



Dissonância

revista de teoria crítica

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Título	Objetivação e alienação em Marx e Hegel
Autor/a	Christopher J. Arthur
Tradutor/a	Felipe Taufer
Fonte	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v. 5, Campinas, 2021
Link	https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/workflow/index/4371

Formato de citação sugerido:

ARTHUR, Christopher J. “Objetivação e alienação em Marx e Hegel”. Trad. Felipe Taufer. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 5, Campinas, 2021, p. 755-801.

OBJETIVAÇÃO E ALIENAÇÃO EM MARX E HEGEL

Christopher J. Arthur*

*Tradução de Felipe Taufer***

*Hegel concebe [...] a auto-objetivação
na forma da autoalienação e do auto-
estranhamento como [...] a expressão
final da vida humana que chegou à
sua essência.*

(Marx 1844)

Introdução

O objetivo deste artigo é reavaliar a relação entre Marx e Hegel tal como ela aparece nos Manuscritos de Marx datados de

*Agradeço aos editores da Radical Philosophy, especialmente Peter Osborne, pela permissão para tradução. Sempre que possível fiz uso de traduções brasileiras para contemplar as citações de Arthur. Porém, fiz modificações que achei necessárias, seja i) para encaixá-las no sentido que Arthur parece estar dando a elas; ii) ou por preferências filológicas. Agradeço também ao excelente trabalho de revisão de Bruna Batalhão e João Paulo Andrade.

**Felipe Taufer é doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Brasil – Código de Financiamento 001. O tradutor agradece ao CAPES/PROSUC pelo apoio.

1844. Estes manuscritos trazem uma série brilhante de anotações acerca da *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Em particular, quero investigar a tese, levantada por Lukács, segundo a qual a crítica de Marx a Hegel deve-se à identificação feita por Hegel entre alienação e objetivação.¹ Endosso esse ponto de vista, porém, explico que a questão não é tão simples quanto parece. Uma seção subsidiária desse texto dará conta de um outro tema comum na literatura, nomeadamente a tese de que o ponto central da objetivação, da alienação, ou de ambos, é a discussão de Hegel sobre “Senhorio e Servidão” e de que essa discussão influenciou profundamente Marx em sua teoria da alienação.² Argumentarei que essa última tese é completamente sem fundamento; a famosa dialética Senhor-Escravo não possui nenhuma importância para Marx, seja em seu elogio a Hegel (o que é significativo), seja em sua crítica (o que é condenável).

Antes que possamos avaliar o significado dessas teses, será necessário relembrarmos como várias categorias são introduzidas nos textos em questão. Primeiro farei um resumo da seção central dos *Manuscritos de 1844* de Marx – aquela sobre o “trabalho estranhado”. Depois farei uma recapitulação (*muito esquemática*) da *Fenomenologia* de Hegel e, então, passarei à última seção dos *Manuscritos*, na qual Marx faz sua avaliação da dialética de Hegel com base nessa obra e tentarei explicar aquilo que entendo que Marx está querendo dizer.

1 Trata-se de uma tese afirmada por Benton no Glossário de sua tradução e edição *Marx's Early Writings*. Ver (Marx 1992: 429). Para Lukács, ver Lukács (2018: 705) ou, na tradução inglesa de Livingstone, Lukács (1975: 551).

2 Talvez Herbert Marcuse tenha sido o primeiro a dizer isso. Ver, por exemplo, seu *Razão e revolução* (Marcuse 1988: 115-116), o qual mencionaremos depois.

Ao longo do percurso será necessário fornecer os resultados de certas investigações filológicas que fui forçado a fazer.

A Teoria da Alienação de Marx

“Objetivação” (*Vergegenständlichung*) é uma categoria importante para Marx porque a humanidade vem a ser o que essencialmente é na e através de sua objetivação. Sem dúvida, para Marx, este processo é principalmente uma questão de trabalho, de produção material, e seu resultado é um produto. “O produto do trabalho”, diz Marx, “é a *objetivação* do trabalho” (2004: 80). Por meio desse processo o trabalhador realiza seu potencial como um produtor; mas é importante enfatizar aqui (porque teremos de voltar a esse ponto quando fizermos uma comparação com Hegel) que isso somente é possível porque existe material externo com o qual se trabalha. Marx diz: “O trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o mundo *exterior sensível*” (2004: 81). Trata-se do material em que seu próprio trabalho se realiza, e, na ausência de qualquer distorção da relação, essa atividade material é a mediação na qual a unidade do homem com a natureza é estabelecida. “Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem prova a si mesmo”, diz Marx. “Através disso, a natureza aparece como a *sua* obra e a sua efetividade [...] por isso, ele contempla-se a si mesmo num mundo por ele criado” (Marx 2004: 85).³

3 É claro, trata-se de uma unidade em conflito: ver a discussão de Marx na primeira parte de *A Ideologia Alemã*.

