da produção, perde o objeto, cuja propriedade é, por direito, do capitalista; de outro lado, porque produz os objetos que enriquecem o capital e, por consequência, reproduz o próprio mundo das coisas do capital, o trabalhador encontra-se em estado de servidão ao objeto. É nesse duplo sentido que o estranhamento do produtor em relação ao seu produto, do trabalhador em relação ao objeto produzido, é alienação:

a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*). [...] A exteriorização (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa* (*äussern*), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele* (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha. (MEF, p. 80-81, destaques do autor)

Exteriorizar e objetivar a essência humana no mundo das coisas, quando o trabalho é forçado e obrigatório, não é mais “a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades *fora dele*” (MEF, p. 83). A exteriorização consciente e livre é totalmente invertida pelo trabalho estranhado, porque este se objetiva de forma servil e alienada: “o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para sua *existência*” (MEF, p. 85, destaques do autor). Desse modo, ele deixa de ser uma afirmação da essência vital ativa humana para se tornar uma negação “que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína seu espírito” (MEF, p. 82-83).

Na medida em que o produto aparece ao trabalhador como algo oponente e dominador, a relação do ser humano consigo mesmo e com os outros é também alterada pela alienação, porquanto tal como o trabalhador “estranha de si a sua própria atividade, ele apropria para o estranho (*Fremde*) a atividade não própria deste” (MEF, p. 87). O fundamento dessa transformação nas relações interhumanas é, mais uma vez, a propriedade privada dos meios e produtos do trabalho:

Se ele se relaciona, portanto, com o produto do seu trabalho, com o seu trabalho objetivado, enquanto objeto *estranho*, hostil, poderoso, independente dele, então se relaciona com ele de forma tal que um outro homem estranho (*fremd*) a ele, inimigo, poderoso, independente dele, é o senhor deste objeto. Se ele se relaciona com a sua própria atividade como uma [atividade] não livre, então ele se relaciona com ela como a atividade a serviço de, sob o domínio, a violência e o jugo de um outro homem. (MEF, p. 87, destaques do autor)

Mas, ao produzir de forma alienada, o trabalho gera também as próprias condições de sua servidão. De forma lapidar, escreve Marx que a “relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista (ou como se queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho” (MEF, p. 87). Isto significa que a produção no trabalho estranhado reproduz dois tipos de relações complementares: de um lado, “sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens que lhe são estranhos e inimigos”; e, de outro, “a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, e a relação na qual ele está para com estes outros homens” (MEF, p. 87).

O trabalhador, despossuído dos meios e do produto de seu trabalho pela propriedade privada, ao objetivar e exteriorizar sua essência vital, coloca-se sob o jugo daquilo mesmo que produz. A sua atividade livre é transformada em exaustão física e espiritual; a sua relação com a natureza é transformada em subjugação às carências físicas e em perda dos produtos; e, finalmente, a sua relação com os outros homens é transformada em hostilidade e dominação. O estranhamento do trabalho se efetiva, então, como alienação de si mesmo, do produto e do processo do trabalho, dos outros seres humanos e da natureza em geral: “todo autoestranhamento (*Selbstentfremdung*) do homem de si e da natureza aparece na relação que ele outorga a si e à natureza para com os outros homens diferenciados a si mesmo” (MEF, p. 87).

A análise do trabalho estranhado não é crítica apenas no sentido de apontar as consequências inevitáveis, porém ocultadas pela economia política, da alienação do trabalhador em relação a si mesmo, aos outros, à natureza e ao produto do trabalho. Ela é crítica igualmente ao fornecer uma explicação para o enigma da propriedade privada – que, lembremos, era tomada como ponto de partida ou fato dado pelos economistas políticos, que, assim como os teólogos, caiam por esta via em abstrações, mistificações e ocultamentos. Ora, a solução do enigma reside na expressão da propriedade privada como um modo de exteriorização e de objetivação do trabalho alienado; ela é, ao mesmo tempo, o produto do trabalho alienado e o seu meio de realização. Os conceitos correlatos de alienação e de estranhamento fornecem, assim, a gênese da propriedade privada:

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

A investigação crítica de Marx resolve, assim, uma contradição da economia política, que parte teoricamente do trabalho como “a alma da produção”, mas sem nada lhe conceder, porque a propriedade privada e seus benefícios, os lucros e demais rendimentos, constituem sempre o objetivo final. Marx afirma em oposição à economia política: “Nós reconhecemos, porém, que esta aparente contradição é a contradição do trabalho estranhado consigo mesmo, e que a economia nacional apenas enunciou as leis do trabalho estranhado” (MEF, p. 88, destaque do autor).

Ora, se a economia política apenas reflexiona teoricamente as condições práticas do estranhamento do trabalho pela propriedade privada, não será dela e nem de seus apologetas que a emancipação virá:

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

Assim, retomando os termos do final da *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx alega que apenas a classe trabalhadora, porque encerra em si a opressão universal, poderá emancipar a sociedade da propriedade privada, da concorrência e da servidão.

