



## Os 180 anos dos *Manuscritos de 1844* de Marx: Materialismo, subjetividade e o debate com Hegel\*

### 180 Years of Marx's 1844 Manuscripts: Materialism, subjectivity and the debate with Hegel

Maurício Vieira Martins\*\*

**Resumo:** Em 2024, comemoram-se os 180 anos da redação dos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844 de Marx. Diferentemente da escola althusseriana, a hipótese do presente artigo é que os Manuscritos - mesmo com seus limites - apresentam vetores que elucidam certos traços filosóficos do pensamento de Marx. Com este intuito, foram destacados três aspectos do texto: a tomada de posição materialista por parte de Marx (que envolve uma crítica de fundo ao pensamento religioso); no âmbito desta posição, a emergência de uma subjetividade propriamente humana (que supera progressivamente sua determinação natural). E o debate com a filosofia de Hegel, debate necessário tendo em vista o surgimento de uma bibliografia contemporânea que parece não ter compreendido adequadamente a distância entre os dois pensadores. O artigo se encerra localizando em *O capital* algumas marcas (por certo complexificadas) da investigação realizada nos Manuscritos de 1844.

**Palavras-chave:** Marx; Manuscritos econômico-filosóficos de 1844; materialismo; subjetividade; Hegel.

**Abstract:** This article revisits Marx's Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, marking its 180 years. Contrary to Althusserian interpretations, the article argues that the Manuscripts - despite their limitations - present valuable insights that clarify certain philosophical traits of Marx's thought. With this aim, three key themes have been explored: Marx's adoption of a materialist position (which involves a fundamental critique of religious thought); within this position, the emergence of a subjectivity that is uniquely human (which progressively surpasses its natural determination); and the debate with Hegel's philosophy, arguing that a renewed debate is crucial in light of contemporary interpretations that seem not to have sufficiently understood the distance between the two thinkers. The article concludes by locating in Marx's *Capital* echoes (certainly complexified) of the investigation presented in the Manuscripts of 1844.

**Keywords:** Economic and philosophic manuscripts of 1844; Marx; materialism; subjectivity; Hegel.

Em 1806, Ludwig van Beethoven concluiu a composição dos três quartetos de cordas do opus 59 de sua obra, que ficaram conhecidos como os quartetos Razumovsky. Seus estudiosos relatam que os músicos profissionais encarregados da primeira execução destas peças tiveram grande dificuldade na apreensão de sua

\* Este artigo absorve e atualiza a reflexão desenvolvida pelo autor no capítulo 6 de seu livro *Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência* (MARTINS, 2017). Contudo, a seção inicial, a final, bem como a dedicada a Hegel do presente artigo são inteiramente novas. As demais passaram por um processo de atualização e revisão.

\*\* Doutor em Filosofia. Professor aposentado do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense. Membro em atividade do Niep-Marx/UFF.

sonoridade: conversando entre si, supunham inicialmente que, ao invés de tratar-se da realização da encomenda comissionada pelo conde Andreas Razumovsky ao compositor, estavam apenas diante de um jogo musical aleatório feito por ele (o que aliás provocou uma das conhecidas explosões de raiva de Beethoven)<sup>1</sup>. Contudo, no nosso século XXI, os quartetos Razumovski ocupam um lugar privilegiado entre os píncaros da produção musical do Ocidente: marcam uma revolução sobre a estrutura clássica dos quartetos de cordas, elaborada por músicos da estatura de Haydn e Mozart<sup>2</sup>.

Pouco menos de 40 anos depois do episódio envolvendo Beethoven e a execução de seus quartetos, Marx redigiu o texto que veio a ser conhecido como os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* (doravante referido apenas como *Manuscritos de 44*). Aqui, pouco importa saber se Marx tinha ou não conhecimento do referido episódio: interessa é frisar que nos *Manuscritos de 44* encontram-se vários elementos para o que se costuma hoje nomear como uma teoria da subjetividade. Com efeito, é ali que podemos ler que “A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui.” Razão pela qual, prossegue o texto, “para o ouvido não musical a mais bela música não tem nenhum sentido” (MARX, 2004, p. 110). As considerações de Marx procuram colocar em evidência que, uma vez constituído, o aparato sensorial humano (“ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar”, nos termos do texto [MARX, 2004, p. 108]) intervém ininterruptamente sobre a realidade. Contra os que enxergavam neste aparato apenas um legado da natureza (sem dúvida sua base incontornável), Marx evidencia o sentido *ativo* que está nele presente, decerto em profunda interação com um mundo objetivo progressivamente alterado. Destarte, se levarmos em conta que por volta de 1806 a surdez de Beethoven já avançava e motivava grande angústia no compositor, precisaremos concordar com Marx que, mais do que fazer apenas uma reprodução do mundo circundante, nossos sentidos dispõem também de uma atividade própria, remanejam material adquirido previamente na história dos sujeitos: não apenas reproduzem a realidade, mas criam sobre ela.

---

<sup>1</sup> O relato mais minudente deste episódio pode ser encontrado em: GREENBERG, Robert. *Music History Monday*. M<sup>l</sup>ord Falstaff. 2020. Disponível em: <<https://robertgreenbergmusic.com/music-history-monday-mlord-falstaff/>>.

<sup>2</sup> Vale dizer que a execução dos quartetos de cordas mais tardios de Beethoven, compostos em 1825 e 1826 (também conhecidos como os quartetos Galitzin), é ainda mais complexa, demandando grande concentração de seus músicos e ouvintes. Neles, o compositor prossegue em sua exploração dos confins de uma subjetividade musical.

Por uma dessas injunções curiosas que por vezes ocorrem na história do pensamento, esse texto em que Marx desenvolve uma concepção da subjetividade humana é também onde ele afirma o *primado da objetividade* – que não deve ser confundido como um objetivismo, conforme veremos adiante –, entendido como o primado das condições objetivas, que antecedem e moldam nossa entrada nas relações mundanas. Cabe então investigar mais de perto o denso entrelaçado entre categorias objetivas e subjetivas que os *Manuscritos de 1844* apresentam. No nosso 2024, completados 180 anos da escrita do texto, vale revisitá-lo, num esforço de evidenciar suas aquisições mas, adiantemos desde já, também os seus limites.

Quem conhece o debate marxista sabe que esta retomada dos *Manuscritos de 44* não é uma tarefa fácil: desde sua publicação tardia – ocorrida apenas em 1932, anos após a morte de Marx – o texto provocou os mais ásperos debates entre seus leitores. De início, eles foram saudados como uma reflexão que mostrava um Marx bem diferente daquele já conhecido, pois mais preocupado com questões fortemente filosóficas e humanistas. Pensemos em Herbert Marcuse, que já num ensaio da década de 1930 elogiou o texto de modo superlativo, por conseguido colocar “toda a teoria do ‘socialismo científico’ numa nova base” (MARCUSE, 1972, p. 3).

Mas ao longo do século XX esta avaliação positiva foi se transformando, sendo o exemplo mais famoso desta mudança o juízo emitido por L. Althusser e pelos intelectuais reunidos ao seu redor. Para eles, os *Manuscritos de 44* padeciam de males irremediáveis: texto pré-científico, comprometido com um humanismo burguês, a ser definitivamente superado na maturidade de Marx (ALTHUSSER, 2005, pp. 220-41). Entretanto, note-se que o próprio Althusser, a rigor, nem sempre observou suas teses referentes à periodização da história da ciência quando analisou a obra de outros autores. Apenas como exemplo, o filósofo francês valorizava positivamente o pensamento de Espinosa – que viveu no século XVII –, o que em termos estritos contradizia as afirmações dos textos althusserianos referentes à instauração de uma racionalidade propriamente científica apenas em meados do século XIX (sendo a produção anterior condenada em bloco como pré-científica e ideológica). Restaria indagar-nos por que razão Althusser não lançou mão desta concepção mais *matizada* do pensamento – a que nos parece mais interessante – ao analisar os textos do jovem Marx.

No presente artigo, a opção adotada foi a de pesquisar a vertente mais produtiva dos *Manuscritos de 44*. Seus limites serão devidamente mencionados, mas

a hipótese adotada foi a de que o texto apresenta um *excesso de significação*, propriedade de uma obra densa, que apresenta uma estratificação categorial em seu interior, sendo possível uma apropriação e um trabalho sobre algumas de suas categorias, mesmo não endossando sua totalidade. A ênfase aqui recairá em três tópicos distintos, mas a nosso ver interligados: a *tomada de posição materialista* por parte de Marx (que envolve uma crítica explícita ao pensamento religioso); no âmbito desta tomada, a *constituição de uma subjetividade* propriamente humana (que supera progressivamente sua determinação natural) e, finalmente, *o debate com aspectos da filosofia de Hegel*, tendo em vista tanto a posição materialista como a formação da subjetividade.

Ao final do artigo, serão apresentadas algumas marcas dos *Manuscritos de 1844* nos textos da maturidade de Marx. O intuito será demonstrar que a reflexão de sua juventude – embora não só enriquecida como alterada ao longo da vida do autor – conseguiu deixar traços visíveis também na economia política marxiana.

### A crítica ao pensamento religioso

Tendo em vista estes objetivos, iniciemos abordando brevemente um texto anterior aos *Manuscritos de 44*, a “Introdução” à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843. Nela, Marx escreve que “a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica” (MARX, 1977, p. 1). Afirmção forte, que deve ser assumida em toda sua extensão: o pensamento religioso é o principal obstáculo a uma tomada de posição materialista, tendo em vista sua afirmação da existência de um Deus, que criou o homem à sua imagem e semelhança, com as várias consequências teóricas e práticas que um pressuposto desta ordem acarreta.

O texto prossegue registrando os avanços então obtidos pela crítica da religião (que havia encontrado na Alemanha da época um representante de destaque em L. Feuerbach):

O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o *reflexo de si mesmo*” já não estará inclinado a encontrar somente a *aparência* de si mesmo, o não-homem, onde procura e deve procurar a sua verdadeira realidade. (MARX, 1977, p. 1)

Seguindo rota oposta a do senso comum, Marx sustenta que o super-homem afirmado pela religião é na verdade o reflexo ampliado de características humanas. Tal é o procedimento antropomórfico recorrente no pensamento religioso, que atribui uma

forma humana reconhecível àquilo que na verdade desconhece e provoca temor na vida cotidiana. O resultado final desta projeção antropomórfica será a afirmação de um Deus que habita nos céus, e que passa a governar imaginariamente a vida humana. O texto marxiano de 1843 impressionou seus leitores ao formular a religião como “o ópio do povo”, imagem sem dúvida forte, apontando para o anestesiamento provocado por ela diante de uma realidade hostil e difícil de ser suportada<sup>3</sup>. Menos comentada, porém, é a referência do texto ao “espírito da situação sem espírito” (MARX, 1977, p. 2) [*der Geist geistloser Zustände*], metáfora particularmente nítida ao designar a contradição complementar existente entre o mundo real e uma religião agora esvaziada de sentido.

Marx lembra também que o homem<sup>4</sup> não é um ser abstrato, na verdade ele é “o mundo dos homens”. Tal qualificação é decisiva: ela indica o distanciamento de uma concepção atemporal de essência humana, direcionando a análise para as características do mundo terreno responsáveis pelas projeções antropomórficas cotidianas. A “crítica do céu” deve se transformar em “crítica da terra” (MARX, 1977, p. 2), crítica do direito e da política; será preciso então ultrapassar o recinto do discurso religioso para buscar o solo mundano onde ele lança raízes. Não por acaso, a sequência da “Introdução” passa a fazer uma análise – ainda que com os limites conceituais deste texto da juventude de Marx – das diferentes classes e frações de classe existentes na Alemanha naquele momento.

Já estas breves indicações evidenciam que a investigação de Marx, mesmo em 1843, apesar de iniciar-se invocando algumas aquisições da crítica religiosa feuerbachiana, finda por apontar para um rumo algo distinto daquele trilhado por Feuerbach (pensador que lhe permitiu, num momento inicial de sua formação, formular

---

<sup>3</sup> Mas Marx certamente não foi o primeiro a associar a religião a um anestésico opiáceo. Dentre os pesquisadores que rastrearam os antecedentes desta associação, Michael Löwy aponta para os textos de, pelo menos, Heinrich Heine, Moses Hess e Ludwig Feuerbach (LÖWY, 2007, pp. 299-300).

<sup>4</sup> Acompanhando a terminologia marxiana de 1843-1844, a expressão *o homem* é usada aqui sem uma qualificação mais explícita. Já em *A ideologia alemã*, no âmbito da polêmica com Feuerbach, podemos ler: “ele [Feuerbach] diz ‘o homem’ em vez de os ‘homens históricos reais’” (MARX; ENGELS, 2007, p. 30). Trata-se de um claro esforço para melhor circunscrever uma singularidade histórica: a generalidade ‘o homem’ foi questionada, rumo às suas determinações temporais e sociais. Por outro lado, é uma conquista inegável do movimento feminista reivindicar, com toda a justiça, uma maior precisão dessa designação, convocando-nos a invocar homens e *mulheres* históricos e reais (bem como aqueles que não se reconhecem numa sexualidade binária). Se neste artigo a terminologia de Marx foi mantida, tal ocorreu pela razão evidente de que não nos cabia modificar a escrita de um texto produzido num outro momento histórico. Dito isso, talvez não seja excessivo lembrar que Eleanor Marx, filha de Marx, foi uma das muitas intelectuais e ativistas que aliaram produtivamente marxismo e feminismo (ao invés de vê-los como conflitantes).

uma primeira crítica a Hegel). Sintetizando um longo trajeto, é correto afirmar que, embora mantendo o núcleo mais produtivo da categoria feuerbachiana do estranhamento religioso – duplicação do homem numa projeção antropomórfica, Deus, que passa a dominá-lo –, Marx progressivamente se afasta do naturalismo de Feuerbach, que concebe o homem demasiadamente imerso em sua fundação natural. É o que nos dirá, em 1845, a I Tese *ad Feuerbach*: “o principal defeito de todo o materialismo é que “o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente”<sup>5</sup>. Em outras palavras, Marx nos convida a captar a dimensão ativa e subjetiva que existe no objeto, por mais que isso contrarie a imagem vulgarizada que posteriormente se formou de seu pensamento.

