

**A CRÍTICA DE MARX À DIALÉTICA HEGELIANA  
NOS MANUSCRITOS ECONÔMICOS-FILOSÓFICOS**

*Júlia Lemos Vieira*  
Universidade Federal de Goiás (UFG)

**Resumo:** Em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx promoveu uma elucidação da sua relação com a dialética hegeliana. Para além de rever as grandes contribuições da crítica de Feuerbach a Hegel, elaborou a sua própria crítica, avaliando sobretudo a *Fenomenologia do Espírito* como a obra na qual o último teria revelado os aspectos positivos e negativos de sua dialética. Indicaremos neste artigo que Marx elabora sua crítica posicionando-se de modo crítico também a Feuerbach e aos demais jovens hegelianos e que ele propõe uma relação de reapropriação da dialética hegeliana e não um descarte da mesma.

**Palavras-Chave:** Dialética, Hegel, Feuerbach, Marx.

**Abstract:** In his *Economic-Philosophical Manuscripts*, Marx promoted an elucidation of his relation with the Hegelian dialectic. In addition to reviewing the great contributions of Feuerbach's critique of Hegel, he elaborated his own criticism, evaluating above all the *Phenomenology of the Spirit* as the work in which the latter would have revealed the positive and negative aspects of his dialectic. We will indicate in this article that Marx elaborates his critique by positioning himself in a critical way also to Feuerbach and to the others young Hegelians and that he proposes a relation of reapropriation of the Hegelian dialectic, and not a discarding of the same one.

**Keywords:** Dialectics, Hegel, Feuerbach, Marx.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 (2008), podemos encontrar um rascunho intitulado *Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral* no qual Karl Marx se propõe a corrigir a dialética hegeliana passando tanto pela sua compreensão a partir da sua exposição na *Fenomenologia do Espírito* e na *Lógica* quanto pela revisão do movimento crítico a Hegel (1992).

“O que fazer com a dialética hegeliana?” Essa é a pergunta que Marx (2008, p. 115) considera essencial a ser respondida. Pois, ao contrário do que pensaram os jovens hegelianos, a dialética em Hegel é apenas aparentemente formal. E é exatamente por se apegarem demasiadamente à crítica do conteúdo da filosofia hegeliana que os alemães modernos se equivocaram e se mantiveram, no final das contas, no interior do idealismo de Hegel que julgavam combater. A Marx isso parecia muito estranho, sobretudo após o

empreendimento de Feuerbach (1972), “o verdadeiro triunfador da velha filosofia” (MARX, 2008, 116), ter vindo à tona.

Marx considerou que Feuerbach (1972) foi “o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio” (2008, p. 116) e que foram três as suas descobertas fundamentais: (1) que a filosofia é uma forma de religião e deve ser condenada, (2) que o princípio fundamental da ciência real é a relação social e (3) que o positivo funda-se sobre si próprio, ou seja, não é resultado de um processo anterior.

Feuerbach (1972) teria esclarecido que o movimento de Hegel (1992) foi partir da religião, suprássumir a religião e depois reestabelecer a religião, de modo que o empreendimento de negação da negação se resumiria apenas a uma contradição da filosofia que, após negar a religião, a afirmou novamente. A afirmação da filosofia em termos de posição se manteria, portanto, insegura por não se fundar sobre si mesma e sim na religião, na oposição à religião:

A posição (*Position*), ou auto-afirmação e auto-confirmação que se situa na negação da negação, está ainda para uma sua própria [posição] não segura, por isso acometida pela sua oposição (*Gegensatz*), [posição que] em si mesma [permanece] duvidando, e, portanto, [permanece] carente de demonstração, portanto [posição] não se provando a si mesma mediante sua existência (*Dasein*), como posição não confessada e, portanto, é contraposta direta e imediatamente à posição sensivelmente-certa (*sinnlichgewisse*), fundada sobre si mesma. (MARX, 2008, p. 118. Grifos do autor).

Na medida em que a posição da filosofia em Hegel não é um provar-se a si mediante sua própria existência e sim uma existência pautada pela (negação da) religião, sua posição não seria auto-afirmação e sim afirmação da (não)religião. A posição da filosofia seria, em suma, apenas uma passagem da religião de sua pressuposição para a sua posição: é a religião que se auto-afirma passando pela filosofia e não a filosofia que se auto-afirma passando pela religião.