### **3. A ideologia alemã, a gênese do materialismo histórico e a superação das formas reais da servidão**

### 3.1. Crítica ao materialismo contemplativo de Feuerbach

Desde os *Anais*, Marx, apesar de reconhecer o mérito da crítica feuerbachiana da alienação, não deixa de apontar para seus limites, considerando-a demasiado abstrata: vimos anteriormente como Marx reitera, já na *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*, a impossibilidade de uma visão universal sobre o ser humano, pois “o homem não é um ser abstrato, acocorado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade.” (ICFDG, p. 151, destaque do autor). E, mesmo que no *Esboço* de Engels e nos *Manuscritos* de Marx a antropologia naturalista e sensível de Feuerbach tenha servido como importante inspiração teórica, em *A ideologia alemã*, escrita conjuntamente por Marx e Engels em 1845, a crítica volta-se contra o próprio Feuerbach e seu materialismo contemplativo.

Dito de outro modo, Marx e Engels delineiam pela primeira vez sua “concepção da história” em oposição ao caráter abstrato de categorias como ‘natureza’ ou ‘sensibilidade’ em Feuerbach; e se elas são abstratas e especulativas, é precisamente porque não são históricas: “Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista. Nele, materialismo e história divergem completamente” (IA, p. 32). Ora, qual é o sentido dessa concepção materialista de história oposta por Marx e Engels às abstrações e especulações da antropologia naturalista de Feuerbach?

Feuerbach compreendeu, diferentemente de outros materialistas, que o ser humano é também um “objeto sensível”, mas, segundo Marx e Engels, não levou às últimas consequências este conceito porque ignorou a dimensão humana da “atividade sensível”. Ele, por isso, “não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são” (IA, p. 32). O ser humano não é apenas um objeto; por seu caráter reflexivo e consciente, sua atividade volta-se para si mesmo e produz as suas próprias condições de existência; porém, tanto o objeto produzido quanto a atividade produtora não são meras atividades espirituais. Pelo contrário, eles são sensíveis e, nessa condição, materiais. Nesse sentido, escreve Marx que Feuerbach “quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]” ou “o sensível [*die Sinnlichkeit*] como atividade prática, humano-sensível” (IA, p. 533-534, destaque dos autores).

Daí que Marx e Engels busquem a “base terrena para a história” que é, ao mesmo tempo, uma “base materialista” (IA, p. 33, destaque dos autores). É nesse momento materialista e reflexivo, em que o ser humano cria para si, através dos instrumentos e do ato produtivo, novas necessidades, que a história propriamente dita é inaugurada: “O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material”; e, como condição produtiva da satisfação das necessidades humanas, esse ato de autoprodução é “uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos” (IA, p. 33).

O grande erro de Feuerbach, aquilo que torna o seu materialismo abstrato – apesar do correto posicionamento naturalista de sua antropologia – é o fato de não conceber a sensibilidade humana, sua produção, como atividade determinada historicamente. O mundo sensível de Feuerbach é uma “coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma” (IA, p. 30), e é em relação a ele que a essência humana, também abstrata, deve ser reconciliada. Já para Marx e Engels, o mundo sensível é

um produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas. (IA, p. 30)

Desse modo, porque determinada historicamente pelo sucessivo acúmulo histórico de gerações que se seguem umas às outras e efetivada materialmente através da produção, a relação social do ser humano consigo mesmo e com o mundo não pode ser vista de um ponto de vista abstrato e eterno. Ela se transforma tanto quanto a história material da produção se transformou. A oposição entre história e natureza, tão celebrada pelos idealistas e unificada na concepção naturalista de humanidade de Feuerbach, de fato “sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria” (IA, p. 31).

### 3.2. A concepção materialista de história e natureza

Marx e Engels partem de “uma conexão materialista dos homens entre si, conexão que depende das necessidades e do modo de produção e que é tão antiga quanto os próprios homens – uma conexão que assume sempre novas formas e que apresenta, assim, uma ‘história’” (IA, p. 34). Essa conexão material que produz e reproduz as condições de vida é dupla – ao mesmo tempo relação natural, porque em intercâmbio material permanente com o mundo das coisas, e relação social, porque pressupõe “a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade” (IA, p. 34). A sociedade civil-burguesa<sup>8</sup> não é senão o condicionamento mútuo entre as forças de produção existentes e as formas de intercâmbio vigentes em um período qualquer. Cada época histórica, então, de acordo com o desenvolvimento das suas forças produtivas, estabelece um determinado modo de produção que articulará as relações e determinações recíprocas entre o ser humano e a natureza:

Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma ‘força produtiva’ –, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas. (IA, p. 34)

Se a própria exteriorização e objetivação da atividade vital humana, a sua produção e o seu trabalho, são determinados historicamente e determinam materialmente as condições de sua reprodução, a representação de uma essência humana abstrata, descolada do “solo da história real”, é excluída da concepção materialista da história proposta por Marx e Engels. Para compreender o ser humano em suas relações constitutivas, é necessário levar em conta a “soma de forças de produção, capitais e formas sociais de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado” e que determinam “o fundamento real daquilo que os filósofos representam como ‘substância’ e ‘essência do homem’, aquilo que eles apoteosaram e combateram” (IA, p. 43). Ao invés de especular sobre uma essência abstrata, trata-se de apreender os modos de relação, de dominação e de alienação do ser humano através da história, tendo como ponto de partida a articulação conceitual entre modos de produção e forças produtivas.