Nos *Manuscritos de 44*, a necessidade da crítica religiosa é retomada. Momento relevante da argumentação é quando o texto se indaga pelas razões da prolongada permanência das representações religiosas em boa parte da população. Sua resposta aponta para a alienação mundana em que ela está mergulhada: “Um homem que vive dos favores de outro se considera como um ser dependente” (MARX, 2004, p. 113). O pano de fundo onde o discurso religioso exerce seu apelo encontra-se entrelaçado com as relações de trabalho do cotidiano, marcadas pelo estranhamento e pela hostilidade. Dito de outro modo: o estranhamento religioso encontra raízes no estranhamento vigente na própria sociedade civil.

A criação é, portanto, uma representação [*Vorstellung*] muito difícil de ser eliminada da consciência do povo. O ser-por-si-mesmo [*Durchsichselbstsein*] da natureza e do homem é inconcebível para ele porque contradiz todas as palpabilidades da vida prática. (MARX, 2004, p. 113)

As palpabilidades da vida prática, longe de oferecerem uma experiência de autonomia para homens e mulheres, são o retrato vivo de uma heteronomia: perda do sentido de autoria da própria vida, que surge como um joguete movido por forças impessoais. Nesta última citação, Marx defende o ser-por-si-mesmo da natureza e do homem; uma concepção não intuitiva da realidade, que a enxerga em sua imanência própria. Este ser-por-si-mesmo envolve uma ruptura com a doutrina da criação

---

<sup>5</sup> As *Teses ad Feuerbach* marcam uma mudança na postura de Marx diante de Feuerbach, autor explicitamente criticado nelas. Pois antes disso, em sua maior parte, as referências ao autor de *A essência do cristianismo* eram elogiosas. Contudo, a pesquisa textual nos escritos marxianos mesmo de 1843 e 1844 já evidencia núcleos temáticos no mínimo ausentes em Feuerbach. (MARX; ENGELS, 2007, p. 533)

religiosa, que mesmo um pensador da estatura de Hegel – como veremos mais adiante – abraçava sem hesitação. Para se contrapor a esta doutrina criacionista, o passo seguinte do texto invoca uma categoria oriunda das ciências da vida da época, que é hoje manifestamente equivocada, a *generatio aequivoca*: “A generatio aequivoca [geração espontânea] é a única refutação prática da teoria da criação.” (MARX, 2004, p. 113)

Conforme é sabido, a geração espontânea supunha ser possível o surgimento de seres orgânicos a partir de inorgânicos. Foram apenas os experimentos de Louis Pasteur, num momento mais avançado do século XIX, que conseguiram infirmar a aceitação desta hipótese. Para quem se indaga sobre o motivo da invocação, por parte de Marx, de uma categoria da biologia, há que se ter em conta que, mesmo com seus equívocos, a geração espontânea era uma resposta disponível na época para aqueles que se opunham ao criacionismo religioso. Na década de 1840, embora alguns precursores proeminentes – como Lamarck e Geoffroy Saint Hilaire – já houvessem fornecido indicações preciosas, ainda não estava disponível a teoria da evolução das espécies publicada por Darwin em 1859 (e recepcionada positivamente, de um modo geral, por Marx<sup>6</sup>). Esta lacuna do conhecimento da década de 1840 gerava uma situação difícil para todos aqueles que detectavam os flagrantes equívocos da doutrina criacionista: a dificuldade em apresentar uma teoria afirmativa, que contrastasse os postulados religiosos do criacionismo. Sintomaticamente, em seus *Manuscritos de 44*, embora invoque a geração espontânea para contrapor-se à teologia, Marx na sequência do texto se interdita o prosseguimento de uma pesquisa sobre a origem do homem, afirmando que a própria pergunta é “um produto da abstração” (MARX, 2004, p. 114). Foi apenas em 1859, com a publicação darwiniana de *A origem das espécies* – e, mais ainda, em 1871, com *A descendência do homem* – que o milenar criacionismo teve sua ontologia religiosa consistentemente demolida em bases científicas.

Feito este percurso, seria possível concluir que hoje, no nosso século XXI, falar na imanência da espécie humana ao cosmos seria apenas uma trivial obviedade para os pesquisadores e pesquisadoras com uma formação materialista? A resposta é negativa, e os exemplos são vários. Dentre os mais famosos, podemos citar o teólogo Roland Boer, vencedor do Deutscher Prize de 2014 (considerado o mais importante

---

<sup>6</sup> Abordei o tema da recepção de Marx da teoria darwiniana – seu elogio a ela, mas também suas restrições – em meu livro *Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência* (MARTINS, 2017, pp. 243-58).

prêmio na área teoria marxista), que em seus livros busca aproximar o marxismo da teologia (BOER, 2013). Mereceria um comentário à parte o fato do júri do Deutscher Prize optar por premiar, dentre a volumosa bibliografia marxista produzida internacionalmente a cada ano, precisamente a obra de um teólogo. Já na América Latina, temos nomes como o de Enrique Dussel, uma das referências da Teologia da Libertação (DUSSEL, 1999), e filósofo com várias obras publicadas também sobre Marx. Entretanto, apenas estas considerações iniciais do presente artigo já evidenciam que tal aproximação do marxismo com a teologia é francamente equivocada: ela não encontra amparo nos textos do próprio Marx. Ultrapassando o contexto histórico alemão em que foi produzida, a crítica marxiana à religião tem uma espessura filosófica incontornável: há questões ontológicas de fundo na afirmação marxiana da antedecência do ser material sobre as categorias ideais. É uma incompreensão do seu pensamento promover um amálgama entre filosofia e teologia que os textos de Marx explicitamente recusam.

#### A tomada de posição materialista

Estabelecida a distância de Marx em face da concepção religiosa, cabe abordar de modo mais explícito no que consiste sua posição materialista. Como já mencionado anteriormente, os *Manuscritos de 44* – texto que desenvolve elementos fecundos para uma antropologia e para uma teoria da subjetividade – é também onde se afirma o primado da objetividade, conjunto de circunstâncias que nos antecedem e que determinam um espaço para a ação subjetiva. Este ponto historicamente deu margem a vários mal entendidos. De imediato, cabe esclarecer que tal primado em nada se assemelha a objetivismo, no pior sentido da categoria, aquele esvazia as capacidades humanas, transformando os sujeitos em receptáculos passivos de determinações oriundas de uma exterioridade monolítica. Nada mais distante do intento de Marx. Na verdade, a antropologia marxiana – sua concepção peculiar do humano – inscreve-se numa perspectiva mais geral que merece ser aqui previamente explicitada: o aprofundamento do estudo dos *Manuscritos* evidencia que é mesmo uma ontologia que está sendo ali afirmada. Em vários momentos do texto, o leitor se depara com proposições formuladas num nível alto de abstração e generalidade, proposições que têm a pretensão de referir-se não apenas ao ente humano, mas ao ser em geral<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> O leitor observará que estamos nos referindo aos conceitos de *ser* e *ente* como denominações alternativas, a serem especificadas de acordo com o contexto em que são utilizadas. No século XX, é

Não sendo nosso intento enveredar pela ontologia marxiana – tarefa que demandaria um inteiro livro – forneceremos sobre ela algumas indicações que balizam um campo de debate. Foi György Lukács quem apontou para uma passagem de fundamental importância a este respeito, aquela em que Marx afirma que “um ser não-objetivo é um *não-ser*” (LUKÁCS, 2012, p. 303). Antes de examinarmos a passagem no interior do próprio texto marxiano, sublinhemos que ela é desconcertante quando se tem em conta que boa parte da tradição filosófica anterior operava no sentido oposto de desvencilhar o ser do domínio da objetividade. Para tal tradição não seria o mundo objetivo, sensorial, o local mais apropriado para se perquirir as características do ser: aparência fugaz, domínio do mutável e do contingente, a sensorialidade deveria ser ultrapassada pela interpretação filosófica. Só através de uma elaboração que intencionalmente se punha como finalidade superar aquilo que o mundo objetivo nos apresenta é que seria possível ascender à região mais elevada do ser; eis a tarefa primordial da metafísica, essa modalidade de especulação que em sua própria etimologia traz as marcas de uma preocupação em ultrapassar a *physis*.

Entretanto, nos diz Marx, “Um ser não-objetivo é um não-ser”<sup>8</sup> (MARX, 2004, p. 127), enunciado que afirma com decisão a firme tessitura em que todos os entes estão intimamente entrelaçados. Os exemplos desta tessitura são os mais abrangentes, como se pode ver a seguir: “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 *externação* da força evocadora de vida do sol, da força essencial *objetiva* do sol.” (MARX, 2004, p. 127)

Sol e planta, homem e natureza; os seres estão imersos numa tessitura movente. Contra aqueles que enxergam na realidade apenas uma pulverização, uma fragmentação aleatória, Marx aponta para as relações fundantes em que os múltiplos seres estão postos. Daí a ênfase que o texto atribui a ter objetos fora de si mesmo e ser “objeto para um terceiro” como condições basilares para a emergência de qualquer ser. É uma trama de relações ontológicas que vai se tornando visível para quem se dispõe a investigar as conexões de alteridade nas quais se entrelaça um ente. Este é o pano de fundo em que

---

bem conhecida a crítica de M. Heidegger à equiparação dos dois conceitos, que segundo ele caracterizaria um *esquecimento do ser*. Por sua vez, G. Lukács polemiza explicitamente com o que pareceu-lhe ser uma partição categorial excludente entre *ser* e *ente* feita por Heidegger: o filósofo húngaro sustenta que há trânsito, interpenetração, entre os entes e o ser mais geral que os constitui (LUKÁCS, 2012, pp. 82-100).

<sup>8</sup> “Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen” (MARX, 1968, p. 578).

se desenha a crítica àqueles que acreditam ser possível a vigência de um ser não objetivo:

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser natural, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não-objetivo é um não-ser. [...] Mas um ser não objetivo é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. (MARX, 2004, pp. 127-8)

Quando se desconhece tais considerações, quando implicitamente se acredita, por exemplo, que os sucessivos processos de abstração levados a cabo pelo pensamento podem engendrar entes reais, incorre-se numa metafísica que confunde a atividade do pensamento com a gênese do mundo real. Como se pode observar na última passagem citada, neste momento de sua obra Marx alimenta uma desconfiança em relação aos seres não-sensíveis, nomeando-os em contexto algo pejorativo como *ser da abstração*. Isso faz pensar que estamos diante de uma ontologia que associa o domínio da objetividade ao da sensorialidade<sup>9</sup>; um ser objetivo é também um ser sensorial, que manifesta sua presença no mundo real.

Poderíamos acusar esta concepção de estar ainda sob a influência de Feuerbach, tendo em vista que ela acaba por tacitamente equiparar os seres não-sensíveis ao *status* de não-seres. Mais do que isso: poderíamos também legitimamente lembrar que o próprio Marx, anos mais tarde, vai empreender uma construção teórica que torna visível um ente que não tem características sensoriais, o mais-valor, que só pode ser determinado mediante um procedimento teórico que, com o auxílio de abstrações, compara grandezas heterogêneas. Quando tais questões são levantadas, torna-se transparente que existiram aquisições categoriais obtidas por Marx apenas num momento mais avançado de seu trajeto, particularmente a partir das décadas de 1850 e 1860.

Contudo, neste momento da presente exposição, talvez seja mais produtivo examinar o conteúdo polêmico existente na formulação de 1844. É um certo conceito de *essência* [*wesen*<sup>10</sup>] que Marx está interessado em questionar. Pois aquela ontologia

<sup>9</sup> A partir da palavra *sinn* (sentido), Marx compõe vários derivados, como *Sinnlichkeit* (“sensorialidade”), ou ainda “*sinnliche, konkrete Tätigkeit*” (“atividade sensorial e concreta”). Aqui, a opção foi traduzir *Sinnlichkeit* preferencialmente por “sensorialidade”. Alternativamente, seria possível optar por “sensibilidade”, ou “sensualidade”, palavras que carregam na língua portuguesa, contudo, ressonâncias algo distintas do debate em tela. Em tempo: as notas 11, 14, 15, 18 e 31 deste artigo também explicitam algumas opções de tradução aqui adotadas.

<sup>10</sup> A depender do contexto filosófico, a palavra alemã *wesen* admite a tradução por *essência*, mas

que define o ente a partir de sua essência (entendida como coisa sua, determinação inalienável, que preexiste à existência) acaba supondo que ele prescinde de relações objetivas sensíveis, sustenta-se a si mesmo em sua essência, donde as características de perenidade e atemporalidade que lhe eram associadas. E não é apenas o platonismo o destinatário desta crítica; mesmo na Alemanha no século XIX era possível identificar elaborações teóricas de maior ou menor sofisticação que afirmavam um ser que habita apenas no “céu brumoso da fantasia filosófica”<sup>11</sup>, desde o Único de Max Stirner, chegando até ao Eu autônomo. Temos então aqui uma primeira indicação de que, já na ontologia marxiana, encontram-se prefigurados os traços que repercutirão no entendimento do sujeito humano; a ênfase em seu caráter relacional desde a sua gênese, a recusa, portanto, em pensá-lo como realidade autocontida.

Esta crítica a um determinado conceito de *essência* nos obriga a fazer um esclarecimento terminológico, tendo em vista que os *Manuscritos de 44* utilizam largamente tal categoria: o texto faz alusão às “forças essenciais humanas”, à “essência humana”, à “essência humana efetiva” etc. Se, por um lado, este uso cria problemas para a afirmação de que ali se veicula uma crítica a uma concepção essencialista do ser, por outro lado, é preciso ter em vista que é sempre melhor determinar o sentido de uma categoria no interior da argumentação em que ela se insere (ao invés de adotar aprioristicamente seu sentido clássico). A este respeito, vale citar a oportuna observação de István Mészáros: “Marx rejeitou categoricamente a ideia de uma ‘essência humana’. Mas manteve o termo, transformando seu sentido original tornando-o irreconhecível” (MÉSZÁROS, 1986, pp. 13-4).

Isso significa que em Marx a categoria *essência* (que de fato comparece inúmeras vezes nos *Manuscritos*) tem um sentido bem distinto daquele formulado pela filosofia clássica. Pois o que dizer de uma essência que se transforma, ou, em alguns casos, *se constitui* ao longo da história? O que dizer de uma essência que depende estruturalmente das relações objetivas em que está posta (o que implica que uma modificação de tais relações acarreta uma modificação da própria essência)? O que dizer de uma essência que tem sua “natureza fora de si”? E estas são algumas das características do ser (ou da essência, como visto anteriormente) que os *Manuscritos* nos apresentam. Não se tratando pois de uma realidade autocontida, o ser se objetiva, se exterioriza nas relações que o confirmam.