Depois do reconhecimento da religião como um produto da auto-exteriorização, encontra-se, não obstante, confirmado na *religião como religião*. Aqui *está* a raiz do *falso* positivismo de Hegel ou de seu criticismo apenas *aparente*; o que Feuerbach indicou como o pôr (*Setzen*), o negar e o restaurar da religião ou teologia, o que é, porém de se apreender de modo mais universal. [Em Hegel] a razão está junto de si na não razão (*Unvernunft*) enquanto não-razão. O homem que reconheceu levar no direito, na política etc., uma vida exteriorizada, leva nesta vida exteriorizada, enquanto tal, sua verdadeira [vida] humana. (MARX, 2008, p. 130. Grifos do autor).

A raiz do falso positivismo de Hegel (1992) estaria no fato do reconhecimento do direito, da política e da religião como vida exteriorizada ao mesmo tempo em que tem

nesta a verdadeira vida humana. Nenhum dos modernos críticos da filosofia hegeliana tinha apreendido esse movimento de que a razão absoluta é apenas a posição da não-razão. Feuerbach (1972) foi o único que teria se apercebido de que o pensar sobrepujando-se no pensar pode encontrar apenas um movimento especulativo, e que, portanto, a dialética hegeliana não passava de abstração. A partir das descobertas de Feuerbach (1972), Marx desenvolve o seu próprio empreendimento de crítica à dialética hegeliana a partir da análise da *Fenomenologia*.

Esclareceremos tanto a forma abstrata quanto a diferença que este movimento tem em Hegel, em oposição à moderna crítica, ao mesmo processo em A essência do Cristianismo, de Feuerbach; ou antes, a figura crítica deste movimento ainda acrítico em Hegel. Um olhar sobre o sistema hegeliano tem de iniciar-se com a Fenomenologia hegeliana, o verdadeiro lugar do nascimento e o segredo da filosofia de Hegel. (MARX, 2008, p. 119. Grifos do autor).

A *Fenomenologia* (1992) é, para Marx, o gérmen, o nascimento potencial do idealismo acrítico de Hegel e dos jovens hegelianos, pois, ainda que seja crítica, promove uma apropriação das forças essenciais humanas pelo homem apenas em termos de pensamento. As ilusões da especulação surgem na *Fenomenologia* porque, ao mesmo tempo em que, em primeiro lugar, a consciencia de si tem seu impulso na objetividade enquanto tal, em segundo lugar, ela, após saber do mundo espiritual como auto-exteriorização, o toma “como seu verdadeiro modo de existência” (MARX, 2008, p. 126).

Marx sintetiza os erros de Hegel em basicamente dois. O primeiro teria sido que, se por um lado Hegel introduziu o conceito no movimento da história, por outro ele só o fez em termos de um movimento da história especulativo: “ele somente encontrou a expressão abstrata (...), a história não efetiva do homem enquanto um sujeito pressuposto” (MARX, 2008, p. 119). Ou seja, Hegel não encontrou a história efetiva do homem como sujeito pressuposto, não tratou da história da geração do homem, da história como ato de produção *do homem*. Em Hegel “toda a história da exteriorização e toda a retirada da exteriorização não é, assim, nada além da história da produção do pensar abstrato, do [pensar] absoluto, do pensar lógico especulativo”. E, na medida em que o pensar abstrato “é o pensar exteriorizado que, por essa razão, faz abstração da natureza e do ser humano efetivo” (MARX, 2008, p. 120), a história de Hegel não é a história do ser humano efetivo, mas apenas do pensamento separado do ser humano em sua relação concreta com a natureza. O segundo erro de Hegel repousaria no fato de que, ao dar como verdadeira essência humana apenas o espírito lógico, especulativo, pensante, abstraído da natureza e

da efetividade do homem, Hegel deu a sensibilidade, a religião, o poder do Estado (etc.) não como produtos do homem e sim do pensamento.