Entretanto, o trabalhador assalariado moderno dificilmente tem esse final feliz. Nas condições em que é tratada pela economia política – ou seja, onde o trabalho é separado (por meio de “mediações de segunda ordem”⁴) de suas condições objetivas de realização (os materiais e os instrumentos de produção) –, a objetivação do trabalho é efetuada por meio de sua alienação, de modo que o saldo resultante é o estranhamento do trabalhador de seu produto, de seu trabalho e de seu mundo, isto é, da base material de sua existência e de sua atividade vital (Marx 2004: 80 e 83-4).

O trabalhador assalariado se relaciona com sua força de trabalho como se fosse um objeto externo. Ele é forçado a aliená-la ao capitalista para simplesmente manter a si mesmo como um trabalhador.

O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório* [...]. Nele, ele não pertence a si mesmo, mas a um outro (Marx 2004: 83).

Já que, para Marx, o trabalho humano é o principal determinante do ser humano (pois “tal como os indivíduos expressam sua vida, assim são eles”), a sujeição do trabalho aos ditames do capital (um poder alheio que o próprio trabalho sustenta) não leva a nada mais do que ao auto-estranhamento (Marx e Engels 2007: 87; CW: 31-32).

4 Tomo de empréstimo essa feliz expressão de István Mészáros (2006).

A superação do estranhamento por meio do comunismo significa a reapropriação da essência ontológica da humanidade, a qual teria constituído a si mesma objetivamente, através da mediação da propriedade privada, formando um poder alienadamente externo (Marx 2004: 105). Não obstante, Marx observa que esse estranhamento é um estágio *historicamente* necessário (Marx 2004: 124-125).

Problemas terminológicos

É necessário mencionar algo sobre a terminologia que Marx emprega quando fala sobre alienação – pois existem duas palavras alemãs geralmente traduzidas por “alienação”: *Entfremdung* (equivalente ao termo inglês *estrangement* e traduzido dessa forma nas duas traduções de Marx cujas referências são fornecidas neste artigo) e *Entäusserung* (às vezes traduzida, por aqueles que preferem *alienation* para *Entfremdung*, por *externalization* – esta última compreendida presumivelmente de forma distinta da *objection*).

Na obra-prima de Lukács, *O jovem Hegel*, o tão crucial último capítulo é intitulado “*Entäusserung*” como conceito filosófico central da *Fenomenologia do espírito*.⁵ A tradução inglesa

5 Às vezes é difícil percebermos o quão original foi Lukács ao levantar essa questão há muito tempo, em 1938 – por mais que tivesse o benefício de ter os *Manuscritos de 1844* de Marx a sua frente. Walter Kaufmann (1971: xv) assinala que “Herman Glockner não lista [...] *Entfremdung* e *Entäusserung* em seu *Hegel-Lexikon* (1935-39) de quatro volumes e Johannes Hoffmeister não inclui tais termos nem no index de sua edição de estudo da *Phänomenologie* (1952), nem mesmo na 2ª edição de seu [...] *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (1955) [...]”.

de Livingstone prefere *externalization* para este termo, apesar de Lukács escrever o seguinte:

Em e para si, as palavras *Entäusserung* e *Entfremdung* não são novas. Elas são simplesmente as traduções para o alemão da palavra [inglesa] *alienation*, que foi usada tanto na economia inglesa para designar a venda da mercadoria quanto em quase todas as teorias do contrato social, pautadas pelo direito natural, para designar a perda da liberdade original, a transmissão, a exteriorização da liberdade original à sociedade originada pelo contrato. Pelo que sei, *Entäusserung* já foi usada filosoficamente por Fichte, mais exatamente tanto no sentido de que o pôr do objeto constitui uma externalização ou alienação do sujeito quanto no sentido de que o objeto deve ser concebido como uma razão ‘alienada’ (Lukács 2018: 690).