No decorrer da história, essas diferentes articulações levaram ao desenvolvimento da divisão do trabalho entre os seres humanos como forma social de organização do trabalho. Marx e Engels descrevem um processo de complexificação das relações sociais cuja história é inseparável e idêntica àquela do desenvolvimento da propriedade privada, pois o que a propriedade privada exprime em relação ao objeto produzido, a divisão do trabalho exprime em relação à atividade que o produz: “divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aqui que, noutra, é dito com relação

<sup>8</sup> Na *Ideologia alemã*, Marx e Engels informam que o uso que fazem do termo “sociedade civil-burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*) no texto serve a caracterizar a articulação das forças produtivas e das relações de produção de modo transhistórico, e não como algo específico das relações modernas de produção: “A palavra sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] surgiu no século XVIII, quando as relações de propriedade já haviam se libertado da comunidade antiga e medieval. A sociedade civil-burguesa, como tal, desenvolve-se somente com a burguesia; com este mesmo nome, no entanto, foi continuamente designada a organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio e que constitui em todos os tempos a base do Estado e da restante superestrutura idealista.” (IA, p. 74, tradução adaptada pelos autores do artigo).

ao produto da atividade” (IA, p. 37). Portanto, a intensificação da mútua dependência entre os homens através da complexificação das trocas é consequência da divisão do trabalho e do regime individualizado de propriedade privada, quando concebidos em um devir histórico.<sup>9</sup>

O momento mais importante desse processo é o surgimento da divisão entre o trabalho material e o trabalho espiritual, pois é somente agora que a consciência pode “emancipar-se do mundo” (IA, p. 35) e construir suas especulações teóricas, da teologia à moral. Ademais, a divisão social do trabalho, ao separar e distribuir de forma desigual os diferentes trabalhos que devem ser realizados por indivíduos singulares dentro do todo social, determina também a existência de classes. A classe dominante, porque detentora dos meios de produção, realiza sua subsistência material através do trabalho de outrem e pode, por consequência, dedicar-se ao trabalho espiritual que configurará a expressão ideal das relações materiais de dominação. Logo, porque dominam não apenas como classe econômica possuidora, mas também como “produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição de ideias no tempo”, eles produzem uma ideologia cuja função é fazer da “formação da ilusão dessa classe sobre si mesma o seu meio principal de subsistência” (IA, p. 48). A ideologia, portanto, encontra suas raízes nas relações materiais e econômicas de classe em um modo de produção determinado: “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante” (IA, p. 47, destaque dos autores).

Eis a razão pela qual, na sociedade comercial, os indivíduos podem representar-se a si mesmos como livres, mesmo que não sejam detentores dos meios de produção e que a exploração do seu trabalho por outrem seja a única maneira de garantir a sua subsistência. Em realidade, feita a comparação com outros modos de produção, a situação dos trabalhadores é mais servil do que nunca, pois eles “são, naturalmente, menos livres, porque estão mais submetidos ao poder das coisas” (IA, p. 65) – Marx retoma aqui a ideia, enunciada já desde os Anais e reforçada nos *Manuscritos*, de uma sujeição do mundo dos homens ao mundo das coisas como característica fundamental do trabalho estranhado pela propriedade privada.

Com isso, o trabalho e, por consequência, as condições de vida do proletariado “tornaram-se para ele algo acidental, sobre o qual os proletários isolados não possuem nenhum controle” (IA, p. 65). Apesar da transformação teórica operada pelo par conceitual “modo de produção-forças produtivas”, a sujeição típica do trabalho estranhado e da alienação, enunciada de forma rigorosa pelos *Manuscritos*, continua em operação na nova concepção de história e de natureza de A ideologia alemã. Qual é, porém, a forma concreta, assentada no solo real da história, dessa transformada concepção de alienação?

### 3.3. As formas reais da alienação no modo de produção capitalista e as condições de sua superação

Porque cindidos de maneira involuntária pela propriedade privada e pela divisão social do trabalho, os interesses e atos particulares de cada indivíduo se separam do interesse comum e da direção geral da sociedade. A “autoatividade e a produção da vida material” sofrem sua máxima separação: “a vida material aparece como finalidade, e a criação da vida material, o trabalho (...) aparece como meio” (IA, p. 73). Desse modo, a atividade produtiva de cada um “torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto,