Os *segredos* da filosofia de Hegel são apreensíveis a partir de sua *Fenomenologia*, porque, diz Marx (2008), esta obra possui dois aspectos: por um lado, retém o estranhamento do homem na religião, no Estado, na vida civil etc. – e, neste sentido, traz todos os elementos para uma crítica efetiva do homem alienado – e, por outro lado, mantém o homem estranhado na medida em que é apenas no puro pensar que este se apropria de suas forças humanas essenciais tornadas objetos estranhos. Nas palavras de Marx:

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. A ‘consciência infeliz’, a ‘consciência honesta’, a luta entre ‘consciência nobre e consciência vil’ etc. etc., estas seções isoladas encerram os elementos críticos – embora ainda numa forma estranhada – de esferas totais, como a religião, o Estado, a vida civil (*das bürgerliche Leben*) etc. (MARX, 2008, p. 122. Grifos do autor).

Ou seja, a *Fenomenologia* (1992) é, simultaneamente, mistificadora da realidade e crítica da mistificação da realidade. Ao mesmo tempo em que nela o homem aparece apenas na figura do espírito, as esferas da religião, do Estado, da vida civil etc. são criticadas como esferas não-totais do homem na medida em que são dadas como seções da “consciência infeliz”, da consciência honesta”, da luta entre “consciência nobre e consciência vil” que são “superadas” pela consciência absoluta ao serem reconhecidas por esta como meros momentos de estranhamento de si. Estado, religião e vida civil não são dados como realização absoluta do homem, mas sim como mistificações da realização absoluta.

Marx avalia que Hegel preparara os elementos para uma crítica abrangente que superaria ele mesmo e que, portanto, “não se pode mais falar de uma acomodação de Hegel em face da religião, do Estado etc., pois esta mentira é a mentira de seu princípio” (MARX, 2008, p. 130). Isso porque o que Hegel promove com o empreendimento da negação da negação não é a posição da verdadeira essência e sim a posição da negação da essência estranhada como essência objetiva. Marx explica:

Um papel peculiar desempenha, por isso, o *supra-sumir* (*das Aufheben*), onde a negação e aconservação, a afirmação (*Bejahung*) estão ligadas. Assim, por exemplo, na filosofia do direito de Hegel, o direito privado suprassumindo = *moral*, a moral suprassumida = *família*, a família supra-sumida = *sociedade civil* (*bürgerliche*

*Gesellschaft*), a sociedade civil supra-sumida = *Estado*, o Estado supra-sumido = *história mundial*. Na *realidade (Wirklichkeit)* continuam subsistindo direito privado, moral, família, sociedade civil, Estado etc.; apenas se tornaram *momentos*, existências e modos de existência (*Daseinweisen*) do homem, que *não tem validade isolados*, se dissolvem e se engendram reciprocamente etc., *momentos do movimento*. Na sua existência efetiva, sua essência *móvel* está oculta. Manifesta-se, revela-se, em primeiro lugar, no pensar, na filosofia, e por isso minha verdadeira existência religiosa é minha existência (*Dasein*) *filosófico-religiosa*, minha verdadeira existência política é minha existência *filosófico-jurídica*, minha verdadeira existência natural é a *filosófico-natural*, minha verdadeira existência artística é a existência *filosófico-artística*, minha verdadeira existência *humana* [é a] minha existência *filosófica*. (MARX, 2008, p. 130. Grifos do autor).

A suprassunção em Hegel seria não a posição da essência e sim a posição de uma apreensão filosófica da essência estranhada, a posição do empreendimento filosófico perante a moral, a família, a sociedade civil, o Estado, a história mundial de modo a não tomá-los como essência do homem em suas categorias particulares. A essência seria, sobretudo, o movimento nesses diversos momentos. A única posição que há, portanto, é a posição da *mobilidade*, o que implica, portanto, que não há qualquer acomodação na religião, no Estado etc., e sim a afirmação destes como meros invólucros da existência filosófica.