Como veremos, o que importa assinalar é que Marx distingue objetivação (*Vergegenständlichung*) de alienação (*Entäusserung*). De um ponto de vista mais geral, a diferença é que enquanto *Entäusserung* carrega o sentido de “posto como objeto”, também denota “abrir mão de”, de tal maneira que uma objetividade alienada é criada por meio do estranhamento do sujeito.⁶

6 Seguem, aqui, outras informações filológicas e uma comparação entre as traduções. Na realidade, *Entäusserung* é uma palavra alemã bem incomum. Um exemplo disso é o fato de que o *Cassell's Dictionary* (First Edition, London, 1957, Twelfth Edition 1968) não a apresenta na seção inglesa – nem mesmo como um equivalente para aquelas palavras inglesas fornecidas abaixo da entrada *Entäusserung* na seção alemã; tanto para *alienation* quanto para *externalization* o Cassell's prefere uma forma diferente – mais usual –, nomeadamente *Veräusserung*. Possíveis traduções de *Entäusserung* incluem *alienation* (da propriedade); *renunciation*; *parting with*; *relinquishment*; *externalization*; *divestiture*; *surrender*. A alternativa à *alienation*, que é de particular interesse para nós e responsável por às vezes levar à confusão, é *externalization*, cuja tradução é a mais próxima de um ponto de vista puramente etimológico, e é a escolha usual de Miller em

A “Fenomenologia” de Hegel

Passemos agora à *Fenomenologia do espírito* de Hegel. A *Fenomenologia* tenta evitar o dilema da epistemologia⁷ ao situar todas as formas de consciência – as quais realizam afirmações com pretensão de validade epistêmica – em uma progressão lógica. A validade aparece, nesse contexto, não em conformidade

sua recente tradução da *Fenomenologia do espírito* de Hegel (as referências serão fornecidas nesse artigo). Devemos notar aqui que o radical *äusserung* significa manifestação (*manifestation*) (exterior – de *äusser*) e que o prefixo *ent* indica o estabelecimento ou de uma entrada em um novo estado ou da renúncia (*relinquishment*) de um estado anterior; dessa forma, combinando-os, vemos que o sentido é o de que algo é manifestado de tal forma que seu estado muda. Enquanto *Veräusserung* – um equivalente mais comum para *alienation* – é uma palavra bastante neutra, é claro que Marx emprega *Entäusserung* com uma conotação negativa. O sentido de renúncia (*relinquishment*) se fortalece quando Marx contrasta o radical e a sua modificação na conexão com a vida, quando ele diz que na propriedade privada a “expressão da vida [*Lebensäusserung*]” dos homens “é sua alienação/perda de vida [*Lebensentäusserung*]” (Marx 2004: 108; CW3: 299). Em outros lugares, Marx contrasta de modo similar as formas *Ver* com formas *Ent*: “Esta efetivação do trabalho aparece, no estado nacional-econômico, como desefetivação (*Entwirklichung*) do trabalhador” (Marx 2004: 80; Werke: 512.). “Hegel toma [...] a objetivação [*Vergegenständlichung*] como desobjetivação [*Entgegenständlichung*]” (Marx 2004: p. 123). Antes da investigação levada a cabo nos Manuscritos de 1844, o aspecto da alienação que mais tinha impressionado Marx era a universalização das relações mercantis com sua consequente reificação do mundo humano. Por exemplo, em Sobre a questão judaica, Marx diz: “O ato de vender constitui a práxis da alienação [*Die Veräusserung ist die Praxis der Entäusserung*]”. Isso porque o homem somente consegue “produzir objetos na prática, colocando seus produtos, assim como sua atividade, sob a dominação de uma essência alheia a eles e emprestando-lhes a importância de um ser alheio a eles – o dinheiro.” (Marx 2010: 59-60). István Mészáros, cuja Teoria da alienação em Marx é o melhor comentário, infelizmente torna essa terminologia bastante confusa em seu tratamento da questão, a despeito do fato de que ele também deseja enfatizar que existe uma distinção importante na obra de Marx entre objetivação e alienação. Toda dificuldade surge primeiramente porque ele assume como dado que *Entäusserung* significa somente alienação; consequentemente, ele não vê problemas em usar *externalization* como um sinônimo de *objefification* (2006: 88, 155). Disso se segue que um leitor que esteja estudando Marx ou Hegel em uma tradução inglesa que traduza *Entäusserung* como *externalization* (por exemplo, Miller, McLellan e Livingstone), quando chegar a Mészáros, ficará confuso. Talvez Mészáros culpe os mesmos tradutores por isso, mas é ele próprio quem faz a mesma coisa em um ponto de