---

também por *ser*. Este ponto será retomado mais adiante.

<sup>11</sup> Esta formulação é de um texto posterior, o *Manifesto comunista* (MARX; ENGELS, 2010, p. 63).

Entretanto, estas relações não são dadas, de forma alguma, de uma vez por todas; elas se transformam ao longo do tempo. Chegamos aqui a uma segunda característica nodal da ontologia de 1844: o mundo do ser, o mundo da objetividade, é formulado como processo, como fluxo que altera incessantemente sua malha constitutiva. É dessa transformação que o basilar conceito de atividade [*Tätigkeit*] dá conta.

Nunca é demais frisar que a atividade é afirmada como o processo que caracteriza o ser vivo: “O que é vida senão atividade” (MARX, 2004, p. 83). Na trilha de um pensamento que sem dúvida tem raízes longínquas, ao se debruçar sobre o mundo objetivo, Marx acentua o caráter processual ali se fazendo. O ser é fluxo, atividade, transformação incessante que reflexiona seus pressupostos. Sua objetividade em nada se assemelha à da estrutura de um cristal: também a coisa é processo, ancestral vir-a-ser da efetividade. Porém, a partir da emergência da espécie humana, transformações reais e categoriais marcarão em profundidade o planeta. Já não estamos mais lidando com uma natureza originária; e nem são apenas as sucessivas transformações sofridas por ela o que aqui nos interessa prioritariamente. Pois este ser que a experiência hoje nos apresenta e no qual estamos imersos, este mutante conjunto de relações entre entes desiguais porém interdependentes, há muito se distanciou daquilo que coube originariamente como natureza à humanidade. E, conjuntamente à ação dos próprios fenômenos naturais, entrelaçou-se a decisiva presença do homem como coautor do referido distanciamento.

Este é o momento adequado para ingressar na antropologia marxiana, estabelecida a sua necessária relação com a ontologia abrangente. O homem é concebido por Marx como um conjunto de capacidades, de aspirações, de necessidades e, talvez mais do que tudo, de “forças essenciais humanas” (MARX, 2004, p. 110), capacidades que só se desenvolvem mediante uma interação com os objetos do mundo sensível. “Objetos” no sentido mais geral do termo, no sentido de tudo o que está fora do eu, definição que certamente abrange não apenas os utensílios de forma determinada, mas também todo o perímetro da realidade, aí incluídos os outros homens e a própria natureza.

O homem é formulado por Marx, num primeiro momento, como *parte da natureza* (MARX, 2004, p. 84) o que explica as referências que os *Manuscritos* fazem a ele como um ser natural. Mas ocorre que este ser posto pela natureza tem a peculiar capacidade

de interagir sobre ela e modificá-la. Estamos diante de uma singular automediação<sup>12</sup>: a natureza, através do homem (produto seu) interage sobre si mesma, passando por sucessivas modificações. Ali onde havia, inicialmente, apenas um mesmo, vai lentamente emergir uma diferença, uma separação entre objetividade e subjetividade (subjetividade: aquilo que cabe ao homem e à sua ação, uma “determinação do sujeito”, em sentido preciso). E o homem, agora parte distinta da natureza originária, não para de se automediar. Ele simultaneamente transforma a natureza (e é transformado por ela), a si mesmo e a seus semelhantes. A atualização contínua deste mediador de primeira ordem, a atividade - que medeia a relação entre sujeito e objeto - provoca alterações radicais na “essência” da natureza e do homem. É uma história em aberto que vai se fazendo.

Falar na relação entre sujeito e objeto, em nossa época de domínio das abordagens epistemológicas sobre as ontológicas, pode ter algumas ressonâncias que estariam aqui deslocadas. Clarificando: não é do sujeito epistêmico que se está tratando neste momento, e nem é primordialmente o ato do conhecimento que está sob análise. Deve-se entender a afirmação anterior de que a *atividade* medeia a relação entre sujeito e objeto no seu sentido mais geral, que diz respeito a um sujeito produtivo - na verdade, um agrupamento humano - que, tomando a natureza como objeto de sua atividade, transforma-a incessantemente. É claro que esta mediação vital, produtiva, tem também repercussões cognitivas: os homens adquirem conhecimento na medida em que interagem com a objetividade. Mas separar o ato do conhecimento da situação histórica onde ele se enraíza é um procedimento alheio à ontologia marxiana e, mais do que isso, por ela criticado. Basta lembrar um passo da polêmica de Marx com Hegel, quando o primeiro afirma que o segundo, ao enfatizar em demasia a autoconsciência como a determinação fundamental do humano, finda por tacitamente expropriá-lo dos seus atributos corporais e sensíveis. A partir daí, ficaram dadas as condições para acreditar-se que “o ser humano mesmo só vale como ser abstrato pensante, como consciência-de-si” (MARX, 2004, p. 132).

Distanciando-se desta perspectiva, Marx assume o pressuposto de uma corporeidade como base incontornável da atividade humana. É apenas mediante este

---

<sup>12</sup> Para o conceito de *automediação*, remetemos o leitor ao estudo de István Mészáros: “A relação entre o homem e a natureza é ‘automediadora’ num duplo sentido. Primeiro, porque é a natureza que medeia a si mesma no homem. Segundo, porque a própria atividade mediadora é apenas um atributo do homem, localizado numa parte específica da natureza. Assim, na atividade produtiva, sob o primeiro desses dois aspectos ontológicos, a natureza faz a mediação entre si mesma e a natureza; e, sob seu segundo aspecto ontológico - em virtude do fato de ser a atividade produtiva inerentemente social - o homem medeia a si mesmo com os homens.” (MÉSZÁROS, 1986, p. 82)

pressuposto que podemos melhor qualificar tal atividade:

O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É *e/a*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade [*Bestimmtheit*] com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. (MARX, 2004, p. 84)

Não deixa de ser curioso verificar que, nas palavras daquele a quem seus críticos se referem como o defensor de um “materialismo reducionista”, o atributo da consciência singulariza a atividade humana encarnada em face da atividade animal. Na verdade, um dos contrastes que atravessam os *Manuscritos* é o do humano que vai superando aquilo que era apenas natureza (no sentido amplo de uma *Aufhebung*, superação que conserva algo do que está sendo superado). Neste processo, a formação da consciência imprime sua marca inequívoca, mas, insistimos, ela depende da corporeidade do sujeito para se desenvolver. Mediante sua interação com os objetos que o cercam, o homem adquire consciência, faz da própria atividade e dos outros homens, objetos de sua ação e de seu pensamento, diferencia-se deles. É este o sentido do progressivo desprendimento do humano em face ao que lhe coube originariamente como natureza (tanto externa como interna), face a tudo que foi recebido sem a sua intervenção e que ele, precisamente em sua condição de ativo ser consciente, se encarrega de profundamente modificar.

Precisemos mais este basilar conceito de atividade. Já sabemos que ele se refere a uma mediação de primeira ordem, propriamente ontológica, entre o homem e a natureza. Sabemos também que, graças à sucessiva atualização deste mediador, o homem passa da condição de *ser posto pela natureza* para a de um ser que interage com ela e a transforma, adquirindo então as características de um sujeito ativo e consciente. A constituição do sujeito humano se processa, portanto, entrelaçada a uma forma de objetivação: todas as capacidades humanas, todas as forças e aptidões do homem são exteriorizadas, objetivadas mediante seu agir no mundo. Isso dá origem ao que Marx chama de “natureza humanizada” (MARX, 2004, p. 110), natureza que sofreu a intervenção do homem. Se em Manchester existem hoje “fábricas e máquinas onde cem anos atrás se viam apenas rodas de fiar e teares manuais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 31) – conforme nos lembra um texto posterior, *A ideologia alemã* –, tal ocorreu devido a uma gigantesca transformação do mundo sensorial operada pela atividade humana. Trata-se de uma simultânea exteriorização e atualização de capacidades humanas, é isso que o processo de objetivação desencadeia: trasladar da

potência do sujeito para o mundo real.

Modificação da exterioridade, portanto (e vemos agora que exterioridade não é, a rigor, um conceito absoluto, pois existe trânsito, interpenetração, entre aquilo que existe no homem e o que vigora no mundo sensorial), e modificação também da interioridade, é assim que o sujeito humano se constitui. Entretanto, tal constituição se dá de forma particularmente problemática devido à vigência hegemônica de um certo tipo de atividade: o trabalho estranhado [*Die entfremdete Arbeit*<sup>13</sup>].

### O trabalho estranhado

Até o momento, não nos referimos ao conceito de trabalho [*Arbeit*], mas apenas ao de atividade [*Tätigkeit*], concebida como uma forma progressiva de objetivação. Embora em autores posteriores a Marx os dois conceitos sejam utilizados frequentemente de forma intercambiável, um exame atento dos *Manuscritos de 44* mostra que existe uma distinção entre eles que merece comentário. Na verdade, *atividade é uma categoria bem mais ampla do que a de trabalho, ela recobre um campo semântico mais extenso*. Forma ampla de intercâmbio em que o sujeito interage com um objeto, a atividade se processa nas mais variadas manifestações da existência humana. E os exemplos dela que aparecem no texto atestam sua pluralidade: ouvir uma música é uma atividade vital consciente, assistir a um espetáculo também, bem como “sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar...” (MARX, 2004, p. 108).

Quanto ao trabalho, ele é o particular modo de atividade que se exerce sob a pressão cotidiana para satisfazer as progressivas necessidades humanas; relaciona-se à luta da espécie para assegurar sua sobrevivência, com todas as consequências daí advindas. É o que sinaliza uma breve mas muito esclarecedora passagem dos *Manuscritos de 44* quando eles afirmam que “toda a atividade humana até agora era trabalho, portanto, indústria, atividade estranhada de si mesma” (MARX, 2004, p. 111). Ligando-se esta afirmação com aquela outra em que pouco depois se enuncia que “O trabalho é apenas uma expressão da atividade humana no interior da alienação

---

<sup>13</sup> A tradução da palavra alemã *Entfremdung* para o português é objeto de uma polêmica infundável e, a nosso ver, na verdade indecível (inclusive por razões históricas e filológicas). No presente artigo, alternamos entre as duas traduções mais frequentes: *estranhamento* e *alienação*. O próprio Marx em diversas passagens dos *Manuscritos de 44* aproxima fortemente os sentidos de *Entfremdung* e *Entäußerung*: “In der Entfremdung des Gegenstandes der Arbeit resümiert sich nur die Entfremdung, die Entäußerung in der Tätigkeit der Arbeit selbst” (MARX, 1968, p. 514). Recordemos que *fremd*, em alemão, significa “estranho” “estrangeiro”, “alheio”, o que reforça o sentido do “não se sentir em casa” por aquele que exerce o trabalho estranhado (ou alienado).

[*Entäußerung*], a externalização da vida [*Lebensäußerung*] enquanto alienação da vida [*Lebensentäußerung*]” ilumina-se a distinção entre as duas categorias” (MARX, 2004, p. 149)<sup>14</sup>. O trabalho é entendido por Marx (por mais que isto se choque com a imagem que posteriormente se formou de seu pensamento) como uma atividade que envolve também uma alienação, que ocorre quando o homem se perde de si mesmo, não se reconhecendo nem em seu transcurso nem em seu produto<sup>15</sup>. Já a “atividade vital consciente” (MARX, 2004, p. 84), em contrapartida, é o conceito explicativo mais amplo: é ele, em seu alto grau de abstração e generalidade, que nos permite pensar sobre as suas modalidades particulares de efetivação. O trabalho é uma delas, especial porque predominante ao longo da história da humanidade, mesmo antes do surgimento da sociedade capitalista.

É certo que para se chegar a uma configuração histórica que reúna as características precisas do trabalho estranhado que os *Manuscritos de 44* descrevem, foi necessária a ocorrência de uma série de pressupostos objetivos que o texto alude apenas brevemente. Mas quando se conhece os escritos posteriores de Marx, fica claro que, já em 1844, ele está iniciando as determinações do sistema do trabalho assalariado, que é a contrapartida do “valor que se valoriza”, nas palavras de sua maturidade, o próprio capital. Sistema se caracteriza pelo engendramento de uma expressiva maioria da população que, a fim de assegurar sua sobrevivência cotidiana, se vê constrangida a vender sua força de trabalho para a classe minoritária de indivíduos detentora dos meios de produção. Ao invés da ênfase produtiva recair sobre os valores de uso (objetos consumidos preferencialmente no interior da própria unidade econômica, a exemplo do que ocorria em formações sociais anteriores), generaliza-se agora a produção de valores de troca, mercadorias, artigos que devem

---

<sup>14</sup> Citação corrigida de acordo com o original em alemão: “[...] die Arbeit nur ein Ausdruck der menschlichen Tätigkeit innerhalb der Entäußerung, der Lebensäußerung als Lebensentäußerung ist [...]” (MARX, 1968, p. 557). A correção foi necessária devido à tradução brasileira dos *Manuscritos de 1844* aqui utilizada – normalmente cuidadosa – adotar neste passo “exteriorização da vida” como tradução de *Lebensentäußerung*, o que torna a frase de Marx incompreensível. Embora o núcleo desta última palavra – *Entäußerung* – em alguns contextos determinados seja de fato passível de ser traduzido por *exteriorização*, na passagem acima a ênfase de Marx recai claramente sobre a alienação resultante do processo. A este respeito, vale o cotejo com as pertinentes observações de Mônica Hallak (HALLAK, 2018, pp. 64-7).

<sup>15</sup> A *ideologia alemã* reitera o entendimento do trabalho como atividade alienada. Basta lembrar que quando Marx e Engels apresentam seu projeto político de uma revolução comunista, eles afirmam que esta última “volta-se contra a *forma* da atividade existente até então, suprime o *trabalho* e supera [*aufhebt*] a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42). A situação social almejada por este projeto é aquela onde os indivíduos alternam suas atividades produtivas, não ficando restritos apenas a uma delas.

ser vendidos no mercado. A própria força de trabalho ingressa no circuito das trocas, passa a ser objeto de uma negociação em que é vendida temporariamente pelo seu possuidor ao proprietário dos meios de produção. Esta é a alienação da força de trabalho (ou, simplesmente, alienação do trabalho, pois os *Manuscritos de 44* ainda não fazem a importante distinção entre *trabalho* e *força de trabalho*, elaborada apenas posteriormente), processo através do qual o trabalho humano ingressa num circuito já não mais controlado pelo sujeito que trabalha, que se vê subordinado ao capital.