<sup>9</sup> A relação entre propriedade privada e divisão social do trabalho só é plenamente inteligível ao levar em conta sua historicidade, pois as primeiras formas de manifestação da relação de propriedade ainda se apresentavam sob a forma da propriedade comunal-estatal. Cf. IA, p. 71-72, destaque dos autores: “Na medida em que, no interior do trabalho, a propriedade privada se defronta com o trabalho, ela se desenvolve a partir da necessidade da acumulação e, de início, ainda conserva bastante a forma da comunidade; porém, em seu desenvolvimento ulterior, ela se aproxima cada vez mais da forma moderna da propriedade privada. Por meio da divisão do trabalho, já está dada desde o princípio a divisão das condições de trabalho, das ferramentas e dos materiais, o que gera a fragmentação do capital acumulado em diversos proprietários e, com isso, a fragmentação entre capital e trabalho, assim como as diferentes formas de propriedade.”

um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado" (IA, p. 37), ou, em outros termos, a atividade social geral e os produtos do trabalho social consolidam-se "num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjecturas" (IA, p. 38). Na continuação, Marx continua a insistir no caráter de estranhamento deste poder:

O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. (IA, p. 38)

No modo de produção determinado pela intensificação da divisão social do trabalho e pela propriedade privada enquanto forma predominante de apropriação do trabalho social, esse processo histórico de estranhamento atinge seu ápice, porquanto as forças produtivas aparecem, segundo Marx e Engels, "como plenamente independentes e separadas dos indivíduos" (IA, p. 72). Ao assumir "como que uma forma objetiva" (IA, p. 72) e estranhada, a totalidade das forças produtivas aparece aos indivíduos mediante a forma da propriedade privada, isto é, como forças produtivas da própria propriedade privada, e não mais como a soma das forças produtivas individuais articuladas socialmente pela divisão social do trabalho. As forças produtivas e de intercâmbio aparecem, portanto, pela primeira vez na história como indiferentes aos indivíduos "*na qualidade de indivíduos*" (IA, p. 72, destaque dos autores) e, nessa condição, efetuam a história mundial para além de qualquer controle consciente daqueles que a produzem de fato:

Na história que se deu até aqui é sem dúvida um fato empírico que os indivíduos singulares, com a expansão da atividade numa atividade histórico-mundial, tornaram-se cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho (cuja opressão eles também representavam como um ardil do assim chamado espírito universal etc.), um poder que se torna cada vez maior e que se revela, em última instância, como *mercado mundial*. (IA, p. 40, destaque dos autores)

O mercado mundial, ponto culminante da relação entre as forças produtivas, as formas de intercâmbio assentadas sobre a propriedade privada e a divisão social do trabalho, não é senão a soma das forças produtivas dos trabalhadores singulares, articuladas nas cadeias globais de produção e de comércio. Porém, a forma de exteriorização e de objetivação do trabalho que produz esta rede global – também denominada de "concorrência universal" (IA, p. 39) – é ela mesma alienada do controle consciente dos indivíduos que a produziram.

Contudo, isso não significa que a alienação, o trabalho estranhado, a propriedade privada e o mercado mundial não sejam superáveis por uma forma de organização livre e consciente do trabalho humano. Isso será defendido por Marx ao afirmar que somente o comunismo é capaz de resolver o problema da alienação engendrada pelo modo de produção capitalista. Uma anotação marginal de Marx ao texto de *A ideologia alemã* (IA, p. 38-39, anotação 'c', destaque dos autores) ajuda a compreender quais são essas condições reais: "Essa 'alienação' [Entfremdung], para usarmos um termo comprehensível aos filósofos, só pode ser superada, evidentemente, sob dois pressupostos práticos". Em primeiro lugar, o alto grau de desenvolvimento das forças produtivas gera uma "massa da humanidade como absolutamente 'sem propriedade' e, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riqueza e de cultura existente", isto é, uma miséria absoluta acompanhada de uma imensa riqueza, acumulação e cultura. Em segundo lugar, com o advento do mercado mundial e com "esse desenvolvimento universal das forças produtivas é posto um intercâmbio universal dos homens", generalizando ao nível planetário a existência destas massas desapropriadas e "tornando cada um deles dependente das revoluções do outro". Com o primeiro pressuposto, o corrosivo perigo da escassez e da carestia deixa de existir; com o segundo, uma eventual sublevação dos trabalhadores abandona o caráter local e doméstico para se tornar, enfim, universal.

Ou seja, o intercâmbio universal e o alto desenvolvimento das forças produtivas, ao gerarem o mercado mundial e “a massa dos homens, quer dizer, o proletariado” (IA, p. 45), engendram igualmente a possibilidade de uma organização conjunta e consciente dos trabalhadores:

A dependência *multifacetada*, essa forma natural da cooperação *histórico-mundial* dos indivíduos, é transformada, por obra dessa revolução comunista, no controle e domínio consciente desses poderes, que, criados pela atuação recíproca dos homens, a eles se impuseram como poderes completamente estranhos e os dominaram. (IA, p. 41, destaque dos autores)

Assim, com o advento de uma forma social despojada das cadeias da propriedade privada, “a autoatividade coincide com a vida material” e as formas servis do intercâmbio anterior se transformam “em intercâmbio entre os indivíduos como tais. Com a apropriação das forças produtivas totais pelos indivíduos unidos, acaba a propriedade privada” (IA, p. 74). Aquilo que parecia accidental, estranho, dominador e abstrato torna-se consciente, controlado, livre.