a um critério externo, mas imanente aos próprios fenômenos do conhecimento. Na *Fenomenologia*, o problema crucial é o da *objetividade*. No entanto, esse é um problema que se deve principalmente à forma sob a qual Hegel constrói a relação do conhecimento com seu objeto; mais especificamente, o problema é: como pode a consciência afirmar que conhece seu objeto quando este é posto como outro que não ela? À medida que a dialética fenomenológica progride, a solução emerge: a consciência torna-

sua tradução dos *Grundrisse* de Marx (Mészáros 2006: 204 – onde, além disso, *Entäußersein* é contraposto por Marx à *Vergegenständlichkeit*). Sua nota acerca da terminologia é ambígua neste ponto: “Em alemão, as palavras *Entäußerung*, *Entfremdung* e *Veräußerung* são usadas para significar ‘alienação’ ou ‘estranhamento’ [...] Tanto *Entäußerung* como *Entfremdung* têm uma triplíce função conceitual: (1) referindo-se a um princípio geral; (2) expressando um determinado estado de coisas; e (3) designando um processo que engendra esse estado. Quando a ênfase recai sobre a ‘externalização’ ou ‘objetivação’, Marx usa o termo ‘*Entäußerung*’ (ou termos como *Vergengeständlichung*), ao passo que ‘*Entfremdung*’ é usado quando a intenção do autor é ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, de modo que ele frustra seu próprio propósito” (Mészáros 2006: 19-20 ff.). Aqui Mészáros não apenas equaciona *externalization* e *objctification*, mas *Entäußerung* e *Vergegenständlichkeit* (contrariamente à sua interpretação lukácsiana de Marx) como se *Entäußerung* não fosse usada como um conceito crítico tal como *Entfremdung*, já que, geralmente, como notamos acima, Mészáros traduz *Entäußerung* como *alienation*. Em outro lugar eu lidei com o problema desses termos em Marx e sugeri que a ambiguidade de *Entäußerung* deveria nos levar a distinguir os momentos: externalização, alienação e estranhamento. (Ver o meu *Personality and the dialectic of Labour and Property – Locke, Hegel, Marx na Radical Philosophy* 26 de 1980). Abaixo forneço uma tabela das traduções para o inglês. No que segue, tentarei uniformizar as traduções significando *Entfremdung* como *estrangement* e *Entäußerung* como *alienation* – mas, no que diz respeito à última, a discussão acima deve ser sempre lembrada e teremos de fazer uma referência explícita sobre *externalization* na discussão sobre a *Fenomenologia* de Hegel.

Lista de Traduções:

1. Milligan (MARX, K. *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. Trans. M. Milligan. Moscow: nd., e – a mesma tradução, só que revisada com Struik – MARX, K.; ENGELS, F. *Collected Works*. v. 3. Trans. M. Milligan and D. Struik. London: Lawrence & Wishart, 1975): *Entfremdung* = *Estrangement*; *Entäußerung* = *Alienation* (ou *Externalization*);

se mais e mais consciente (*aware*) de que é *sua própria atividade* que constitui o objeto *como* um objeto de conhecimento. A própria distinção entre conhecimento e seu objeto é esboçada do ponto de vista da consciência e, por conseguinte, deve ser interpretada como uma distinção no interior da própria consciência (Hegel 2014: 43, § 36). Então, se Hegel começa com uma situação na qual o Eu que conhece assume que aquilo que se opõe a ele é a objetividade, ele supera essa oposição através da demonstração

2. Bottomore (MARX, K. *Karl Marx Early Writings*. Trans. T. Bottomore. London: McGraw Hill, 1963): *Entfremdung* e *Entäusserung* = *Alienation* (ou *Estrangement*) “já que Marx (diferentemente de Hegel) não faz uma distinção sistemática entre eles” (Bottomore 1963: xix).