Os referidos *Manuscritos* analisam pelo menos quatro níveis simultâneos de alienação ou de estranhamento. Em primeiro lugar, ocorre a subjugação do trabalhador pelo produto do seu próprio trabalho. O homem passa a ser dominado pelos objetos que ele criou; o que é bem atestado pela ofuscadora onipresença das mercadorias na sociedade burguesa, que eclipsa o trabalho vivo dos produtores, responsável por seu surgimento. Este é o fenômeno que Marcello Musto nomeia de modo preciso como *alienação objetiva* (MUSTO, 2021, p. 12), fundada no mundo da produção e determinante para a existência da alienação subjetiva<sup>16</sup>. Em segundo lugar, produz-se um estranhamento do homem diante de sua própria atividade, que é experimentada como mortificação, como coisa alheia a quem a exerce. Ou seja, ao invés de um ser que se produz mediante a efetivação de sua atividade – hipótese fundamental na ontologia marxiana –, o que passa a ocorrer é antes o esvaziamento, o encolhimento de um sujeito que, por uma série de injunções históricas, já não consegue manter uma relação afirmativa com sua própria atividade.

Uma das razões para o estranhamento diante da atividade é a perda do seu caráter múltiplo. Na medida em que o homem é concebido por Marx como o portador de um conjunto diferenciado de forças essenciais, cada uma dessas forças (o olhar, o ouvir, o degustar etc., nos exemplos do texto) demanda uma atividade que a expresse. Por isso, é a multiplicidade – e também a possibilidade de variação –, o atributo que melhor possibilita a renovação do agir humano. Para haver uma efetiva apropriação da realidade humana, sua condição de multiplicidade deve ser satisfeita: “seu comportamento para com o objeto é o acionamento da efetividade humana (por isso ela é precisamente tão múltipla [*vielfach*] quanto múltiplas são as determinações essenciais e atividades humanas)” (MARX, 2004, p. 108).

---

<sup>16</sup> M. Musto chama atenção para o fato de que a ênfase interpretativa dos *Manuscritos de 1844* por parte de autores como Erich Fromm recai unilateralmente sobre a alienação subjetiva, procedimento que finda por comprometer o entendimento dos esteios objetivos que a determinam. Este alerta vale também para toda uma tradição psicologizante sobre a alienação.

Ora, o trabalho alienado é precisamente o oposto disso tudo, ele se caracteriza pelo *encolhimento* drástico de uma atividade que é potencialmente plural. Sob a égide da divisão do trabalho, cada grupo de indivíduos, cada classe social, passa a interagir com um segmento muito limitado da realidade. Perdendo seus atributos de multiplicidade, o trabalho na sociedade burguesa se caracteriza pela repetição, pelo confinamento a uma rotina massacrante que esvazia seus agentes. É por isso que ele, o trabalho é, nas palavras do texto, a “abstração de qualquer outro ser” (MARX, 2004, p. 94); abstração tem aqui o sentido de *separação* real, pois aquele que cai na esfera do trabalho alienado está separado de todas as outras formas de existência humana. Premidos pelas necessidades cotidianas, homens e mulheres se veem obrigados a amputar inúmeras de suas potencialidades em favor de uma atividade repetitiva, unilateral, separada das demais (abstrata, neste sentido) e mediante a qual eles criam um mundo que lhes é hostil.

Voltando agora aos níveis do estranhamento, o terceiro deles é o que passa a vigor entre o trabalhador e o capitalista que rege sua atividade; é uma dominação que caracteriza esta relação social:

Considere-se ainda a proposição colocada antes, de que a relação do homem consigo mesmo lhe é primeiramente objetiva, efetiva, pela sua relação com o outro homem. 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. (MARX, 2004, pp. 86-7)

A relação de um homem consigo mesmo expressa, portanto, também as relações que ele mantém com outros homens. De novo aqui, não cabe a ideia de um sujeito autônomo: mais preciso é discernir a intersubjetividade que lastreia as relações humanas. Os diferentes sujeitos encontram sua referência não só em sua atividade mas também nos outros homens. Quando estão mergulhados no estranhamento, quando não se reconhecem nem naquilo que fazem nem no transcurso deste fazer, vamos encontrar a contrapartida deste alheamento nas relações intersubjetivas prevalentes. Isso nos leva um outro nível de estranhamento, o que se processa com relação ao ser genérico: ao invés de cada homem reconhecer a si e ao outro no seu pertencimento mútuo a um gênero, a um conjunto maior que lhes dá a possibilidade de uma existência consciente, o que predomina é o cultivo da vida individual, tomada como a finalidade principal da existência. No reino da guerra de todos contra todos, da escaramuça social generalizada, a vida genérica surge apenas como um meio contingente para o homem-

mônada, ser que gravita sobretudo na órbita de seus interesses privados.

Seria este, em síntese, o conjunto de inversões desencadeadas pelo trabalho alienado: o produto passa a dominar seu produtor; a atividade vital, afirmação da existência, é experimentada como sua negação; o outro ser humano surge como um ser alheio e as relações intersubjetivas transcorrem sob o signo do estranhamento e da hostilidade; finalmente, a vida genérica passa a ser subordinada à vida individual. Tudo isso indica que, já num texto da juventude de Marx, encontramos uma teorização que captura o trabalho em sua ambivalência. De um lado, atividade que modifica incessantemente o perfil da realidade sensorial, responsável pela monumental transformação da natureza originária e também pela objetivação das capacidades humanas, por seu desdobramento no ato laboral. Por outro lado e simultaneamente, o trabalho faz isso sob a égide do estranhamento: a objetivação se dá sob a forma da alienação. As capacidades humanas são exteriorizadas e surgem à luz da efetividade: o desenvolvimento da ciência nos dá mostras inequívocas daquilo que os homens podem transformar do seu meio e de si mesmos. Mas a ambivalência do trabalho, sua contradição dialética, é que, mediante sua subordinação à lógica capitalista, as referidas capacidades efetivam-se apenas para um número muito restrito de indivíduos; para o restante da população elas surgem como um poder alheio, que nem de longe mantêm um vínculo afirmativo com seu trabalho cotidiano.

Marx foi acusado por seus críticos de haver incorrido numa espécie de glorificação do trabalho – erro de interpretação de Hannah Arendt que tristemente fez escola na literatura posterior –, de haver ingenuamente suposto que, pelo desabrochar do ato laboral, seria possível chegar a algo semelhante a uma redenção da humanidade. Porém, quando se examina com atenção os textos de Marx, ele se apresenta como um crítico arguto do *Arbeit*, do trabalho realizado sob a pressão da necessidade. O que é valorizado pelo autor é a atividade [*Tätigkeit*] consciente, que permite a expansão da vontade e não renuncia à interação com segmentos mais diferenciados da realidade. É neste âmbito que se entendem as restrições do autor diante da visão parcial de Hegel e dos economistas:

Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Ele apreende o trabalho como a essência, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo. O trabalho é o vir-a-ser para si [*Fürsichwerden*] do homem no interior da alienação [*Entäusserung*] ou

como homem alienado [*entäusserter*]. (MARX, 2004, p. 124)<sup>17</sup>

A distância que Marx estabelece em face aos seus contemporâneos propicia a ocasião adequada para o esclarecimento do modo de abordagem adotado no presente artigo. Propositamente, alterou-se aqui a sequência categorial que é apresentada nos *Manuscritos*. O referido texto se abre com um debate acerca de determinadas categorias da Economia Política (como ganho do capital, renda da terra etc.); a partir de sua exposição, Marx elabora também uma crítica às deformações que tais categorias produzem no homem. Em contrapartida, optou-se aqui por pesquisar quais são os conceitos filosóficos subjacentes que norteiam a crítica marxiana. Começou-se com a análise do que é a *atividade*, categoria para a qual não é dedicada nenhuma seção dos *Manuscritos* (só garimpando bastante o texto, por assim dizer, é que o leitor se dá conta da sua decisiva importância), uma efetivação humana que transforma a realidade e o seu agente. Apenas depois disso é que se chegou ao trabalho estranhado, entendido como um modo parcializado da atividade humana. Esta alteração expositiva foi necessária para evidenciar que existem conceitos paradigmáticos organizando a argumentação dos *Manuscritos de 44*: se o trabalho alienado pode ser criticado, isso se deve à suposição da existência de um trabalho não-alienado, que fornece o parâmetro adequado para se cotejar o primeiro. Fique então registrada a presença de um subjacente enunciado paradigmático na formulação de 1844, que possivelmente será retificado no trajeto posterior de Marx, rumo a uma apreensão mais estritamente imanente de seu objeto<sup>18</sup>.

### Um materialismo que acolhe a subjetividade

A possibilidade de gênese da subjetividade humana se situa precisamente no interior desta discussão: só quando articulada aos seus esteios ontológicos mais gerais tal gênese pode ser corretamente visualizada. Pois o fato é que o trabalho humano

---

<sup>17</sup> Tradução corrigida de acordo com o original em alemão, pelos mesmos motivos apontados na nota 15. “Die Arbeit ist das Fürsichwerden des Menschen innerhalb der Entäußerung oder als entäußerter Mensch” (MARX, 1968, p. 574). Dito de outro modo: Hegel só enxerga o lado positivo do trabalho, mas não o seu lado alienado [*entäußerter*]. Não caberia traduzir aqui *entäußerter* como *exteriorizado*, ainda que em *outros* contextos tal opção seja aceitável.

<sup>18</sup> Não obstante as inegáveis conquistas dos *Manuscritos de 44*, eles ainda não alcançam o intento de uma crítica imanente *tout court* à economia política. Tal intento foi anunciado por Marx em várias ocasiões, como por exemplo numa carta a F. Lassalle de 1858. Nela podemos ler: “O trabalho que me ocupa atualmente é a *crítica das categorias econômicas* ou, *if you like*, uma exposição crítica do sistema da economia burguesa. É ao mesmo tempo uma exposição e, pela mesma razão, uma crítica do sistema.” (MARX, 2010, p. 270) Reunir num só movimento a *exposição* de um sistema de categorias e sua *crítica* (sem recorrer a conceitos normativos) é um procedimento complexo, só alcançado por Marx em sua maturidade. Mas esta ressalva não deve esvaziar a produtividade própria do texto de 1844.

produz, ao longo da história, um sujeito decupado, que consegue diferenciar-se dos laços comunitários predominantes em formações sociais mais antigas (tema enfatizado por Marx em escritos posteriores, como nos *Grundrisse*). Mas é de um sujeito encarnado que estamos tratando, que tem necessidades, desejos e carece de objetos reais para se produzir em sua individualidade; o surgimento desta última pressupõe que o estabelecimento de suas relações mundanas seja consciente. Quando tal não ocorre, o que vigora é: ou o enfraquecimento do sujeito em sua rede de relações (que ocorre quando a força da comunidade é por demais onipresente), ou sua regressão à “grosseira necessidade prática” (na predominância do trabalho alienado), mas não a sua emergência como agente consciente.

É neste âmbito que cabe afirmar que os *Manuscritos de 44* apresentam uma análise sobre a constituição da subjetividade, sobre a formação dos atributos especificamente humanos de homens e mulheres. Cabe aqui um esclarecimento terminológico, já que falar em constituição da subjetividade, no século XXI, gera ressonâncias teóricas distintas das que estamos tratando. É amplamente sabido que desde o início do século passado a psicanálise desenvolveu uma teorização consistente acerca da gênese e estruturação da subjetividade humana. Quando Freud apresentou suas sucessivas hipóteses acerca do funcionamento do aparelho psíquico, ele demonstrou persuasivamente como transcorre a constituição do sujeito psíquico, indicando sua divisão por meio do recalque primário, assim como a origem do inconsciente e a aquisição da linguagem. A exposição freudiana sobre o psiquismo humano deveria ser, aliás, um convite aos filósofos da consciência pura para retificar algumas das suposições alimentadas ao longo da história do pensamento. É difícil acreditar que ainda existam hoje, por exemplo, neokantianos que sustentem uma filosofia da vontade livre, mesmo após o impacto e as consequências da contribuição psicanalítica. Freud foi materialista o suficiente para sempre apontar para a presença estruturante da realidade na constituição do sujeito psíquico, presença claramente ilustrada em textos como *A perda da realidade na neurose e na psicose*, um exemplo entre muitos (FREUD, 2011).

No entanto, a contribuição psicanalítica não será aqui discutida: ela ultrapassaria em muito os limites do debate em tela. Além disso, esta decisão se deve adicionalmente a uma avaliação que merece ser explicitada: se certos tópicos relacionados à constituição da subjetividade devem de fato dialogar com a teoria

psicanalítica<sup>19</sup>, isso não significa que só se seja possível falar de subjetividade recorrendo a Freud e a Lacan. Tudo dependerá do preciso escopo de uma dada investigação. Se tal afirmação pode parecer trivial, ela é hoje necessária devido ao *dogmatismo de alguns setores da psicanálise, que presumem que sua disciplina autoriza a progressiva fagocitose, por assim dizer, de outros campos do conhecimento*. Repetindo: o estatuto da subjetividade é uma área muito vasta que comporta várias abordagens. Discutiremos aqui principalmente um aspecto: as modificações da subjetividade humana mediante o trabalho e a atividade – a superação/conservação [*Aufhebung*] das determinações naturais –, bem como seu efeito de retroação sobre homens e mulheres no devir histórico. Vertente de análise que manteve sua integridade categorial mesmo após o advento da psicanálise (diferentemente do que ocorreu com a vontade livre kantiana).

No que diz respeito a Marx, e por mais paradoxal que possa parecer, talvez seu pressuposto mais básico a este respeito seja aquele encontrado na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*: “A subjetividade é uma determinação do sujeito” (MARX, 1983, p. 30). Formulação apenas aparentemente truística, mas que se tornou necessária diante da tácita pressuposição hegeliana de uma subjetividade pura, que finda por operar para além de seu suporte nos sujeitos humanos reais e dotados de uma corporeidade.