O problema não é, portanto, uma acomodação de Hegel, mas, antes, a sua crença de que o suprassumir pensante é uma ultrapassagem dos objetos estranhados que ultrapassa a própria objetividade. Hegel concebe o objeto como consciência abstrata e a consciência abstrata em si apenas como um momento da diferenciação da consciência de si, a qual culmina numa identidade com o saber absoluto, resultando, portanto, numa mera dialética do pensamento puro. Destarte, o que há em Hegel (1992) é, mais propriamente, uma contradição:

Por um lado, este supra-sumir (*Aufheben*) é um supra-sumir do ser pensado, portanto, a propriedade privada *pensada* supra-sume-se no *pensamento* da moral. E porque o pensar se supõe ser imediatamente o outro de seu si, *efetividade sensível*, portanto a sua ação vale para ele também como ação *sensível efetiva (sinnliche wirkliche Action)*, este supra-sumir pensante, que deixa o objeto permanecer na efetividade, acredita tê-lo ultrapassado efetivamente e, por outro lado, porque se tornou momento de pensamento para ele, também vale por isso para ele, em sua efetividade, como autoconfirmação de si mesmo, da consciência de si, da abstração. Por um lado, a existência que Hegel *supra-sume* na filosofia não é portanto, a religião, o Estado, a natureza *efetivas*, mas a própria religião já como um objeto do saber, a *dogmática*, assim como a *jurisprudência*, a *ciência política (Staatswissenschaft)*, a *ciência natural*. Por um lado, portanto, está em oposição tanto à essência efetiva quanto à ciência imediata não filosófica ou aos conceitos não filosóficos

desta essência. Hegel contradiz, portanto, seus conceitos correntes. (MARX, 2008, p. 131. Grifos do autor).

O suprasumir pensante deixa o objeto permanecer na efetividade ao mesmo tempo em que o confirma como pura abstração. Deste modo, ao mesmo tempo em que promove uma suprasunção na abstração como uma suprasunção efetiva, opõe-se à ciência imediata que toma a abstração como efetividade. A filosofia de Hegel “age”, assim, tal como a ciência imediata que criticara.

Mas, por outro lado, Marx indica que no interior da abstração há uma grandeza de Hegel: “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 como desobjetivação” (MARX, 2008, p. 123). Hegel apreendeu que a desobjetivação (desefetivação, auto-estranhamento, exteriorização da essência) do homem é, ao mesmo tempo, o próprio processo de objetivação (efetivação, auto-aquisição, externalização da essência) do homem. E esta é a contribuição importantíssima da dialética hegeliana: a compreensão de que o processo no qual o homem exterioriza a sua essência é o mesmo em que ele externaliza a sua essência podendo tomar posse de si mesmo. O homem só se auto-adquire passando pelo auto-estranhamento. Nesse sentido, Hegel teria dado uma grande contribuição, pois apreendeu que o ato de produção de si do homem é o trabalho.

Em resumo, ele apreende – no interior da abstração – o trabalho como ato de produção de si mesmo do homem, o comportar-se (*das Verhalten*) para consigo como essência estranha e a sua atividade (*Betätigen*), enquanto uma essência estranha, como a *consciência genérica* e *vida genérica* vindo a ser (MARX, 2008, p. 132, grifos do autor).

O que está oculto em Hegel e que o filósofo, numa relação imediata com o seu sistema não apreendera, é que se a exteriorização da consciência de si – ato através do qual a consciência de si põe a si mesma – põe a *coisidade*, então o ser do homem não é subjetivo e sim objetivo. O que Hegel teria que ter concluído ao dar o trabalho como geração do homem é que o homem não se define pela atividade subjetiva:

Quando o *homem* efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas *forças essenciais* objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização (*Entäusserung*), este [ato de] *assentar* não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação, por isso, também tem que ser *objetiva*. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, *natureza* (*weil es von Haus aus Natur ist*). No ato de assentar não baixa, pois, de sua “pura atividade” a um *criar* do *objeto*, mas sim

seu produto *objetivo* apenas confirma sua atividade objetiva, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo. (MARX, 2008, p. 126, grifos do autor).

O fato de que a consciência de si se põe através de um ato objetivo e não de um ato subjetivo expressa, assim, que a verdade da consciência de si – essência do homem – é *ser natural objetivo* e não *ser especulação*. Em Hegel, “o modo como a consciência é, e como algo é para ela, é o *saber*. O saber é seu único ato. Por isso, algo vem-a-ser (*wird*) para ela na medida em que ela *sabe* este *algo*, Saber é o seu único comportamento objetivo” (MARX, 2008, p. 129). Mas Marx nega as definições do homem a partir do ato “puro” de pensar: o ser não atuaria objetivamente se esta não fosse a sua determinação essencial.