Entretanto, essa possibilidade, inscrita no desenvolvimento real da história, foi percebida pelos filósofos idealistas e especulativos como um “processo de autoalienação [*Selbstentfremdung*] ‘do homem’”, porque eles introduziram na consciência histórica de uma fase anterior as determinações sociais de uma fase posterior. Retomando os termos de Marx nos *Manuscritos*, “eles supuseram o que deveriam desenvolver”. Marx e Engels explicam, ao contrário, como “essa inversão, que desde o início abstrai das condições reais”, foi a condição de possibilidade da transformação da “história inteira num processo de desenvolvimento da consciência” (IA, p. 74). Contar a história materialista da alienação, para Marx e Engels, não é contar a história especulativa e ideológica de uma autoalienação da essência do ‘homem’ em geral, mas recompor, nos diferentes modos de produção e nas articulações entre forças produtivas e formas de intercâmbio, o processo de estranhamento do trabalho dos indivíduos reais mediante a propriedade privada, a divisão social do trabalho e o mercado mundial e, assim o fazendo, extrair teoricamente as possibilidades concretas de emancipação prática das massas proletárias e despossuídas.

#### 4. Recepções e críticas da antropologia e da alienação no jovem Marx

##### 4.1. A crítica de Gianotti à antropologia fundante do jovem Marx

A reconstrução dos diferentes momentos da teoria da alienação nos textos de Marx e de Engels até 1845-1846 nos possibilita, agora, tomar posição em relação a um debate já clássico nos estudos marxistas: o estatuto epistemológico dos textos de Marx escritos na primeira metade da década de 40. Em linhas gerais, duas posições contrárias circunscrevem os debates. A primeira delas pretende ressaltar a continuidade do desenvolvimento teórico entre textos como a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* ou os *Manuscritos econômico-filosóficos* e obras posteriores, em especial *O Capital*. Trata-se de demonstrar como a elaboração conceitual de temas clássicos do marxismo em sua versão tardia, tais como a crítica da propriedade privada, da sociabilidade fundada na mercadoria e na acumulação de capital já estavam presentes, em graus mais ou menos elaborados, desde os primeiros textos de Marx e de Engels que se ocupavam das questões materiais, econômicas e políticas da época.

Em sentido contrário, a interpretação de Louis Althusser consagrada em *Pour Marx* (publicado em 1965 e reunindo artigos datados dos primeiros anos da década de 60) e desenvolvida em *Lire le Capital* rendeu incontáveis polêmicas ao marxismo. Recuperando um conceito da epistemologia bachelardiana, Althusser e seus seguidores procuraram afirmar a existência de um corte ou de uma “ruptura epistemológica” entre os textos de juventude de Marx e aqueles a partir de *A ideologia alemã*, na qual o marxismo teria, finalmente, encontrado as suas bases científicas.

Na visão de Althusser, projetar nos textos de juventude categorias cuja coerência sistemática e consistência teórica se encontrariam apenas em obras tardias seria manter, dentro do marxismo, “tentações espontâneas ou refletidas do método analítico-teleológico que é sempre assombrado, em maior ou menor medida, pelos *princípios hegelianos*”; logo, deve-se “romper com os pressupostos desse método” (2015, p. 47). A científicidade do marxismo enquanto teoria materialista, histórica e dialética autossuficiente teria, portanto, uma data precisa de início, de modo que os textos do assim chamado “jovem Marx” deveriam ser rejeitados, pois suas bases teóricas seriam, no essencial, as mesmas da tradição filosófica do idealismo alemão, de Hegel a Feuerbach.

Não nos ocuparemos, neste artigo, das “peripécias do althusserianismo”<sup>10</sup>, mas de uma interpretação que, em constante diálogo com ele, fez época na história do marxismo no Brasil: o livro *As origens da dialética do trabalho*, de José Arthur Giannotti. A investigação de Giannotti se concentra nos fundamentos lógicos dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx e, para tanto, realiza uma reconstrução dos principais argumentos neles contidos com o intuito de apreender o que especifica, filosoficamente, uma dialética materialista. Ainda que sua perspectiva se distancie firmemente do anti-hegelianismo de Althusser, Giannotti aceita, mesmo assim, a tese althusseriana de um corte epistemológico entre os textos anteriores e posteriores de Marx, bem como a crítica aos humanismos teóricos e práticos.

Apoiado em uma interpretação de Feuerbach que corre paralela à leitura da letra dos *Manuscritos*, Giannotti defende que, assim como ele, Marx teria mantido “a categoria do homem como ser genérico na qualidade de universal concreto” (2010, p. III) e, por consequência, que as teorizações anteriores à *Ideologia alemã* e às *Teses sobre Feuerbach* seriam vítimas de uma antropologia fundante e essencialista cuja verdade seria “a mesma de um romance de Balzac” (2010, p. 192). Apenas uma sociedade comunista futura poderia recolocar, na história do gênero humano, uma “sociabilidade originária” e universal que foi progressivamente apagada pelo regime da propriedade privada, de sorte que o aspecto “moralista” ao qual Marx não escaparia consistiria em sua contraposição, ante o indivíduo egoísta da sociedade civil-burguesa, de um “ideal abstrato de homem” (2010, p. 57-58).