Assim é que em seu sentido mais básico, a subjetividade tal como formulada por Marx se reporta a tudo aquilo que está locado no sujeito humano (suas forças essenciais ativas, seus sentimentos, suas paixões etc.), por contraste às condições externas de existência, objetivas, que precedem à entrada do(s) sujeito(s) na interação mundana. Ainda que saibamos que exterioridade e interioridade são conceitos que se interpenetram, colocar simplesmente um sinal de igual entre eles é procedimento problemático e distante do pensamento de Marx. Pois mesmo que seja característica de sua abordagem a ênfase que ela atribui ao primado da objetividade, das condições objetivas de existência com as quais cada sujeito tem que necessariamente lidar, isso não impede – antes delinea melhor – o contorno do estatuto histórico da subjetividade. É por aí que se entende a afirmação marxiana de uma determinação das condições econômicas, pressão ininterrupta que o mundo real com as suas necessidades exerce sobre o campo subjetivo em permanente mudança. Aliás, a crença

---

<sup>19</sup> Diálogo atestado pelas contribuições de W. Benjamin, T. Adorno e, mais recentemente, F. Jameson, autores marxistas que incorporaram produtivamente categorias da psicanálise.

numa possível identidade entre interioridade e exterioridade, entre sujeito e objeto, é marca do hegelianismo<sup>20</sup> e de suas ramificações, tendo recebido críticas de Marx que nela enxergou uma exaltação desmedida das capacidades subjetivas. Contra a ideia de uma subjetividade demiúrgica, cabe atestar sua dependência em face do objeto: só assim os diferentes sujeitos – e isso vale também para as classes sociais – têm condições de se reconhecer na sua inserção histórica real. Ouçamos um passo decisivo de Marx em *A sagrada família*, na sua severa crítica a Franz Szeliga:

No senhor Szeliga também se mostra de um modo brilhante como a especulação de um lado cria seu objeto *a priori*, aparentemente livre e a partir de si mesma, mas de outro lado, precisamente ao querer eliminar de maneira sofista a dependência racional e natural que tem em relação ao objeto, demonstra como a especulação cai na servidão mais irracional e antinatural sob o jugo do objeto, cujas determinações mais casuais e individuais ela é obrigada a construir como se fossem absolutamente necessárias e gerais. (MARX; ENGELS, 2011, p. 90)

Devido à sua cegueira com relação aos seus vínculos objetivos, a (pretensa) subjetividade autônoma acaba por sucumbir precisamente àquilo que ela não reconhece: sua determinação pelo mundo real. Já sabemos que a subjetividade em Marx abarca todas as forças essenciais humanas; mas é preciso reiterar que a formulação de 1844 não se limita a isso, pois até aqui estaríamos ainda num terreno próximo ao do sensorialismo feuerbachiano. O que os *Manuscritos de 44* apresentam de novo é uma construção que evidencia que mesmo o domínio da subjetividade é inequivocamente ativo: longe de ser dado originariamente ao homem, ele se constitui pela via de um sistema complexo de mediações históricas:

[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, [...] A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui. (MARX, 2004, p. 110)

Trata-se então de uma subjetividade que se constituiu apenas ao longo da história: “para o ouvido não musical a mais bela música não tem nenhum sentido” (MARX, 2004, p. 110). Iniciamos este artigo comentando a dificuldade dos primeiros executores dos quartetos de cordas ditos intermediários de Beethoven: o exemplo não foi escolhido ao acaso. Tratavam-se de músicos profissionais, sendo que o primeiro

---

<sup>20</sup> Mesmo reconhecendo as inegáveis contribuições de Hegel para uma concepção dialética, G. Lukács diverge vigorosamente da tese hegeliana do sujeito-objeto idêntico (LUKÁCS, 2012, pp. 204-12).

violino do grupo era Ignaz Schupanzigh, amigo de Beethoven que acompanhava bem de perto a produção do compositor. Mas mesmo para estes qualificados músicos a sonoridade produzida pelos novos quartetos gerava desconforto. Se adicionarmos a isso o fato de que a surdez de Beethoven já comprometia seu relacionamento com o mundo exterior, abrimos caminho para o reconhecimento do caráter ativo do aparato sensorial, que possibilitava que ele criasse suas composições em níveis progressivamente mais elaborados. Aqui, torna-se patente a pobreza das concepções da arte como apenas uma mimese fiel da realidade – concepção contra a qual um G. Lukács tanto se bateu, diferenciando com vigor realismo de naturalismo, por exemplo.

Este alargamento ativo das faculdades humanas originárias tem como um de seus resultados a possibilidade de formas de interação e captação da realidade sensível que simplesmente não existiam em outros períodos históricos. Os *Manuscritos de 44* são pródigos em exemplos que visam atestar a emergência de uma apropriação singularizada das diferentes dimensões da realidade. Seja referindo-se à formação do olho estético, que consegue descortinar a beleza da forma, seja na observação de que o “homem faminto” desconhece a forma humana da comida (aguielhado que está pela pressão da necessidade), seja no que diz respeito ao homem “cheio de preocupações” que não consegue aceder ao senso apropriado para um “o mais belo espetáculo” (MARX, 2004, p. 110), o que o texto busca tornar mais visível é a capacidade de gozo do sujeito historicamente constituída. O que hoje nomeamos como sensibilidade (utilizando a palavra agora no sentido de aptidão para o exercício de alguma atividade criativa) é o resultado de uma extensa cadeia de mediações simultaneamente objetivas e subjetivas que não se evidenciam para o observador desavisado. O sujeito dito moderno, que dispõe da capacidade de estabelecer uma relação afirmativa, interiorizada, com uma “bela música”, este sujeito que já se desprende da “carência prática” imediata (nos termos de 1844) só existe mediante um processo histórico que atualiza na efetividade os potenciais atributos humanos. E o fato de que pode haver uma regressão destas capacidades – pensemos nas teses de T. Adorno sobre a regressão da audição acarretada pela indústria cultural – de forma alguma anula seu caráter histórico, apenas confirma-as em seu caráter construído e mediado.

Estamos diante de uma retroação da atividade sobre o próprio sujeito que a exerce. Não é apenas a realidade exterior que se modifica: também o homem se diferencia de sua determinação natural mais arcaica. Anos mais tarde, quando da redação de *O capital*, Marx retornará a este tema: “Agindo sobre a natureza externa e

modificando-a por meio desse movimento, ele [o homem] modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio (MARX, 2013, p. 255)<sup>21</sup>. Temos aqui a gênese de um processo de subjetivação. E, adendo fundamental, tais modificações na subjetividade são perfeitamente passíveis de serem transmitidas para as gerações humanas posteriores. Diferentemente da evolução biológica em sentido estrito, onde a modificação ao longo da vida de um indivíduo de certos caracteres dificilmente é herdada por sua prole, as transformações culturais apresentam um caráter mais plástico e cumulativo. Atento a isso, um biólogo com conhecimento de marxismo como Stephen Jay Gould pôde escrever, com uma ponta de ironia, que “a evolução cultural humana, em forte oposição à nossa história biológica, é de caráter lamarckiano” (GOULD, 1990, p. 71).

Retornando aos *Manuscritos de 44*, neles aprendemos que uma subjetividade se desenvolve quanto maior é também o campo das relações objetivas no qual ela é capaz de diferencialmente se afirmar. Prova adicional de que o devir da atividade não transforma apenas o mundo objetivo, ele também constitui uma nova subjetividade, que comporta os sentidos humanos modificados. Se começamos enfatizando o caráter de objetivação da atividade humana, vemos agora que ela também envolve uma subjetivação, um retroagir sobre si em seu transcurso. Tal é a emergência de uma natureza humana que de originária já não tem mais nada: trata-se do resultado do processo autorreflexivo que a atividade desencadeia. Tanto na interação com a música, como no espetáculo, ou mesmo no gosto com a própria alimentação, obtém-se um alargamento do campo de existência do sujeito quando ele, pela via da sucessiva exteriorização das suas forças essenciais, desprende-se do domínio da necessidade e consegue alcançar o específico desfrute *daquele* objeto.

Torna-se então patente a relação entre a capacidade subjetiva e o objeto singular com o qual ela interage, até porque “o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai precisamente tão longe quanto vai o meu sentido” (MARX, 2004, p. 110). Esta observação muito geral ganha sua referência empírica quando Marx lembra que:

Ao olho um objeto se torna diferente do que ao ouvido, e o objeto do olho é um outro que o do ouvido. A peculiaridade de cada força

---

<sup>21</sup> Adicionalmente, há que ressaltar que *O capital* desenvolve de modo substantivo a importância e as consequências da *teleologia* (atividade orientada para fins) ao longo de um processo de trabalho. Tais considerações são ainda incipientes nos *Manuscritos de 1844*.

essencial é precisamente a sua essência peculiar, portanto também o modo peculiar da sua objetivação, do seu ser vivo objetivo-efetivo. (MARX, 2004, p. 110)

Retornamos ao tema da multiplicidade, ao entendimento do homem como um conjunto múltiplo de forças, impulsos, desejos e capacidades singulares que demandam uma atividade polimorfa, não fixa, para que esta pluralidade possa se expressar. Só assim é possível o desenvolvimento de uma interação efetiva entre cada sentido humano e o objeto com o qual ele interage. Se o olho goza de forma distinta da do ouvido, se o tato estabelece uma relação objetual distinta da do paladar, tal ocorre porque a subjetividade humana encontra, afinal, sua necessária contrapartida no campo da diversidade objetiva real. Fora disso, ela é pura abstração, pura criação daqueles filósofos que acreditam na possibilidade de uma subjetividade desencarnada, “sem olhos, sem dentes, sem ouvidos, sem nada” (MARX, 2004, p. 135).

O reconhecimento do potencial caráter múltiplo das capacidades humanas faz aparecer de outro modo a concepção do que seja a riqueza humana, tendo em vista que o “homem rico é simultaneamente o homem carente de uma totalidade da manifestação humana de vida” (MARX, 2004, pp. 112-3). Esta subjetividade pede, portanto, para se exteriorizar, para ver atualizadas suas diferentes capacidades. Exteriorização que é sentida como necessidade, como urgência da essência que demanda seu desdobramento como existência. É uma concepção afirmativa de subjetividade que é defendida por Marx, o que explica também sua repulsa à sociedade burguesa. Pois esta última, ao invés de propiciar as condições para a expansão do ser, ao invés de engendrar o “homem nesta total riqueza da sua essência” (MARX, 2004, p. 111) produz, ao contrário, indivíduos impedidos de uma exteriorização de vida humana. O trabalho alienado, forma degradada da atividade vital consciente, confina o indivíduo a uma interação com um número muito restrito de objetos; a rígida divisão do trabalho estanca de forma mortal o fluxo da atividade, o que era produção da vida põe-se agora como sua atrofia<sup>22</sup>.

Este trabalho alienado e parcelado encontra seu corolário na propriedade privada. Originalmente um produto do trabalho humano, ela acaba se constituindo, devido à alienação da atividade, como uma entidade que subjuga os indivíduos que a

---

<sup>22</sup> “Em que consiste, então, a exteriorização [*Entäusserung*] do trabalho? Primeiro, que o trabalho é externo [*äusserlich*] ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito.” (MARX, 2004, pp. 82-3)

criaram. E, ao vincular egoisticamente a coisa ao indivíduo, ficam dadas as condições para o surgimento de uma subjetividade que só consegue enxergar a interação com os objetos sob a forma da posse, do *ter*:

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o nosso [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, usado. [...] O lugar de todos os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter*. (MARX, 2004, p. 108)

O *ter* utilitário, que reduz a interação humana com os objetos à sua simples posse, é duramente criticado por Marx, que enxerga nele a amputação de outras formas de interação com a realidade. Trabalho alienado, propriedade privada e utilitarismo tem seu representante mais visível no prestígio universal do dinheiro, mediador objetificado que tem o poder de comprar não só mercadorias, mas também serviços que representam capacidades humanas. Chegou-se à paradoxal situação em que mesmo aquele indivíduo particularmente desprovido de aptidões humanas pode ter acesso a várias delas mediante sua compra: “O que eu qua homem não consigo, o que, portanto, todas as minhas forças essenciais individuais não conseguem, consigo-o eu por intermédio do dinheiro” (MARX, 2004, p. 159). Se mesmo “um ser humano mau, sem honra, sem escrúpulos” pode receber a aprovação da sociedade, tal não se deve ao desenvolvimento de sua subjetividade, mas antes ao *quantum* de meio monetário que consegue acumular: venalidade geral do homem e do que é humano, rebaixamento das capacidades a objetos de uma barganha monetária, eis o quadro oferecido pela sociedade burguesa. Enquanto seus apologistas afirmam que ela promoveu a produção de um sujeito autônomo – por oposição às relações de dependência pessoal vigentes na sociedade feudal – Marx aponta para a estreiteza desta concepção, que glorifica as distorções do modo de vida burguês e apresenta-as como emancipação humana.