Em Hegel (1992), ao contrário, a supressão da objetividade sob a determinação do estranhamento ocorre de modo a supressão a própria objetividade, como se o escandaloso do estranhamento estivesse não num determinado caráter do objeto e sim no próprio caráter objetivo que o constitui, como se o objeto fosse um negativo que supressão a si mesmo, uma nulidade.

Marx indica que todas essas ilusões de Hegel expõem-se no capítulo do *Saber absoluto* da *Fenomenologia* (1992), pois nele revela-se que o ato da história universal não é plenamente compreendido. Sendo o ato da história universal o ato de geração da consciência de si, a história universal é o ato de geração *do* homem. Além disso, sendo a história da geração do homem a história da geração de suas forças essenciais objetivas, ela é também o ato de realização do naturalismo. Apenas através do naturalismo, afirma Marx, compreende-se que a história do homem é, na verdade, a história da gênese do homem. Nessa passagem, Marx expõe plenamente o seu *locus* filosófico durante a redação de seus *Manuscritos*. Afirma: “Vemos aqui como o naturalismo realizado, ou humanismo, se diferencia tanto do idealismo quanto do materialismo e é, a um só tempo, a verdade unificadora de um e de outro. Vemos igualmente que só o naturalismo é capaz de compreender o ato da história universal (*Weltgeschichte*)”. (MARX, 2008, p. 126, grifos do autor).

“Naturalismo realizado” ou “Humanismo”: eis o nome que Marx dá à sua filosofia que historiciza a antropologia feuerbachiana ou que antropologiza a dialética hegeliana. Marx afirma que a partir *do* “*Humanismo*” é possível apreender que o homem é simultaneamente ser natural imediato – por ser naturalmente pulsão, potencialmente ativo – e ser natural mediado – por ser naturalmente dependente de objetos para a sua pulsão que só existem efetivamente fora dele. Nas palavras de Marx:

O homem é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*Anlagen und Fähigkeiten*), como *pulsões*; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que *sofre*, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os *objetos* de suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes dele. Mas esses objetos são objetos de seu carecimento (*Bedürfnis*), objetos essenciais, indispensáveis para atuação e confirmação de suas *forças essenciais*. (MARX, 2008, p. 127, grifos do autor).

O homem, tal como todos os seres naturais, possui possibilidades nas suas forças vitais, ao mesmo tempo em que é determinado pelo o que existe fora dele, ao mesmo tempo em que é dependente, carecedor, de outros objetos naturais que possam confirmar essas forças vitais. O homem é ser natural como pulsão, em termos imediatos (Feuerbach) e é ser natural padecedor, em termos mediados.

Ruy Fausto (1987) avalia que Marx promove aqui uma passagem da antropologia positiva de Feuerbach para uma antropologia negativa, na medida em que o fundamento antropológico dos *Manuscritos* não é o homem – tal como em Feuerbach – e sim o homem negado. E “essa negação da antropologia no interior da antropologia – uma outra maneira de dizer a mesma coisa – se efetiva na crítica da antropologia (ou do antropologismo) de Feuerbach a partir de Hegel” (FAUSTO, 1987, p. 237). Fausto questiona com que direito Marx se contrapõe a Hegel colocando o homem como fundamento se afirma que a história é ainda a história da gênese do homem, indicando ao mesmo tempo que, para Marx, esse problema está resolvido justamente nos termos da antropologia negativa.

Marx explica a costura entre Hegel e Feuerbach indicando que, se por um lado “o homem é imediatamente ser natural” (MARX, 2008, p. 128), por outro

(...) o homem não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso, *ser genérico* que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. 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, objetivamente 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, 2008, p. 127. Grifos do autor).

O fato de o homem ser não apenas natureza, mas também humano o obriga a confirmar-se duplamente – no ser e no saber – de modo que os objetos naturais do modo como estão dados imediatamente na natureza não são ainda objetos *humanos*, ou seja, não são ainda objetos que confirmam as forças essenciais humanas. E nem o próprio ser



humano tal como é imediatamente em sua forma natural possui pulsões propriamente humanas.