3. Easton e Guddat (MARX, K. *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*. Trans. Loyd D. Easton and Kurt M. Guddat. New York: Hackett Publishing, 1967): *Entfremdung* = *Alienation* e *Entäusserung* = *Externalization*;

4. McLellan (MARX, K. *Karl Marx Early Texts*. Trans. D. McLellan. London: Oxford University Press, 1971) *Entfremdung* = *Alienation* e *Entäusserung* = *Externalization*;

5. Benton (MARX, Karl. *Early Writings*. Trans. Gregor Benton. London: Penguin, 1992); *Entfremdung* = *Estrangement* e *Entäusserung* = *Alienation* (ou *Externalization*);

6. Livingstone (LUKÁCS, G. *The Young Hegel*. Trans. Rodney Livingstone. London: Merlin Press, 1975) *Entfremdung* = *Alienation* e *Entäusserung* = “Uma das palavras para ‘*alienation*’. Preferi traduzi-la como ‘*externalization*’, já que no uso que Hegel faz o termo possui uma aplicação mais ampla” (Sem qualquer aviso em particular, Livingstone modifica a tradução de Marx que ele utiliza – tradução feita por Milligan – no sentido comentado acima);

7. Miller (HEGEL, G. W. F. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Trans. A. V. Miller. London: Oxford University Press, 1977): *Entfremdung* = *Alienation* e *Entäusserung* = *Externalization* (Miller alerta que ele “parte de uma consistência rígida na tradução [...]” O que significa dizer: ele toma *externalization* por *Entäusserung* no § 804, mas no § 805 ele a toma por *alienation*, ao passo que no § 806 ele troca novamente.) A tradução de Baillie desse mesmo texto varia bastante e frequentemente recorre a uma terceira alternativa, por exemplo, “*relinquishes [externalizes]*”.

7 Uma excelente exposição dessa forma de situar a *Fenomenologia* está no Primeiro Capítulo de *Hegel's Phenomenology – A Philosophical Introduction* de Richard Norman.

de que cada modelo superior de consciência põe a forma do conhecimento e o objeto, tal como é conhecido em um determinado momento, como mais adequados um ao outro. O resultado final é o Saber Absoluto – no qual o Saber sabe que aquilo que lhe aparece como seu objeto não é nada mais do que ele mesmo.

Já que a atividade de conhecer da própria consciência é cada vez mais proeminente no desenvolvimento, é claro que a autoconsciência passa a estar envolvida de modo central. Além disso, se o Eu deve fazer de si mesmo um objeto da consciência, só o pode fazer (ou seja, tornar-se conhecido para-si como o que ele realmente é) através de sua própria atividade, de sua autorrealização. Portanto, a discussão de Hegel desliza para dentro de um terreno que a epistemologia desconhece. O progresso da reflexão crítica sobre a adequação do conhecimento a seu objeto é um progresso na história do *Geist* (Espírito ou mente). O *Geist* aprende tanto aquilo que ele verdadeiramente é quanto sua relação com o mundo da objetividade, ao mesmo tempo e na proporção exata em que *se torna* o que realmente é, através de sua própria manifestação na forma objetiva (na moralidade, na vida burguesa, no estado, na religião). E ao fazer isso, dá fim ao seu estranhamento desse mundo por meio da sua identificação de si nele. A relação dessa história com a história real é um tópico extremamente controverso e difícil entre os estudiosos de Hegel; seja como for, dada a riqueza das alusões óbvias, fica claro que Hegel deseja que nós tenhamos em mente essa conexão. O último capítulo, o do Saber Absoluto, por exemplo, contém uma história resumida da filosofia moderna.

Nesse sentido, Hegel identifica sua própria filosofia com o “Saber Absoluto” completamente desenvolvido – o conhecimento como ciência. Tal conhecimento compreende que a “objetividade” que fora posta contra a “subjetividade” a ela estranhada é produzida somente dentro do movimento de autoalienação do Geist. Portanto, Lukács está muito correto em ver a *Entäusserung* (alienação) como o conceito central da *Fenomenologia*. É Marx quem nos remete a uma passagem crucial do último capítulo, onde Hegel emprega este termo quando sumariza suas conclusões:

Essa superação do objeto da consciência não se deve tomar como algo unilateral, em que o objeto se mostrasse como retornado ao Eu [...]. Melhor ainda, é a alienação [*Entäusserung*] da autoconsciência que põe a coisidade [*die Dingheit*] e que essa alienação não tem só a significação negativa, mas a positiva.[...] para a autoconsciência [...]. Pois, nessa alienação, se põe como objeto ou põe o objeto como a si mesma [...]. De outra parte, nesse pôr reside ao mesmo tempo esse outro momento segundo o qual a autoconsciência também tenha igualmente suprassumido [*aufgehoben*]⁸ essa alienação e a objetividade também: assim está em casa no seu ser-outro como tal [*in seinem Andersseyn als solchem bey sich*] (Hegel 2014: 517, § 788; GW 9: 422).⁹