Vemos então que, na elaboração teórica de 1844, é pela via de uma autoposição do homem no mundo sensível que a sua subjetividade se constitui. Sabemos que, na maturidade de Marx, esta análise se complexificará enormemente, a ponto dele escrever anos mais tarde “meu método analítico [...] não parte do homem, mas de períodos sociais economicamente dados” (MARX, 2017, p. 267). Contudo, suspendendo aqui provisoriamente tal consideração (até para podermos encetar uma relação produtiva com os *Manuscritos de 44*), levemos em conta o caráter polêmico

da tomada de posição de Marx em sua juventude. É contra as diferentes formas de idealismo, que ao fim e ao cabo expropriavam o sujeito de suas capacidades encarnadas (ao enfatizar no mundo sensorial a corporificação de uma entidade abstrata, a Ideia) que nosso autor vai sustentar que é sempre o homem o verdadeiro produtor de si mesmo e de sua realidade. Mas nenhum deles, nem o ser humano nem o mundo objetivo, comparece de forma estabilizada no cenário da história: é mesmo um partejamento que torna possível seu aparecer:

Consequentemente, nem os objetos humanos são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequado. E como tudo o que é natural tem de começar, assim também o homem tem como seu ato de gênese a história [...]. (MARX, 2004, p. 128)

Simultaneamente ser natural e humano, o homem é natural naquele mencionado sentido de ser uma parte, um produto da natureza; humano porque, através de sua ativa automediação, distingue-se progressivamente de sua determinação originária e adquire características singularizadas que fundam a sua história. A contradição da época atual, nos termos de 1844, é que a forma hegemônica de automediação, o trabalho, criou as condições para a constituição de uma subjetividade da qual, por um lado, podem-se vislumbrar suas imensas potencialidades, mas que simultaneamente ameaça submergir a todo momento diante da expansão generalizada da alienação. Então, a afirmativa de que o trabalho produz o homem deve ser imediatamente articulada àquela outra que esclarece que isso é feito sob a forma do homem estranhado, que não consegue estabelecer uma relação afirmativa com sua própria atividade. A gigantesca transformação da natureza (que se corporifica na “indústria material, comum” (MARX, 2004, p. 111), imenso conjunto de artefatos, equipamentos e construções erigidos pela objetivação dos poderes sociais do trabalho) coexiste com sujeitos humanos que estão numa relação de alheamento face àquilo que eles mesmos criaram. A possibilidade de constituição de uma rica e elaborada subjetividade – cuja veracidade é atestada pela existência de brilhantes individualidades que atuam em segmentos muito restritos da sociedade, notadamente nas ciências e nas artes – encontrou seu contraditório complemento na degradação das condições de vida, objetivas e subjetivas, da maioria da população.

A sociedade burguesa é então apreendida em sua contraditoriedade: momento histórico de um desenvolvimento inédito das capacidades produtivas do ser humano,

ela é também o cenário de uma violenta expropriação. A duplicidade de atributos nela presentes fornece a ocasião para Marx defender seu projeto político: fim do trabalho alienado e da propriedade privada, entes interpostos entre o homem, sua atividade e seus semelhantes. Se é certo que os *Manuscritos* ainda não dispõem de uma teoria do valor – limite bem real do texto –, isso não deve nos impedir de reconhecer seus momentos mais fecundos, a serem incorporados no trajeto posterior de Marx<sup>23</sup>. Pois a crítica à propriedade privada não é só apenas às distorções econômicas mais visíveis que ela produz (sua enorme concentração nas mãos de alguns em flagrante contraste com a pauperização da maioria da população), mas comporta também uma outra dimensão fundamental. É a crítica a uma forma de sociabilidade que impede homens e mulheres de se autoproduzirem como tais, limitados que estão a um modo de efetivação da vida extremamente unilateral. Potencialmente, o homem é uma pluralidade de capacidades e de forças objetivas essenciais, mas a lógica capitalista restringe estas capacidades e prende cada indivíduo a apenas um predicado seu.

Quanto ao modo próprio de a concepção liberal se opor a este contexto degradante, ele consiste em apresentar a promessa de uma emancipação humana pela via do progresso individual e meritocrático de cada um de seus membros. Subjacente a esta concepção, está uma ideia estreita de individualidade, que entende que sua meta consiste em lutar diuturnamente pela posse de dinheiro. A riqueza humana, nesta concepção, é algo que tem sua contrapartida no montante de dinheiro, bens e capital que cada indivíduo consegue acumular.

Situando-se na outra extremidade do debate, Marx prefere demonstrar que a pobreza gerada pelo capitalismo pode ser investida de um novo significado: de sua negatividade é possível surgir uma contestação de fundo àquela sociedade. Desde 1843 a classe trabalhadora oprimida é identificada por Marx como o sujeito social capaz de negar e subverter a estreita racionalidade burguesa. Os *Manuscritos* reiteram que a expropriação deve também ser vista como um vazio a partir do qual se pode arrancar significado:

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

---

<sup>23</sup> A conferir a síntese particularmente feliz feita por José Paulo Netto em sua Apresentação ao texto: “Isso significa dizer que os *Manuscritos* perderam importância, substancialidade, atualidade? A resposta é um rotundo e categórico *não*. Os *Manuscritos* permanecem um documento que – insistimos: tomado nos seus limites históricos e teóricos – mantém intacta e integralmente a sua *grandeza* (a mesma palavra que Marx usou para caracterizar a *Fenomenologia*)” (NETTO, 2015, p. 103).

maior riqueza, o outro homem como necessidade. (MARX, 2004, p. 113)

### Hegel como interlocutor, mas também como objeto de crítica

Uma das seções de leitura mais estimulantes dos *Manuscritos de 44* é aquela que ficou conhecida com o nome de “Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral”. Nela, podemos encontrar uma explicitação bastante nítida da posição de Marx diante de Hegel, notadamente da *Fenomenologia do Espírito*. O tema merece ser aqui abordado, tendo em vista a existência de uma longa tradição na literatura marxista que busca encontrar no mestre de Jena as credenciais filosóficas mais duradouras para o pensamento de Marx. Na década de 2000, ficou conhecido o exemplo de Christopher Arthur que, em seu *A nova dialética e O capital de Marx*, supôs encontrar uma correspondência direta entre a *Ciência da lógica* de Hegel e *O capital*. Assim é que no Capítulo 5 do livro de Arthur somos informados que:

[...] o movimento de troca de mercadorias pelo valor é paralelo à sua [de Hegel] “Doutrina do Ser”; a duplicação do dinheiro e das mercadorias é paralela à “Doutrina da Essência”; e o capital, postulando a sua atualização no trabalho e na indústria, como “forma absoluta”, reivindica todas as características do “Conceito” de Hegel. (ARTHUR, 2004, p. 79)

No limite, segundo esta perspectiva, cada uma das três partes da *Ciência da lógica* – respectivamente, a Doutrina do Ser, da Essência e do Conceito – encontraria uma contrapartida na obra magna de Marx. Tal suposição de Arthur finda por visualizar a monumental pesquisa e crítica de Marx à economia política como sendo passível de uma assimilação às categorias hegelianas da *Ciência da lógica*. Hipótese problemática, que homogeneíza um vasto campo especializado do conhecimento para que ele seja enquadrado numa espécie de fôrma que já estaria previamente constituída nos escritos de Hegel. O fato deste último ter tido um interesse real pela economia política (Hegel foi um leitor de Adam Smith) não nos autoriza dar o passo seguinte que consiste em supor que suas categorias lógicas teriam o poder - demiúrgico? - de plenamente elucidar questões e momentos categoriais do modo de produção capitalista que só se desdobraram décadas após seu falecimento

Já a década de 2010 presenciou uma radicalização deste Hegel *revival*. Agora, o filósofo alemão forneceria não só a chave explicativa mais duradoura para o pensamento de Marx como, além disso, situar-se-ia em alguns aspectos mais além da obra deste último. É o que sustenta o eminente pesquisador Michael Heinrich - autor de uma cuidadosa biografia em curso sobre Marx -, que protesta contra o que lhe

parece ser uma simplificação excessiva do pensamento de Hegel feita por Marx. Mais especificamente, Heinrich afirma que a categoria *idealismo* não é adequada para designar o pensamento do filósofo alemão.

Não deveríamos categorizar tão prontamente a filosofia de Hegel como “idealismo”, pelo menos não com base na definição de “idealismo” que surgiu na segunda metade do século XIX e que é frequentemente projetada para o início do século XIX. Para Hegel, “idealismo” significava trabalho conceptual e não aquilo que o entendimento comum de hoje pensa que é: uma contrafilosofia ao materialismo. (WITTER, 2020)

Para corroborar sua hipótese, Heinrich menciona que pesquisou em duas enciclopédias de Filosofia da década de 1840, e ambas qualificam explicitamente Kant e Fichte como idealistas, mas não Schelling e Hegel. Num outro momento de sua argumentação, Heinrich afirma que idealismo tem um sentido diferente do usual nos escritos de Hegel, e que a sua qualificação como tal por parte de Marx e Engels se deveria a um “déficit tanto da concepção marxiana quanto da engelsiana sobre Hegel” (HEINRICH, 2021, p. 19). Idealismo hegeliano, segundo a interpretação de Heinrich, seria uma projeção feita pelos fundadores do materialismo histórico sobre um pensamento anterior, projeção que simplifica e caricatura a fisionomia distintiva do hegelianismo.

Com todo o respeito que um pesquisador da seriedade de Heinrich merece, é preciso dizer que esta sua incursão na história da filosofia – área distinta da de sua especialização – enreda-se numa falsa questão, e isso por mais de um motivo<sup>24</sup>. O primeiro deles é que, diferentemente do que o autor afirma, o contraste entre materialismo e idealismo não surgiu na segunda metade do século XIX. Os exemplos seriam vários. Já no início do século XVIII, podemos mencionar Gottfried Leibniz, autor bem familiarizado com a história da filosofia. Em 1702, na sua polêmica com Pierre Bayle, Leibniz escreve orgulhosamente sobre sua própria filosofia:

Isso mostra que nossa visão combina o que há de bom nas hipóteses tanto de Epicuro como de Platão, tanto dos maiores materialistas como dos maiores idealistas, e que não há nada de surpreendente aqui, exceto a suprema perfeição do princípio governante que se revela agora em suas obras bem acima de tudo que nós tínhamos acreditado até o momento. (LEIBNIZ, 1989, p. 578)

Ou seja, Leibniz se remete explicitamente a um contraste entre materialismo

---

<sup>24</sup> Para aqueles que se interessem por uma crítica a M. Heinrich dentro de seu próprio campo de especialidade – a teoria do valor marxiana – remetemos ao livro de Fred Moseley: *Marx's theory of value in chapter 1 of Capital: a critique of Heinrich's value-form interpretation* (MOSELEY, 2023).

(por ele atribuído a Epicuro) e idealismo (representado pelo platonismo) já no século XVIII. Se examinarmos agora a contemporaneidade de Marx, na primeira metade do século XIX, podemos citar o exemplo de Ludwig Feuerbach que em 1841, em *A essência do cristianismo* (texto bem conhecido por Marx), afirma em termos explícitos e programáticos: “Eu me vinculo, em oposição direta à filosofia hegeliana, apenas ao *realismo*, ao materialismo no sentido acima indicado” (FEUERBACH, 1989, p. XIV).

Estes simples exemplos bastariam para demonstrar que não se sustenta a afirmação de Heinrich de que a definição de idealismo como oposta ao materialismo “surgiu na segunda metade do século XIX”, na pena de Marx e Engels, e foi projetada sobre Hegel. Indo mais longe, diríamos que a datação precisa do surgimento da categoria *idealismo* no sentido mencionado não é na verdade a questão fundamental aqui. Mais importante do que isso é perceber o forte sentido *autoral* da tomada de posição materialista de Marx. Dito de outro modo: não importa tanto como os contemporâneos de Hegel o viam, mas sim como Marx o via: como um pensador próximo da *teologia* – que se infiltra em momentos decisivos de sua filosofia –, *a forma clássica de idealismo*. Tomadas de posição que nomeiam alguns interlocutores com categorias não-consensuais são encontráveis em vários momentos da história do pensamento. Basta lembrar a crítica de Espinosa a Descartes, ou a de Darwin a Lamarck. Examinemos isso mais de perto.

Quando afirmamos que Marx identifica na filosofia de Hegel uma forma refinada de teologia, apenas sublinhamos a centralidade nos textos hegelianos da existência de um Deus – uma entidade pensante –, que comparece em seus textos também com o nome de *Ideia*, dispondo de uma existência prévia ao mundo material. Será este um juízo excessivamente severo por parte de Marx? A pesquisa textual em Hegel evidencia que não. Ouçamos uma passagem de *A ciência da lógica*, onde é apresentado o objeto do texto:

Assim, a lógica deve ser entendida como o sistema da razão pura, como o domínio do pensamento puro. Este reino é a verdade revelada, a verdade como é em si e para si mesma. Portanto, pode-se dizer que esse conteúdo é a exposição de Deus como Ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito. (HEGEL, 2010, p. 29)

Eis aqui a doutrina da criação divina enunciada e assumida com todas as letras por Hegel. É por esta razão que o filósofo defende a criação a partir do nada (HEGEL, 2010, p. 61), tradicional crença da doutrina cristã que afirma que do nada pode advir o ser, avaliada por Hegel como a melhor resposta para o surgimento da Natureza e do

homem.

Para o leitor do nosso século, pode gerar surpresa esta defesa tão aberta de uma doutrina da criação por parte de Hegel, pois já circulavam à sua época concepções que apontavam para um modo distinto de investigação. Mas tal surpresa diminui quando se leva em conta que o pensamento hegeliano lança raízes, assumidas por ele próprio, no luteranismo dentro do qual o filósofo fez seus estudos como seminarista. Assim, em suas *Lições sobre a história da filosofia*, ele afirma com convicção: “nós luteranos - eu sou luterano e continuarei assim - temos apenas esta fé original” (HEGEL, 1995, p. 73).

Longe de ser uma afirmação que se esgota em si mesma, ser um luterano envolve a aceitação de uma extensa série de pressupostos correlatos, dentre os quais o mais óbvio é a aceitação de um Deus voluntarioso que criou a Terra e os seres que nela vivem. Esta decidida assunção do luteranismo é também o que explica a necessidade do *culto religioso*, aparato institucional e de conduta assumido por Hegel como indispensável para o pleno exercício da fé<sup>25</sup>. Seguramente, o pensamento de Hegel não deve ser reduzido apenas a uma teologia: ele produziu com brilho em inúmeras áreas: lógica, ontologia, estética, fenomenologia, antropologia, Direito etc. Sua obra veicula uma densa oferta de sentido, manancial que ainda hoje nos atinge e não foi exaurido. Contudo, para o específico tema aqui sob exame – a categoria *idealismo* –, sua proximidade com uma perspectiva religiosa é incontornável, e Marx incidiu fortemente sobre ela. Proximidade que, como vimos, o próprio Hegel não tinha problemas em admitir. É apenas esta a razão da ênfase do presente artigo no tema.

Apenas a título de contraste: enquanto Hegel aproxima a filosofia da teologia, quase dois séculos antes, Baruch Espinosa fez o percurso argumentativo oposto. Pois um dos gestos filosóficos mais contundentes do *Tratado teológico-político* espinosano foi *separar* a filosofia da teologia, evidenciando que se trata de dois discursos qualitativamente diversos<sup>26</sup>. Ao seu modo próprio, Marx estava no rastro do *Tratado teológico-político*<sup>27</sup> quando já no “Prefácio” dos *Manuscritos de 44* – polemizando

---

<sup>25</sup> Nas palavras de Charles Taylor: “É por isso que Hegel defende [...] a visão luterana da Eucaristia não apenas contra a interpretação católica, mas também contra a concepção da Igreja Reformada” (TAYLOR, 1977, p. 489).