Fausto (2002, p. 157) alega que Marx indica aqui um processo de história que caminha para a *satisfação através da educação da sensibilidade* e não para a liberdade ou riqueza. Mas parece que o mais correto seria indicar que o processo da história nos *Manuscritos* de 1844 caminha para a liberdade através da educação da sensibilidade, a qual ocorre apenas quando a produção de objetos se dá de modo tão rico ao ponto de determinar as mais amplas forças genéricas dos homens. Isso porque Marx afirma que

O comportamento *efetivo, ativo* do homem para consigo mesmo na condição de ser genérico, ou o acionamento de seu [ser genérico] enquanto um ser genérico efetivo, isto é, na condição de ser humano, somente é possível porque ele efetivamente expõe (*herauschafft*) todas as suas forças genéricas – o que é possível apenas mediante a ação conjunta dos homens, somente enquanto resultado da história – comportando-se diante delas como frente a objetos, o que por sua vez, só em princípio é possível na forma do estranhamento. (MARX, 2008, p. 123, grifos do autor).

O acionamento do ser *humano* no ser natural, que trata-se do acionamento do ser genérico efetivo – acionamento do ser que é duplamente sujeito e objeto de si – pressupõe, assim, uma ação conjunta dos homens desenvolvendo as forças genéricas dos homens. Marx está claramente se referindo ao processo de trabalho – objetivação da essência humana – e aos produtos dele resultantes, inicialmente na forma de objetos estranhados – e, posteriormente, na forma de determinações humanas. E é por isso que o comunismo – para onde caminha a história da gênese do homem – ao mesmo tempo em que é educação dos sentidos humanos, não é nenhum retorno à simplicidade, nenhum retorno à pobreza, mas, antes, a objetivação de suas forças essenciais:

O ateísmo é o humanismo mediado consigo mesmo pela supressão da religião, o comunismo é o humanismo mediado consigo mesmo pela supressão da propriedade privada. (...). Mas ateísmo, comunismo, não são nenhuma fuga, nenhuma abstração, nenhum perder do mundo objetivo engendrado pelo homem, suas forças essenciais trazidas à vida para a objetividade, nenhuma pobreza retornando à simplicidade não natural, não desenvolvida. São antes, pela primeira vez, o vir-a-ser efetivo, a efetivação tomada efetivamente para o homem de sua essência ou sua essência enquanto uma essência efetiva. (MARX, 2008, p. 132).

A verdadeira suprassunção da essência humana externalizada e estranhada desenvolve-se, assim, no comunismo em termos de objetivação das forças essenciais genéricas do homem, passagem, portanto, do homem natural ao homem humano.

O esboço da *Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral* apresenta-se, assim, como a cama teórica na qual Marx debruça os seus rascunhos a respeito da

propriedade privada e do trabalho alienado e a respeito do comunismo verdadeiro em oposição ao comunismo grosseiro.

No rascunho *Propriedade Privada e Comunismo*, Marx (2008) explana que a libertação do trabalhador interessa somente como meio de libertação do homem, na medida em que a riqueza material (o ter) é apenas uma das condições para a riqueza de sentidos. Para que o homem não dê aos objetos que toma posse somente um sentido de satisfação utilitária, ele tem de ter ultrapassado a atividade meramente utilitária:

A mais bela música nada significa para o ouvido completamente não musical [...] os sentidos do homem como ser social são diferentes dos do homem não social. Só por meio da riqueza objetivamente desenvolvida do ser humano é que em parte se cultiva e em parte se cria a riqueza da sensibilidade subjetiva humana (o ouvido musical, o olho para a beleza das formas...). [...] O sentido encarcerado sob a grosseira necessidade prática possui unicamente um significado limitado. Para o homem esfomeado não existe a forma humana do alimento [...] é impossível dizer em que medida essa atividade alimentar se diferenciaria da atividade alimentar animal. (MARX, 2008, p. 110).

O homem é humano na medida em que os objetos têm para ele um sentido complexo. Encerrado em uma atividade de finalidade meramente pragmática, tal como ocorre na realidade do trabalho alienado, o homem não tem os sentidos humanizados e assim tomará posse dos objetos como mero uso animal. Marx avalia que de nada adianta a *generalização do ter* se o homem que apreenderá os objetos sensíveis é um homem que passa a maior parte do tempo fragmentando-se, reduzindo os seus sentidos à produção de riquezas apenas materiais, vivente de uma a vida ativa alienada.