Como é que a autoconsciência supera o objeto da consciência e o recupera dentro de si mesma? De modo muito esquemático, podemos dizer que, ao reunir as múltiplas determinações assumidas pelo objeto da consciência tal como ele é experienci-

8 Sobre esse termo ver a nota 12.

9 Na tradução de JB Baillie: (Hegel 1949: 789-90). Para a discussão de Marx sobre isso ver (Marx 2004: 125-130)

ado ao longo do caminho percorrido pelo Espírito, a totalidade dessas determinações é apreendida pelo Espírito como sua própria autodeterminação. Hegel caracteriza essa concepção como uma rememoração (*Erinnerung*); aqui temos de retornar ao nosso aparato filológico novamente, pois, na segunda vez em que o termo aparece no último parágrafo da *Fenomenologia*, Hegel aproveita a oportunidade para trazer à baila a possibilidade etimológica da caracterizá-lo como um movimento de *interiorização* – “*Aber die Er-Innerung hat sie aufbewahrt [...]*” (Mas a internalização [...] a preservou [...]) –, o movimento apropriado de reação a uma “externalização” (um dos significados de *Entäusserung*) (Hegel 2014: 531, § 808; GW9: 433).¹⁰

Lukács pensa que essa passagem é tão importante que ele a cita três vezes (2018: 656, 664-5, 698-9). Ele assinala que o ponto de vista do Saber Absoluto não nos apresenta nenhum conteúdo novo:

Pois, segundo Hegel, o Espírito criou os objetos de sua efetividade e sua realidade no decorrer do processo de “alienação”. Segundo essa concepção, o processo retrocessivo da “re-memoração” por consequência só pode consistir em superar as formas da objetividade já criadas, e sua reintegração no sujeito. [...] Corresponde a esse conceito [...] que não emerge mais nada novo em termos de conteúdo [...]. Nenhum dos conteúdos [...] da filosofia podem ter se originado nela, e sim [...] do processo histórico de autoposição do Espírito [...] agora iluminados pelo saber absoluto (Lukács 2018: 664, 656).

Disso se segue que as formas estranhadas assumidas pelo Geist, quando este põe a si mesmo como objeto, *permanecem*

¹⁰ Ver a nota 7 para a verificar a questão terminológica.

como elas são. A novidade consiste somente na reconciliação fornecida pela filosofia por meio da qual o Espírito pode se sentir em casa a despeito desse estranhamento, até porque aí ele está em *seu* outro.

Pois não haveria nenhum interesse para um idealista em atacar a existência de realidades objetivas e negar sua independência. O que *muito* impressiona a Marx (2004: 132) e, por sua vez, serve como o ponto de partida tanto de seu elogio quanto de sua crítica a Hegel, é o fato de que a definição de Hegel de alienação possui uma conotação *positiva* precisamente na medida em que *cria a objetividade*. Na passagem citada acima, vimos Hegel dizendo que a alienação da autoconsciência possui um significado positivo, porque põe o Eu como um objeto. Mais tarde, Hegel enfatiza novamente que não há necessidade de temer tal objetivação.

[...] o Espírito é esse *movimento* do Si, que se esvazia [*entäusser*] de si mesmo e se submerge em sua substância, e que tanto saiu dessa substância como sujeito. [...] o puro Eu [...]. O Eu tampouco tem que aferir-se à forma da autoconsciência contra a forma da substancialidade e objetividade, como se temesse sua própria alienação [*Entäusserung*]; a força do Espírito consiste, antes, em permanecer igual a si mesmo em sua externalização [*Entäusserung*] [...] e em pôr tanto o *ser-para-si* quanto o *ser-em-si* apenas como momento (Hegel 2014: 528, § 804; GW9: 321)¹¹

Dessa forma, já que o Espírito precisa pôr a si mesmo em forma objetiva, a objetividade que a consciência opõe a si mesma não pode meramente ser subsumida, *afastada* por meio do movi-

11 Na tradução de Baillie (Hegel 1949: 804).

mento de interiorização da rememoração; seu caráter problemático tem de ser resolvido através da compreensão dessa objetividade em toda a imediaticidade de seu *ser-outro*, ao mesmo tempo em que, uma vez que o Espírito só é capaz de alcançar a auto-objetivação desse modo, ele permanece sempre autoalienação. A solução do estranhamento envolve tanto o anulamento quanto a preservação da alienação. Não é por acaso que aqui é de grande utilidade para Hegel a sua categoria dialética: *Aufhebung* (suprassunção). Na *Lógica*, Hegel nos diz que o suprassumido é o mediado – na verdade, trata-se de algo mais específico do que isso (1969: 107). Hegel assinala que, na linguagem ordinária, *aufheben* significa ambas as coisas: abolição e preservação, e pretende se aproveitar desse duplo significado.¹² Em sua crítica a Hegel, Marx comenta sobre o “papel peculiar” (2004: 130; Werke: 581) desempenhado pelo *suprassumir* no sistema de Hegel. Voltemos a Marx.