O que isso significa para a teoria da alienação? Que emancipar-se do trabalho estranhado não é senão retornar a essa forma originária de sociabilidade comum ao gênero humano. É nesse sentido que Giannotti afirmará que, no jovem Marx, a alienação “deveria corresponder à exteriorização do sujeito inicial, redundar numa cristalização das relações humanas, isto é, no reverso da humanidade originária, para em seguida recuperar a interioridade primitiva num nível superior de concreção.” (2010, p. 187). Assim, Marx seria marxiano ao determinar a alienação como decorrente da dinâmica própria à sociedade civil-burguesa, mas permaneceria feuerbachiano ao conceber a emancipação como ancorada a uma determinação humana “natural”, de modo a pensar que o indivíduo, na superação da sociedade civil-burguesa, poderia recuperar um estado originário e essencial de liberdade que lhe foi negado pela propriedade privada e pelo trabalho estranhado.<sup>11</sup>

A grande ruptura se daria, segundo Giannotti, ao se passar de uma dialética fundada na “relação sujeito-objeto” para aquela, exposta mais claramente em *O Capital* e cujas raízes estão nas *Teses sobre*

<sup>10</sup> Recuperando a expressão de Giannotti no prefácio à segunda edição de *Origens da dialética do trabalho*. Para uma exposição rigorosa e um balanço crítico do althusserianismo e de sua recepção em solo brasileiro, ver o ensaio de Décio Saes intitulado “O Impacto da Teoria Althusseriana da História na Vida Intelectual Brasileira”, publicado em Moraes, João Quartim de (org.), *História do Marxismo no Brasil*, vol. 3. *Teorias. Interpretações*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 13-150.

<sup>11</sup> Essa é a posição que Márcio Schäfer (2012, p. 74) atribui à concepção de Rousseau da liberdade (a liberdade “genuína” é possível somente em um “*status naturalis*”), em contraposição à concepção hegeliana retomada por Marx. Para os últimos, a liberdade seria dada somente através de uma “segunda natureza”, constituída a partir de determinações sociais e históricas que implicariam uma libertação das determinações heterônomas de uma “*erste Natur*”. Sobre a contraposição entre as concepções antropológicas de Rousseau e Marx, ver igualmente Mészáros (2016, p. 101),

*Feuerbach*, fundada na “objetividade-sujeito: a mercadoria” (2015, p. 204). A “dialética do ser genérico do homem” típica das obras de juventude, portanto, teria sido substituída pela “dialética de objetividades fantasmagóricas como o capital”; e os fatores mais determinantes nesta transformação teórica seriam o conceito de “modo de produção” e a ideia, exposta na sexta das *Teses*,<sup>12</sup> de que a essência humana é o conjunto de suas relações sociais:

Entendo que, se a essência do homem é o conjunto das relações sociais, esta se *iguala* a esse conjunto cujo padrão é um modo de produção determinado. Já que existem múltiplos modos de produção, a essência humana deixa de designar uma entidade qualquer para se converter numa família de modos de produção. Com isso vai por água abaixo a ideia duma antropologia fundante, inclusive a própria ideia de fundação. (2015, p. V)

Em outros termos, o conceito de modo de produção implica “a recusa intransigente de fundar a crítica histórico-econômica numa essência genérica do homem”, porquanto a multiplicidade de modos de produção, ainda que forme uma série contínua na história, é elaborada de forma que cada uma de suas configurações específicas receba um “estatuto ontológico diferente” (2015, p. 135-136). À abstração dos textos de juventude e de sua dialética da subjetividade concreta, Giannotti contrapõe, portanto, uma perspectiva da obra madura e científica de Marx fundada na análise dos diferentes modos de produção e, mais especificamente, da objetividade-sujeito que caracteriza o modo de produção capitalista.

#### **4.2. Contra a tese da ruptura e de um jovem Marx “abstrato”: A teoria da alienação em Marx de Mészáros**

Contra a tese de Gianotti, de que o jovem Marx ainda defenderia, em certa medida, uma antropologia essencialista ou abstrata, demasiado feuerbachiana, podemos destacar a posição de Mészáros, para o qual o caráter próprio da concepção marxiana de alienação consistiria em sua relação necessária com a “prática” e com o “indivíduo real” contra o “ser humano abstrato” (MÉSZÁROS, 2016, p. 198-199). Em *A teoria da alienação em Marx*, Mészáros defende não somente que (i) a noção de alienação não é abandonada nos escritos tardios de Marx, mas que (ii) o sentido próprio dado por Marx ao conceito de alienação, que ele retomará nos escritos posteriores, é alcançado por ele desde a *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel* (MÉSZÁROS, 2016, p. 198). Já na *Introdução* sobressairia o caráter específico do entendimento marxiano da alienação, oposto à concepção abstrata de Feuerbach, fundamentado na relação feita por Marx da alienação com a prática. Nos *Manuscritos*, no mesmo sentido, Marx buscaria apontar que “a linguagem do ‘estranhamento’ é mistificadora *sem* as referências necessárias à *prática social*.” (MÉSZÁROS, 2016, p. 199, destaque do autor).