<sup>26</sup> “[...] entre a fé, ou teologia, e a filosofia não existe nenhuma relação nem nenhuma afinidade” (ESPINOSA, 2003, p. 222).

<sup>27</sup> Em 1841, o jovem Marx estudou e reescreveu parte do *Tratado teológico-político*, alterando partes da sequência argumentativa original. O resultado deste trabalho ficou conhecido com o nome de *Caderno Espinosa* (MARX, 2012).

com os jovens hegelianos de então, que sequer alcançavam a inegável grandeza de Hegel - refere-se asperamente à teologia como o “lado putrefato da filosofia” (MARX, 2004, p. 21) do qual é preciso adquirir distância.

Resta ver qual é, dentro da concepção hegeliana, o significado de idealismo. Sabemos que M. Heinrich enfatiza na categoria sobretudo sua referência ao trabalho conceitual filosófico. Ocorre que esta definição, por operar no interior do arcabouço conceitual de Hegel, demanda considerações adicionais. Primeiramente, ouçamos o próprio filósofo:

A afirmação de que o *finito é uma idealização* define o *idealismo*. O idealismo da filosofia consiste apenas no reconhecimento de que o finito não é verdadeiramente um existente. Toda filosofia é essencialmente idealismo ou pelo menos tem o idealismo como princípio, e a questão então é apenas até que ponto este princípio é realizado. Isto se aplica tanto à filosofia quanto à religião, pois também a religião, não menos que a filosofia, não admitirá a finitude como um ser verdadeiro, um último, um absoluto, ou como algo não-posto, incriado, eterno. (HEGEL, 2010, p. 124)

“Toda filosofia é essencialmente um idealismo”, escreve Hegel. Isso se dá por ela, a filosofia, não se contentar com o finito, buscando ultrapassá-lo em direção ao infinito. Ora, na medida em que avançamos no pensamento hegeliano, fica claro que ele articula a infinitude precisamente à Ideia, entendida como o mais genuíno objeto da filosofia (“exposição de Deus como Ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito”, como visto). Já o finito é associado ao mundo sensorial, que nesta perspectiva é precisamente aquilo que deve ser ultrapassado. Hegel aceita a concepção de Schelling da natureza como inteligência petrificada. Petrificação, impotência, exterioridade: estas são algumas das características da Natureza para nosso filósofo. Por isso é que toda filosofia é para ele idealismo: ao invés de se contentar com o finito da Natureza, ela a ultrapassa e mostra seu desenvolvimento interno rumo ao divino.

Em síntese, o que é preciso tornar aqui transparente é que quando Marx enuncia sua crítica a Hegel, ele o faz por assumir uma tomada de posição materialista que diverge, em profundidade: 1) da referida junção da filosofia com a teologia; 2) do rebaixamento da Natureza à condição de um mero predicado, finito, da Ideia. Nas palavras dos *Manuscritos de 44*, referindo-se à *Fenomenologia do Espírito*:

este resultado, o sujeito que se sabe enquanto consciência-de-si absoluta, é, por isso, *o 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, sujeito-objeto místico ou subjetividade que sobrepuja o objeto... (MARX, 2004, p. 133).

A crítica de Marx tem como alvo a crença numa entidade abstrata, a Ideia, motor ativo do hegelianismo, que tem prioridade sobre os sujeitos humanos reais. Certo é que, como um bom dialético, Hegel captura o movimento de reversão das categorias ideais em materiais, mas isso transcorre dentro do referido arcabouço conceitual, onde “A natureza no tempo é o primeiro termo, mas o prius absoluto é a ideia, este prius absoluto é o termo último, o verdadeiro princípio, o Alfa e o Ômega” (HEGEL, 2002, § 248, Ag, p. 96).

Examinemos agora uma afirmação adicional de Michael Heinrich, quando ele sustenta que o contraste vigente na interpretação de Marx sobre a relação entre o idealismo e o materialismo se baseia “sobre uma metáfora geográfica. É como se você tivesse duas cidades, a cidade do idealismo e a cidade do materialismo, e viajasse de uma cidade para outra e perguntasse: até onde você chegou?” (ROSO, 2018)

Esta é sem dúvida uma interpretação muito idiossincrática, para dizer o mínimo, acerca do materialismo e do idealismo como duas posições filosóficas distintas. Onde está a “metáfora geográfica” na afirmação de que o ser material precede – e é o pressuposto – para o surgimento do ser ideal? Aqui não há, rigorosamente, metáfora geográfica alguma. O que existe é a afirmação da anterioridade da matéria sobre o pensamento; afirmação confirmada por quase dois séculos de pesquisa em ciências da vida. O pensamento não provém de Deus ou da Ideia: ele é sobretudo um produto tardio na evolução das espécies, está encarnado num cérebro que pertence inapelavelmente a um corpo material. Notemos, ainda, que enfrentar com seriedade este debate envolve em algum momento aprofundar questões referentes à ontologia material e social. Entretanto, este é precisamente o caminho que Heinrich recusa de modo explícito. Em suas palavras: “quando Marx fala de materialismo, seu objetivo é discutir o comunismo, e não a relação ontológica entre a mente e a matéria” (WITTER, 2020). De novo aqui, uma interpretação extremamente discutível, até porque é perfeitamente possível discutir teoricamente a posição materialista sem fazer referência a um projeto comunista - e a história da filosofia apresenta pensadores que ilustram bem esta possibilidade. Em contrapartida, a relação entre a mente e a matéria é um tópico incontornável em qualquer debate sobre o materialismo. Já György Lukács havia alertado que a desqualificação sumária de questões ontológicas – traço recorrente de nossa época - finda por interditar um extenso segmento do debate

filosófico (LUKÁCS, 2012, pp. 25-43).

\* \* \* \*

Quando visualizamos com maior nitidez o teor da crítica de Marx a Hegel, torna-se possível, aí sim, resgatar a grandeza de outras dimensões da filosofia do segundo pensador; tal possibilidade foi afirmada tanto nos *Manuscritos de 44* como em momentos bem mais avançados da obra marxiana, como veremos a seguir. No que diz respeito aos *Manuscritos de 44*, há um elogio inequívoco:

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 suprassunção [*Aufhebung*] dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho. (MARX, 2004, p. 123)

A autogeração do homem como um processo, esta é uma conquista teórica hegeliana devidamente valorizada por Marx. Hegel soube captar a processualidade que é própria à constituição humana. Só por isso, só por ter fornecido os meios para se visualizar nossa espécie como o resultado de seu próprio trabalho, Hegel já teria garantido seu lugar como um dos expoentes da história da filosofia. A própria categoria de essência [*wesen*] se vê profundamente alterada, como mencionado em seção anterior deste artigo. Ao invés de ser pensada como um substrato atemporal, a essência passa a ser concebida como transformada e atravessada pelo decurso histórico. É a importância da *mediação* [*Vermittlung*] que reclama seus direitos também nos *Manuscritos de 44*: “Somente por meio da suprassunção desta mediação — que é, porém, um pressuposto necessário - vem a ser o humanismo positivo, que positivamente parte de si mesmo” (MARX, 2004, p. 132)

Neste sentido, se é verdade que Marx lança mão de aquisições de Feuerbach em sua polêmica com Hegel, seria errôneo postular uma identidade entre o primeiro e o segundo. Acabamos de ler: a mediação não foi recusada por Marx, diferentemente do que ocorria com o autor de *A essência do cristianismo*. Não é possível iniciar-se um trajeto filosófico a partir do positivo imediato, há que reconhecer as mediações históricas - com destaque para o trabalho humano - responsáveis pela configuração assumida pelo próprio mundo sensorial.

Assim é que a concepção do que seja a atividade, a dialética da negatividade,

a “objetivação como alienação” sofre a influência de Hegel, bem como o entendimento do caráter processual do ser, sua transitoriedade. Contudo, enquanto na Fenomenologia do Espírito o responsável pelo engendramento de uma subjetividade singularizada era antes de tudo o trabalho intelectual, realizado pela consciência que reflexiona seus pressupostos, já em Marx trata-se de um trabalho que interage com objetos reais, e não apenas com objetos do pensamento. Este resgate da sensorialidade desempenha um papel crucial no entendimento marxiano dos sujeitos humanos. Em tal revalorização da sensorialidade sem dúvida existe a marca de L. Feuerbach, reconduzindo a análise ao campo da objetividade, e apontando para a origem terrena do pensamento. Porém, Feuerbach faz isso pagando o alto custo de mutilar a própria compreensão acerca da atividade, e é precisamente esta compreensão que os Manuscritos de 44 pretendem formular, realizando uma original síntese entre aquisições conceituais distintas de Hegel e Feuerbach. Pronunciamentos posteriores de Marx dão conta de que, em sua maturidade, o influxo de Feuerbach em seu pensamento pouco deixou marcas, ao passo que Hegel permaneceu como um interlocutor bem mais duradouro.

Na verdade, nem é aqui o interesse primordial identificar “o que é de Hegel” ou “o que é de Feuerbach” no Marx de 1844. Mais produtivo é reconhecer a *torção* que ele imprimiu em suas fontes, gerando um enunciado novo, com feição própria. Aprofundando a questão, é correto dizer que, “de Hegel a Marx”, não foi apenas o campo teórico que mudou: *a realidade histórica era outra*. Além da possibilidade de uma crítica categorial, havia a própria realidade viva agindo na formulação da teoria. A sociedade burguesa que Hegel havia estudado ao início do século XIX acabou manifestando seus conteúdos mais contraditórios e explosivos. Em termos propriamente marxianos, o circuito do valor alcançou patamares mais elevados – bem como a luta de classes a ele associada –, possibilitando explicações que melhor espelhavam a realidade como contradição processual.

Ainda em relação à *Fenomenologia do Espírito* é preciso dizer que ela possui uma dimensão subterrânea, por assim dizer, que merece ser escavada para trazer à luz seus conteúdos mais inovadores:

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 do 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. (MARX, 2004, p 122)

A referência a suplantar “largamente o ponto de vista hegeliano” dá conta da acuidade de Marx em discernir, dentro do próprio hegelianismo, elementos que o ultrapassam. Na sequência da passagem, encontraremos o reconhecimento textual de que as figuras da consciência tal como elaboradas por Hegel (“consciência infeliz”, “consciência honesta” etc.) conseguem capturar traços relevantes do estranhamento, ainda que no interior do idealismo hegeliano<sup>28</sup>.

Por fim, aqueles que acreditam numa relação de completa exclusão entre o jovem Marx e o Marx da maturidade se surpreenderão com o reaparecimento de temas da juventude, muitas vezes de forma quase literal, na obra da maturidade. No “Posfácio” à edição alemã de *O capital*, reencontraremos o mesmo movimento duplo: o reconhecimento dos limites de Hegel, mas também de sua grandeza. E mais: a incorporação de categorias de origem hegeliana sempre passa por uma reelaboração do próprio Marx, onde sua autoria vai se afirmando de forma cada vez mais nítida.

A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico. (MARX, 2013, p. 91)

Chama a atenção a recorrência nos textos marxianos do significante “místico” [*mystische*] e de seus derivados [*Mystifikation*] para designar a filosofia de Hegel: amálgama da filosofia com a teologia muito precocemente recusado por Marx. No nosso século XXI, que nos apresenta o modo de produção capitalista em sua face mais mortífera, pode ser um procedimento tentador inflar a importância de Hegel como pensador e afirmar que ele foi mal compreendido por Marx. Contudo, um exame textual deste último nos mostra que foi precisamente por ter bem entendido os limites do hegelianismo que Marx conseguiu alcançar seu campo próprio de expressão.

### Categorias dos *Manuscritos de 44* nas obras posteriores de Marx

Ao longo deste artigo, apontamos para as conquistas conceituais dos *Manuscritos de 1844*, mas também para alguns de seus limites. Quanto a estes últimos, eles poderiam ser sintetizados como: um conhecimento ainda muito incipiente das categorias da economia política por parte de Marx; conseqüentemente, a ausência

<sup>28</sup> Outras vertentes do pensamento hegeliano recepcionadas positivamente por Marx foram abordadas em meu artigo: “Hegel, Espinosa e o marxismo: para além de dicotomias” (MARTINS, 2020, pp. 29–46).

de uma teoria do valor, cuja pesquisa consumirá literalmente décadas da vida do autor; a utilização abundante de uma categoria como “o homem”, que pode ser criticada por veicular uma concepção essencialista (embora o próprio texto ofereça elementos para ultrapassar-se esta interpretação). Relacionada a esta última característica, está aquilo que um autor como G. Márkus nomeou como o individualismo metodológico presente nos *Manuscritos de 44* (MÁRKUS, 1974, p. 39)<sup>29</sup>: “a suposição de que é possível derivar-se o conjunto das relações sociais (propriedade privada, estado, religião etc.) a partir da objetivação de o homem.” Sabemos que os textos da maturidade de Marx como que invertem este percurso argumentativo. Mas em 1844, estamos distantes da formulação marxiana da maturidade que afirma: “meu método analítico [...] não parte do homem, mas de períodos sociais economicamente dados” (MARX, 2017, p. 267)

Mencione-se ainda, no *Manuscritos*, uma invocação ao mundo sensorial como fundamento adequado para o conhecimento científico: “A sensibilidade (vide Feuerbach) tem de ser a base de toda ciência” (MARX, 2004, p. 112)<sup>30</sup>. Uma formulação como esta, na maturidade de Marx, necessitaria de uma série de qualificações. Mantido o reconhecimento do concreto como “o ponto de partida efetivo” (MARX, 2011b, p. 54) – nas palavras da célebre Introdução aos *Grundrisse* –, todo um denso debate se fez necessário sobre o papel das abstrações razoáveis na elaboração do conhecimento. Apenas como exemplo: uma categoria como o mais valor não é detectável mesmo mediante uma apurada inspeção do mundo sensorial; ela necessita de abstrações para poder ser demonstrada.