12 Na *Lógica*, Hegel também vincula o conceito com aquele do “Momento” de tal maneira que a suprassunção existe idealmente como um momento. Este último termo – em si mesmo outro termo técnico – Hegel o generaliza a partir da Mecânica; peso e a distância do ponto de aplicação são chamados, com referência à sua alavanca, seus momentos. De acordo com Wm. T. Harris (Hegel 1920: 102 nf) “reduzir a momentos” é o “significado exato” de “*aufheben*” (muito embora ele próprio use “cancelar”). Em certo sentido, não fosse a implicação de elevação contida no termo, essa seria uma boa tradução – o que nos leva à definição do dicionário “resolver em uma unidade superior”. As traduções contemporâneas – as quais não traduzem apenas por “abolir” – são “*supersede*”, “*transcend*”, “*suspend*”; a mim parece que nenhuma delas está muito correta e, também, não alertam ao leitor sobre o significado especial que o termo possui na dialética. Nenhuma palavra ordinária compreende as complexidades desse conceito, logo uma palavra técnica torna-se adequada. Em minha visão, portanto, a melhor tradução de “*aufheben*” é “*sublate*”, que foi a escolha de um tradutor anterior da *Lógica* chamado James H. Stirling. Para isso, ver o seu *The Secret of Hegel*.

A avaliação de Hegel por Marx

Começemos pelo elogio que Marx faz a Hegel. Ele é um tanto complexo:

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 alienação [*Entäusserung*] e suprassunção [*Aufhebung*] dessa alienação; é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo [...] como o resultado de seu *próprio trabalho*. [...] o que, por sua vez, só em princípio é possível na forma do estranhamento [...] (Marx 2004: 123; CW3: 323-33; Werke: 574)

Antes de qualquer coisa, consideremos o princípio da negatividade. Marx fica impressionado pela dialética da realização de si do Espírito através do pôr a si mesmo na forma da objetividade como o negativo de si e que, por conseguinte, nega essa negação. É precisamente aí que Marx vê a hipóstase da reflexão abstrata, na filosofia, sobre a objetivação do homem por meio de seu próprio trabalho, cujo processo – Marx concorda com Hegel - deve passar por uma fase de alienação. No que diz respeito a esse último ponto, deve-se particularmente notar que ele *elogia* Hegel por apreender a objetivação como alienação. De fato, uma vez que é a experiência histórica da humanidade que aqui está refletida, a grandeza de Hegel consiste precisamente no pleno reconhecimento desse aspecto, quando poderia tê-lo ignorado, e Marx (2004: 122) generosamente concede a Hegel os créditos por estabelecer os elementos da crítica de esferas inteiras, tais como

religião, estado, sociedade civil e assim por diante – ainda que seja de forma mistificada.

Um aspecto da forma mistificada da exposição de Hegel é o caráter idealista da dialética da negatividade. Ao apresentar isso como o princípio gerador, Hegel teria descoberto apenas a expressão especulativa abstrata do movimento da história (Marx 2004: 118-119). Marx diz:

A atividade plena de conteúdo, viva, sensível, concreta da auto-objetivação torna-se, por isso, na sua abstração vazia, a *negatividade absoluta*, uma abstração que novamente é fixada como tal, e é pensada enquanto uma atividade autônoma, simplesmente atividade. Porque esta denominada negatividade não é senão a forma *abstrata, carente de conteúdo*, daquele ato efetivo-vivo, seu conteúdo só pode ser um conteúdo meramente *formal*, produzido pela abstração de todo o conteúdo (Marx 2004: 133).