Assim, Mészáros argumenta que, entre a *Introdução* e os *Manuscritos*, haveria o “exato oposto de uma *ruptura*: a mais notável *continuidade*” (2016, p. 200). Ademais, o mesmo se daria entre esses escritos e o restante da produção marxiana.

Mas o que dizer do conceito de alienação na obra marxiana que se seguiu aos *Manuscritos de 1844*? Por que Marx o “largou” [...]? A resposta simples é que ele *não* largou de forma alguma a palavra, muito menos o conceito. Na verdade, há *ampla* evidência para mostrar que Marx continuou usando a palavra “alienação” até o fim de sua vida. (MÉSZÁROS, 2016, p. 201, destaque do autor)

Para demonstrá-lo, Mészáros mobiliza textos que vão do *Manifesto* ao *Capital*, passando pelos *Grundrisse*, cuja passagem destacada serve a mostrar, segundo o autor, “não só como estão errados os que afirmam que a ‘alienação’ caiu fora das obras tardias de Marx, mas também que sua abordagem dos problemas discutidos é essencialmente a mesma dos *Manuscritos de 1844*.” (2016, p. 204). Isso não implica, para

<sup>12</sup> “Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso: 1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato - *isolado*. 2. por isso, a essência só pode ser apreendida como “gênero”, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de modo natural” (IA, p. 534).

Mészáros, negar que haja em Marx uma evolução. Trata-se tão somente de opor-se à tese de uma ruptura radical: “Rejeitar a dicotomia ‘jovem Marx *versus* Marx maduro’ não significa negar o desenvolvimento intelectual de Marx.<sup>13</sup> O que se recusa é a ideia dramatizada de uma reversão radical de sua posição em consequência dos *Manuscritos de 1844*.” (2016, p. 204). Com o desenvolvimento desses argumentos, a tese forte que Mészáros busca sustentar é a da centralidade do conceito de alienação para o conjunto da teoria de Marx:

[...] não só não é verdade que, quando começou a se interessar pelos problemas da economia política, Marx deu as costas para o conceito de alienação: exatamente o contrário disso é verdade. Com efeito, assim que percebeu que a alienação econômica era o elo comum de todas as formas de alienação e desumanização, tornou-se impossível para ele *não* adotar o conceito de alienação – esse denominador comum estrutural – como centro de referência de toda a sua concepção. (2016, p. 217, destaque do autor)

Desse modo, a posição de Mészáros nos ajuda a reforçar os fundamentos históricos, sociais e econômicos da concepção da alienação em Marx. Se o ser humano “não é um ser abstrato, acocorado fora do mundo”, a alienação, bem como a emancipação, se dão no terreno da história e de suas lutas. Concomitantemente, sua concepção de ser humano se daria a partir da recusa à ideia de uma essência a-histórica que exigiria um retorno a uma natureza humana originária ou a uma “natureza humana já pronta” (2016, p. 100). Para Mészáros, Marx defenderia desde a juventude a tese de que não haveria determinação possível fora da relação de mediação proporcionada pela atividade produtiva entre ser humano e natureza (2016, p. 99 e segs.), atividade que é necessariamente circunscrita a um determinado tempo histórico.

## Conclusão

Na tarefa de demonstração de nossa tese central - de que a concepção antropológica e da alienação em Marx, já em seus escritos de juventude, supera o caráter abstrato que lhe era dado por Feuerbach -, buscamos, primeiramente, reconstruir a argumentação encontrada nos textos do próprio autor, iniciando pelos textos publicados nos *Anais franco-alemães*. Nesses, mostrou-se no que consiste o aspecto inédito dado por Marx à alienação. Na alienação religiosa tematizada por Feuerbach, o ser humano é cindido dele mesmo na representação de Deus. Em uma inversão da relação criador-criatura, o primeiro se encontra sob o domínio do último, percebendo-se como seu simulacro ou como feito “à imagem e semelhança” daquilo que ele próprio produziu. Em Marx, a alienação é transposta do terreno religioso ao econômico-político, de modo que a emancipação do Estado em relação à religião, assumindo um caráter secular ou moderno, não culminaria, ao contrário da expectativa dos jovens hegelianos, em uma verdadeira emancipação, posto que deixaria intacta a fonte levando à cisão do indivíduo consigo mesmo. Ainda que na esfera política ele possa gozar de uma vida “celestial”, como “ente comunitário”, na esfera da sociedade civil-burguesa ele “atua como pessoa particular [Privatmensch], encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele.” (QJ, p. 40). É nesse sentido que Marx caracteriza a situação em que o indivíduo se encontra na esfera da sociedade civil-burguesa como “alienante”: ali ele é um ente estranho e distinto do seu ser político ou universal, corrompido pela organização social, perdido para si mesmo e sujeito à dominação por relações e elementos desumanos (QJ, p. 45).