A emancipação total do homem como emancipação total dos sentidos ocorre quando a “necessidade ou o prazer perderam todo caráter egoísta e a natureza perdeu a sua mera utilidade, na medida em que sua utilização se tornou utilização humana” (MARX, 2008, p. 112). Não basta assim que o homem possa usar os objetos como indivíduo de necessidades reduzidas às necessidades animais (meramente materiais), é preciso que ele os use como ser social, significando humanamente a sua relação sensível. A eliminação da propriedade privada deve ser eliminação da relação animal entre o homem-natureza no desenvolvimento de uma relação humana homem-atividade produtiva da vida.

Da mesma forma como a sociedade, nos seus momentos iniciais, descobre por meio do desenvolvimento da propriedade privada com a sua riqueza e pobreza – a um tempo intelectual e material – os materiais necessários a essa *evolução cultural*, assim também a sociedade inteiramente constituída produz o homem em toda a perfeição do seu ser, o homem rico e dotado de todos os sentidos, como sua constante realidade. Somente no contexto social é que o subjetivismo e o

objetivismo, o espiritualismo e o materialismo, a atividade e a passividade deixam de ser e de existir como contradições. (MARX, 2008, p. 114. Grifos do autor).

Ou seja, desenvolvimento da propriedade privada em capital, ou seja, da forma do trabalho alienado, dá as condições para a emancipação do homem, para uma riqueza material que é simultaneamente riqueza subjetiva. Para realizar tal emancipação, entretanto, é preciso desenvolver um contexto social no lugar de um contexto de domínio da propriedade privada.

Marx anunciara na introdução destes *Manuscritos econômico-filosóficos* que seu mergulho nas categorias da economia-política não se pautava numa admissão de tais categorias como fundamento absoluto, como princípio em si da contradição moderna. Antes, baseava-se numa pretensão de partir das próprias categorias que a modernidade afirmava como este fundamento em si. Partir do próprio modo como a economia se expressava, da alienação econômica, não implicava assim uma admissão das resoluções alienadas na economia, não implicava creditar a solução da cisão moderna no interior da mera solução econômica, mas sim desconstruir a solução meramente econômica mostrando seus limites de dentro para fora, a partir da própria alienação econômica. Marx indica que tal procedimento não admite um princípio absoluto que deve ser desenvolvido progressivamente, tal como faziam os jovens hegelianos, pois isso seria cair numa teologia: “Observada mais proximamente, a crítica teológica, que estabelece, no começo do movimento, um fator legitimamente progressivo, surge em última análise como um simples desfecho e conseqüência da antiga transcendência filosófica, sobretudo hegeliana, desfigurada em caricatura teológica” (MARX, 2008, p. 62).

Na verdade, ao partir das categorias econômicas, ao invés de admiti-las como princípio em si, Marx pretende desconstruí-las como princípio em si. Mas tal desconstrução não pretende colocar outro princípio em si no lugar e sim indicar as várias determinações como relações entre os homens passíveis de serem transformadas. O determinismo da esfera econômica é admitido como alienação dos homens na economia e não como fundamento absoluto dos homens. *Criticar a economia política* implicava justamente a desconstrução da economia como sujeito da história. A crítica econômica seria uma crítica alienada que só faria sentido como parte de várias outras críticas alienadas e que só depois seriam interligadas numa obra mais ampla. Esta sobreposição das determinações concretas umas às outras expressa uma intenção de desenvolver uma solução entendendo o termo solução fora da pretensão de desenvolvimento progressivo ou sentença definitiva:

Eu poderia apenas reprovar semelhante riqueza e diversidade de objetos a tratar numa obra única escrevendo em estilo de sentença definitiva [...] Por essa razão publicarei minha crítica do direito, moral, política etc. em vários cadernos independentes; e, finalmente, em obra separada procurarei apresentar o todo interligado, mostrar as relações entre as partes e ministrar uma crítica ao tratamento especulativo desse material. (MARX, 2008, p. 62).