Registrados esses limites, ainda assim o texto de 1844 consolida e desenvolve aquisições que se revelarão duradouras. Talvez a mais evidente seja a espessura teórica e filosófica da *Entfremdung*, categoria que costuma ser traduzida por estranhamento ou alienação. Ao longo de sua obra, Marx prossegue explorando as diferentes dimensões do estranhamento: com relação ao produto do trabalho, à própria atividade vital, ao outro ser humano, à espécie como um todo. Na sua maturidade, Marx oferecerá uma radiografia mais precisa do capital como realidade

---

<sup>29</sup> Infelizmente, não foi bom o devir filosófico do próprio G. Márkus: após um início promissor, migrou progressivamente para posições cada vez mais distantes do marxismo.

<sup>30</sup> *Sinnlichkeit* pode ser traduzido também como “sensorialidade”, “mundo sensorial”, como já mencionado. Incidentalmente, notemos que devido à concepção dialética de Marx não é possível traçar uma linha divisória definitiva (anseio presente em algumas traduções) entre as diferentes categorias engendradas pelo desdobramento da argumentação. Neste específico aspecto, também em Marx vemos operar - a seu modo próprio - o que Hegel nomeava como *Umschlagen*, o reverter, o revirar recíproco de categorias distintas. Aqui, a distância em relação ao cartesianismo é imensa.

estranhada, que adquire um automatismo peculiar. Citemos uma passagem mais extensa de *O capital*, em seu Capítulo XXI, “Reprodução simples”; nela veremos enunciado, mais uma vez, o tema do estranhamento:

Como antes de entrar no processo seu próprio trabalho já está alienado dele [*ihm selbst entfremdet*], apropriado pelo capitalista e incorporado ao capital, esse trabalho se objetiva continuamente, no decorrer do processo, em produto alheio. Sendo processo de produção e, ao mesmo tempo, processo de consumo da força de trabalho pelo capitalista, o produto do trabalhador transforma-se continuamente não só em mercadoria, mas em capital, em valor que suga a força criadora de valor, em meios de subsistência que compram pessoas, em meios de produção que se utilizam dos produtores. Por conseguinte, o próprio trabalhador produz constantemente a riqueza objetiva como capital, como poder que lhe é estranho, que o domina e explora[...]. (MARX, 2013, p. 645-6)

Qualquer leitor desprovido de preconceitos vê-se obrigado a reconhecer nesta análise da maturidade a retomada do tema do estranhamento, que já havia merecido a atenção de Marx pelo menos desde 1843/1844. É por esta razão que a afirmação de um corte epistemológico entre o jovem e o velho Marx – concepção tão apreciada por pesquisadores de formação althusseriana – revela-se manifestamente precária para nomear a complexificação adquirida por Marx ao longo de seu trajeto. A noção de “corte” reifica e congela a produção da juventude de Marx, impedindo o discernimento da produtividade existente em algumas de suas categorias.

No que diz respeito a um dos temas examinados mais de perto neste artigo, a formação de uma subjetividade humana, é de se notar também a persistência da crítica de Marx às consequências dos imperativos de produtividade capitalista vinculados à divisão do trabalho. Imperativos que fixam cada indivíduo a um ramo muito unilateral da produção, impedindo a exteriorização da pluralidade de suas forças essenciais. Tal crítica de Marx à unilateralidade do desenvolvimento humano na sociedade capitalista prosseguirá firme durante a redação de *O capital*. Em seu Capítulo XII, intitulado “Divisão do trabalho e manufatura”, é enunciada uma divergência de fundo quanto às deformações trazidas pela manufatura em seus trabalhadores:

Ela aleija o trabalhador, converte-o numa aberração, promovendo artificialmente sua habilidade detalhista por meio da repressão de um mundo de impulsos e capacidades produtivas, do mesmo modo como, nos estados de La Plata, um animal inteiro é abatido apenas para a retirada da pele ou do sebo. (MARX, 2013, p. 434)

O substrato filosófico destas contundentes palavras de Marx é precisamente sua concepção das capacidades humanas como sendo potencialmente *plurais* –

conforme enfatizado anteriormente –, necessitando de um conjunto variado de objetos para poderem ser exercidas. Sempre que se confina um indivíduo a um ramo unilateral da produção, está-se amputando um conjunto de outras capacidades suas. Marx manteve viva sua sensibilidade para esta deformação e, também em *O capital*, recupera depoimentos de trabalhadores estadunidenses que conseguiam circular entre diferentes atividades num país que, no século XIX, não havia ainda cristalizado em definitivo as ramificações da divisão do trabalho. Ouçamos o depoimento de um deles:

Jamais eu teria acreditado que seria capaz de exercer todos os ofícios que pratiquei na Califórnia. Estava convencido de que, salvo a tipografia, eu não servia para nada [...]. Certa vez, em meio a esse mundo de aventureiros, que trocam mais facilmente de profissão do que de camisa, agi – e juro que assim o foi! – como os outros. Como a mineração não se mostrou suficientemente rentável, abandonei-a e me dirigi à cidade, onde trabalhei sucessivamente como tipógrafo, telhador, fundidor de chumbo etc. Depois de ter tido essa experiência de ser apto para todo tipo de trabalho, sinto-me menos molusco e mais homem. (MARX, 2013, p. 558, n. 308)

Se sentir “menos como um molusco e mais como um homem” deixa entrever as possibilidades plurais da atividade humana, quando ela ainda não ingressou plenamente no circuito do trabalho alienado. Apenas para evitar mal entendidos: o projeto político de Marx não era, por óbvio, a instauração na Europa do capitalismo norte-americano, mas sim de uma sociedade socialista. Aqui, o contraste foi feito apenas para evidenciar diferenças temporais no desenvolvimento do modo de produção capitalista. Pois o estranhamento do trabalho é, há mais de um século, fenômeno gritante também nos Estados Unidos.

Razões como estas evidenciam que um conhecimento seguro dos *Manuscritos de 44* se somará ao de *O capital* – e de outros textos – para um melhor entendimento da extensão e da ramificação da crítica de Marx à sociedade capitalista. Crítica que ultrapassa a denúncia da concentração da riqueza desta última – certamente uma aberração a ser cotidianamente combatida –, atingindo também os fundamentos mesmo da produção da vida e de subjetividades no mundo contemporâneo. Certo é que o conhecimento da obra de Marx não é um fim em si mesmo: ele deve ser continuamente cotejado com a situação contemporânea dos séculos XX e XXI. Nas palavras de Vitor Sartori:

A atitude diante do capitalismo de determinada época depende da apreensão de sua particularidade, bem como da diferença específica existente entre as categorias econômicas de determinado momento diante daquelas das análises de Marx e dos clássicos do marxismo [...]. (SARTORI, 2022, p. 341)

Com efeito, há todo um trabalho a ser cotidianamente realizado de atualização do legado marxiano para a nossa época, sem o qual estaríamos interditando a possibilidade de uma compreensão adequada da contemporaneidade em que vivemos.

Dito isso, e retornando ainda uma vez à pertinência da crítica de Marx sobre a alienação do trabalho, sabemos que a partir da terça parte do século XX surgiram teorias que prognosticavam um crescente declínio do uso da força de trabalho humana<sup>31</sup>. Mesmo com diferenças significativas, partilhavam da ideia de que a automação crescente dispensaria cada vez mais o seu uso. O fascínio promovido pela revolução eletrônica teve sua contrapartida cultural na produção de filmes onde é recorrente o tema de robôs que produzem outros robôs, tornando acessória a presença humana. Mesmo alguns teóricos ligados ao marxismo endossaram a avaliação de que se caminhava para um declínio inexorável da utilização da força de trabalho. O grupo alemão Krisis, que teve em Robert Kurz um de seus participantes de maior projeção, usou palavras provocativas para referir-se a tal suposto declínio: “A venda da mercadoria força de trabalho será no século XXI tão promissora quanto a venda de carruagens de correio no século XX” (GRUPO KRISIS, 1999).

Forçoso é reconhecer que o transcurso histórico não confirmou tal previsão. Longe disso. O que temos no século XXI é uma configuração histórica portadora de um desenvolvimento tecnológico inaudito, convivendo com multidões de trabalhadores precarizados e mal remunerados. Ao invés do fim da sociedade do trabalho, o que vigora é uma expansão da jornada de trabalho mesmo sobre aqueles períodos que tradicionalmente se constituíam como tempo livre: fins de semana, feriados, turnos da noite. Isso para não mencionarmos aqueles que mergulham no desemprego puro e simples, constituindo o que alguns cientistas sociais designam com o incômodo nome de *refugio humano*: são os sobrantes de uma sociedade que não encontram condições para viver e exercer suas potencialidades de vida.

As considerações sobre a dura atualidade do trabalho estranhado fazem pensar que o retorno a certos textos fundadores de Marx – aliado à sua atualização – nos permitem examinar a gênese de uma configuração sócio-histórica que hoje atinge seu paroxismo. Pois o fato é que em 1844, aos 25 anos de idade – e ainda muito distante de suas grandes obras da maturidade –, o jovem Marx num primeiro contato com a Economia Política dispôs-se a revisar sua herança filosófica para melhor visualizar a

---

<sup>31</sup> Em 1844, Marx não havia ainda formulado a importante distinção entre *trabalho* e *força de trabalho*, característica de sua maturidade.

hidra que se formava diante de si. O leitor contemporâneo que percorrer, sem preconceitos, estes densos *Manuscritos de 1844*, mesmo com seus limites reais, poderá presenciar ali, no nascedouro, a força de um pensamento que se ergue. Será excessivo afirmar que este encontro pavimentado por Marx entre a Filosofia e a Economia Política mudou parte da história do pensamento?

### Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. *For Marx*. London: Verso, 2005.
- ARTHUR, Christopher J. *The new dialectic and Marx's Capital*. Leiden-Boston: Brill, 2004.
- BOER, Roland. *In the Vale of Tears: on Marxism and Theology V*. Leiden: Brill, 2013.
- DUSSEL, Enrique. *Teologia da libertação: um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FEUERBACH, Ludwig. *The essence of Christianity*. New York: Prometheus Books, 1989.
- FREUD, Sigmund. “A perda da realidade na neurose e na psicose”. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas* v. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GOULD, S. J. *The Panda's thumb*. London: Penguin Books, 1990.
- GREENBERG, Robert. *Music history monday: M'Lord Falstaff*. 2020. Disponível em: <<https://robertgreenbergmusic.com/music-history-monday-mlord-falstaff/>>.
- GRUPO KRISIS. *Manifesto contra o trabalho*. 1999. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7829978/mod\\_resource/content/1/Manifesto%20contra%20o%20Trabalho%20-%20Grupo%20Krisis.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7829978/mod_resource/content/1/Manifesto%20contra%20o%20Trabalho%20-%20Grupo%20Krisis.pdf)>.
- HALLAK, Mônica. Alienação do trabalho em Marx: dos *Manuscritos de 1844 a O capital*. *Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, ano XIII, n. 1, v. 24, abr./2018.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in Compendio* v. 2: Filosofia della Natura. Torino: Unione Tipografico - Editrice Torinese, 2002.
- HEGEL, G. W. F. *Lectures on the history of philosophy 1: Greek Philosophy to Plato*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *The phenomenology of Spirit*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- HEGEL, G. W. F. *The science of logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- HEINRICH, M. Releer Engels: sua resenha de para a crítica da economia política, de Marx. *Crítica Marxista*, v. 28, n. 52, pp.11-26, 2021.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Philosophical papers and letters*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- LÖWY, Michael. “Marxismo e religião: ópio do povo?” In: BORÓN, A. *et. al.* (Ed.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: Clacso, 2007.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social* v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARCUSE, Herbert. *Studies in critical philosophy*. Boston: Beacon Press, 1972.
- MÁRKUS, György. *A teoria do conhecimento no jovem Marx*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- MARTINS, Maurício Vieira. “Hegel, Espinosa e o marxismo: para além de dicotomias”. *Revista Novos Rumos*, 57, n. 1, pp. 29–46. 2020.
- MARTINS, Maurício Vieira. *Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência*. Rio de Janeiro: Consequência, 2017.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

- MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução. **Temas de Ciências Humanas**, São Paulo, Editorial Grijalbo, v. 2, pp. 1-14, 1977.
- MARX, Karl. **Cuaderno Spinoza**. Barcelona: Montesinos Ediciones de Intervención Cultural, 2012.
- MARX, Karl. Glosas marginais ao *Manual de economia política* de Adolph Wagner. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, Rio das Ostras, v. 23, n. 2, ano XII, pp. 252-279, nov./2017.
- MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858. São Paulo/Rio de Janeiro: Boitempo/Ed. UFRJ, 2011b.
- MARX, Karl. “Letter to Ferdinand Lassalle, February 22, 1858”. In: **Karl Marx & Frederick Engels Collected Works**, v. 40. London: Lawrence & Wishart, 2010.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl. **O capital** Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. “Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844”. In: MARX, Karl; ENGELS, F. **Werke** Band 40. Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- MARX, K. & ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K. & ENGELS, F. **A sagrada família**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K. & ENGELS, F. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MÉSZÁROS, István. **Marx’s theory of alienation**. London: Merlin Press. 1986.
- MOSELEY, F. **Marx’s theory of value in chapter 1 of Capital: a critique of Heinrich’s value-form interpretation**. Cham: Palgrave MacMillan, 2023.
- MUSTO, Marcello. “Alienation redux: Marxian perspectives”. In: MUSTO, Marcello (Ed.). **Karl Marx’s writings on alienation**. Cham: Palgrave Macmillan, 2021.
- NETTO, José Paulo. “Marx em Paris”. In: Marx, K. **Cadernos de Paris & Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- ROSO, Darren. **Interview with Michael Heinrich**. Berlin, 2018. Disponível em: <<https://www.historicalmaterialism.org/interviews/interview-with-michael-heinrich>>.
- SARTORI, V. A obra madura de Lukács: sobre a correlação entre ética e ontologia. **Revista Katálysis**, v. 25, n. 2, pp. 337-345, maio-ago. 2022.
- TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press. 1977.
- WITTER, Kathrin. **Marx and the birth of modern society: An Interview with Michael Heinrich**, 2020. Disponível em: <<https://www.jhiblog.org/2020/11/25/marx-and-the-birth-of-modern-society/>>.

### Como citar:

- MARTINS, Maurício Vieira. Os 180 anos dos *Manuscritos de 1844* de Marx: materialismo, subjetividade e o debate com Hegel. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 24-67; jul.-dez., 2024.