Na *Questão Judaica*, essas “relações e elementos desumanos” que dominam o indivíduo como membro da sociedade civil-burguesa são identificados ao “dinheiro”, no qual a representação de Deus se seculariza transfigurando-se em “deus da necessidade prática e do interesse próprio” (p. 58, destaque do autor). O desenvolvimento posterior expresso por Engels, no *Esboço*, e por Marx, nos *Manuscritos* - ambos apoiados na dialética hegeliana e em Feuerbach, mas indo além deles - aprofundará esta crítica ao dar consistência teórica a conceitos como “propriedade privada”, “trabalho” e, como pretendemos ter mostrado ao longo

<sup>13</sup>Em seu texto, Mészáros não menciona Althusser, mas aponta explicitamente a Daniel Bell e R. C. Tucker como defensores da tese de uma ruptura entre “jovem” e “velho” Marx.

do artigo, a própria “alienação”, que passa a ser explicada em termos de alienação de si mesmo, dos outros seres humanos, do produto do trabalho e da própria natureza. Deste modo, Marx e Engels não apenas mostram a falsidade das categorias abstratas e do método da economia política, mas, assim o fazendo, apontam para as contradições mais gritantes da sociedade civil-burguesa, especialmente evidentes na exploração e na alienação das massas proletárias. Por fim, em *A ideologia alemã*, ao consolidarem as bases de uma nova concepção materialista de história e de natureza e ao criarem categorias centrais como “modo de produção” e “ideologia”, Marx e Engels esclarecem as formas reais pelas quais essa alienação do trabalho, já delimitada nos textos anteriores pela análise crítica das categorias da economia política burguesa, se articula com fenômenos sociais e históricos concretos: a divisão do trabalho, o mercado, o Estado e a indústria. A descrição da transformação conceitual da alienação, da esfera religiosa dos jovens hegelianos à “base terrena” de Marx e de Engels, elucida, portanto, a gênese e a evolução do materialismo histórico.

Assim, ainda que se perceba haver, como o reconhece Mészáros, um aprofundamento semântico dos conceitos e da maneira como Marx os concatena ao longo de seus escritos de juventude, isto não implica uma ruptura ou a emergência, a partir de uma determinada fase no pensamento de Marx, de uma concepção totalmente nova de alienação, nem mesmo seu abandono, o que nos permite refutar a tese do corte epistemológico tal como defendida por Althusser - e, em certa medida, reformulada por Gianotti.

Ademais, contra a posição de Gianotti, que percebe no jovem Marx até os *Manuscritos* uma concepção de alienação pressupondo um entendimento abstrato de ser humano, apoiado em uma noção de identidade essencialista ou fundante, é possível, a partir da nossa abordagem dos textos, constatar que, ao declarar, desde os *Anais*, que “o ser humano não é um ser abstrato”, e sim “o mundo do ser humano, o Estado, a sociedade”, Marx liberta-se, já aqui, de uma compreensão antropológica a-histórica e a-social feuerbachiana. A ideia de que não é possível pensar o ser humano “fora do mundo”, ou fora do “mundo das necessidades” e das “relações de trabalho”, continua a ser aperfeiçoada por Marx até os *Manuscritos* e recebe sua formulação mais rigorosa em *A ideologia alemã*, onde o aspecto contemplativo da antropologia sensível de Feuerbach é combatido em prol de uma perspectiva materialista ativa (ou prática) e histórica. Com isso, Marx defende uma concepção de alienação - e de ser humano que lhe é pressuposta - que só pode ser pensada enquanto ancorada a formas sociais e modos de produção específicos.

## SIGLAS

WC - *Das Wesen des Christentums*

EC - *A essência do cristianismo*

QJ - *Sobre a questão judaica*

ICFDH - *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*

EPCEP - *Esboço para uma crítica da economia política*

MEF - *Manuscritos econômico-filosóficos*

IA - *A ideologia alemã*

### Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- ENGELS, Friedrich. *Esboço para uma crítica da economia política e outros textos de juventude*. São Paulo: Boitempo, 2021. [EPCEP]
- FEUERBACH, Ludwig. *Das Wesen des Christentums*. In: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 5. Berlin: Akademie Verlag, 2006. [WC]
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do Cristianismo*. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. [EC]
- GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da dialética do trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein, 2010.
- HEINRICH, Michael. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra, volume 1: 1818-1841*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010. [QJ]
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010. [MEF]
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução*. São Paulo: Boitempo, 2013. [ICFDH]
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007. [IA]
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- MORAES, João Quartim de (org.). *História do marxismo no Brasil, v. 3. Teorias. Interpretações*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- SCHÄFER, Márcio. *O conceito de trabalho na filosofia de Hegel e alguns aspectos de sua recepção em Marx*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), PUCRS, 2012.