O desenvolvimento da crítica em cadernos independentes de diversas críticas expressa justamente que Marx considera que cada crítica em separado parte de uma atomização, de uma alienação, dado que assim se encontram as esferas na realidade até então: pressupondo-se separadas. A crítica parte das esferas tal como se determinaram: alienadas umas das outras. Daí, primeiramente, a crítica deve se fazer como críticas independentes. Mas, posteriormente, elas devem ser apresentadas – para além do modo fictício em que realmente se fixaram – como interligadas, como partes que se relacionam, não devem manter-se como críticas atomizadas e sim serem dadas num todo mediante o qual se fará a crítica do tratamento especulativo, crítica do desenvolvimento das esferas como atomizações.

Num sentido hegeliano, trata-se de cumprir com uma consciência da liberdade como integração que dá sentido às partes. Mas aqui o reconhecimento das partes separadas como integrantes de um todo não implica afirmar a razão como princípio em si que se desenvolveu progressivamente na história como em Hegel. Na verdade, trata-se de tomar os fenômenos múltiplos como mundos determinados mutuamente e não como a aparência de um princípio conceitual que se desenvolve progressivamente nos bastidores

Quando Marx anuncia em seus Manuscritos que partirá dos fenômenos como determinações em si, que criticará as esferas no interior de suas alienações só para posteriormente justapô-las e “[...] mostrar as relações entre as partes e ministrar uma crítica ao tratamento especulativo desse material” (MARX, 2008, p. 62), ele busca desenvolver uma dialética aberta: as esferas não são independentes, mas se influenciam mutuamente e casualmente.

Marx busca a relação entre as partes sem pretender fixar um princípio indeterminado que se desenvolve numa esfera independente do mundo, indicando que as independências das esferas são apenas alienações e não se desenvolvem em si progressivamente a partir de um princípio interno, tal como supõe a especulação tradicional. Apenas no início é preciso fazer a crítica da religião, a crítica da política e a crítica da economia separadamente, e num segundo momento as esferas criticadas devem ser necessariamente reveladas como interdependentes, dissolvidas como esferas

princiadas em si. Portanto, ainda que se expressem de modo unilateral no interior de uma esfera, as críticas específicas de Marx refugam uma fenomenologia que cinde o mundo ontologicamente. Tal como indica Kosik (1976, p. 12) no que tange a esse tipo de dialética:

A essência se manifesta no fenômeno [...] Se a essência não se manifestasse no mundo fenomênico, o mundo da realidade se distinguiria radical e essencialmente do mundo do fenômeno: em tal caso o mundo da realidade seria para o homem “o outro mundo” (platonismo, cristianismo), e o único mundo ao alcance do homem seria o mundo dos fenômenos. O mundo fenomênico, porém, não é algo independente e absoluto: os fenômenos se transformam em mundo fenomênico na relação com a essência, e a essência não é uma realidade pertencente a uma ordem diversa da do fenômeno. Se assim fosse efetivamente, o fenômeno não se ligaria à essência através de uma relação íntima, não poderia manifestá-la e ao mesmo tempo escondê-la; a sua relação seria reciprocamente externa e indiferente. Captar o fenômeno de determinada coisa significa indagar e descrever como a coisa em si se manifesta naquele fenômeno e como ao mesmo tempo nele se esconde.

O ponto relevante aqui é que, se há uma interligação entre as partes e a admissão de uma essência, tal não é similar à totalidade hegeliana porque “a essência não é uma realidade de ordem diversa da do fenômeno”. É justamente essa perspectiva que Marx indica na introdução de seus *Manuscritos*: o fenômeno é tanto revelação imediata da realidade quanto ocultamento dela, na medida em que é parte da própria realidade. O fenômeno é a realidade, mas não ela toda e oculta a realidade toda na medida em que assim se expressa. A interligação a ser demonstrada na crítica toda não implica a admissão de um princípio em si, de uma razão absoluta, e sim de uma relação ampla e concreta entre as esferas e categorias.

## BIBLIOGRAFIA

FEUERBACH, Ludwig. Towards a Critique of Hegel's Philosophy. In; \_\_\_\_\_. *Fiery Brook: selected writings of Feuerbach*. Transl.: Zawar Hanfi. New York: Doubleday, 1972.

FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política*. Tomo I. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *Marx: Lógica e Política*. Tomo III. São Paulo: Editora 34, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis-RJ. Vozes. 1992.

KOSIK, Karel. (1963). *Dialética do concreto*. Trad.: Célia Neves e Alderico Toríbio. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.