Posto que a *negatividade absoluta* é o aspecto essencial da atividade do Espírito absoluto, o aparato crítico de Hegel é incapaz de lidar com a *origem historicamente específica* da alienação capitalista. Em vez de apreender a autonegação que o trabalho traz à tona devido a razões materiais específicas na história da *emergência* da humanidade – enquanto uma situação sujeita a *abolição* radical por meio de uma segunda negação (ela própria resultado de condições históricas particulares) (Marx 2004: 132) –, Hegel, com efeito, endossa o momento do estranhamento como se este fosse uma necessidade ontológica (Marx 2004: 118-119). Hegel não possui outra solução para oferecer a não ser aquele pseudomovimento que preserva o reino do estranhamento na qualidade de um momento do processo. Como ele

mesmo fala, o Espírito “está em casa em seu ser-outro *como tal*”. Simultaneamente, o Espírito supera seu estranhamento do mundo conhecendo-o como seu próprio trabalho, ao passo que preserva este mundo do estranhamento na imediaticidade de seu ser-outro. Marx é bastante ácido a respeito dessa artimanha bem arranjada:

A razão está, pois, 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 [...]. Assim, 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 2004: 130; Werke: 581; CW: 339).

Sem dúvida, esse princípio falso surge porque quando Hegel expõe o desenvolvimento completo como o ‘trabalho’ do Espírito, ele não tem em mente o trabalho material (como pode ser pensado caso se interprete muito literalmente o elogio de Marx citado no começo dessa seção); Hegel conhece apenas, Marx insiste (2004: 124), o “trabalho abstratamente espiritual” – ou seja, a reflexão filosófica do trabalho real e da alienação real.

Apesar da riqueza de conteúdo presente na *Fenomenologia*, lá tudo é tratado sob a forma da consciência ou da autoconsciência. Tudo isso faz uma grande diferença, pois

é completamente plausível que um ser [...] dotado de forças essenciais objetivas, isto é, materiais, tenha objetos reais e naturais de seu ser, na mesma medida que sua autoalienação [*Selbstentäusserung*] seja a posição [*Setzung*] de um mundo *efetivo*, mas sob a forma da

externalidade [*Äusserlichkeit*], um mundo prepotente e objetivo, não pertencente ao seu ser essencial.

E Marx continua,

Mas é igualmente claro que uma *autoconsciência*, por meio de sua alienação, possa pôr apenas a *coisidade*, isto é, unicamente uma coisa [*Ding*] abstrata, uma coisa da abstração e nenhuma coisa *real* (Marx 2004: 126; Werke: 577; CW: 335).

Um ser material dotado de forças materiais trabalha sobre objetos reais, e em sua alienação produz, nesse processo, um *mundo real de estranhamento*. Porém, uma autoconsciência, através de sua alienação, estabelece uma “coisidade”, uma abstração, um mero *postulado* da autoconsciência. Claro que a “coisidade” não possui nenhum ser independente e, enquanto um postulado da consciência, fica à mercê de uma retração da autoconsciência que a postulou. Consequentemente, uma *mudança de atitude* abole a consciência do estranhamento, porque o próprio estranhamento é compreendido apenas como uma atitude levada a cabo pela autoconsciência. Essa “rememoração”, como Hegel chama, deixa as coisas como elas estão.¹³

Quando Hegel apreende a riqueza, o poder de Estado etc. como a essência estranhada da essência *humana*, isso acontece somente na sua forma de pensamento. [...] A *apropriação* das forças essenciais humanas tornadas objetos é, portanto, apenas uma *apropriação* que se sucede na *consciência*, no *puro pensar* (Marx 2004: 121-22).

13 Essa redução da alienação a um estado de consciência é ainda muito comum: “[...] alienação é o processo através do qual o homem se esquece de que o mundo em que ele vive é produzido por ele mesmo” (Berger e Pullberg 1966: 61).

Para Marx (2004: 130), a raiz da “crítica apenas aparente” de Hegel reside no fato de que, para Hegel, essa superação do estranhamento seja realizada por uma mudança de atitude.

[N]a *Fenomenologia* – apesar do seu aspecto absolutamente negativo e crítico, e apesar da crítica efetivamente encerrada nela, crítica frequentemente antecipadora do desenvolvimento ulterior – já está latente enquanto gérmen, enquanto potência, como um mistério, o positivismo acrítico e do mesmo modo o idealismo acrítico das obras hegelianas posteriores, essa dissolução filosófica e essa restauração da empiria existente (Marx 2004: 122).

Nas obras tardias de Hegel, tal como na *Filosofia do direito*, depois de ter abandonado o positivismo histórico a partir da injunção de que todas as coisas precisam ser explicadas por si mesmas no tribunal da razão, seu juízo crítico tardio restaura tudo ao seu lugar de origem e o reconcilia com a realidade. Esta é, Hegel adverte, a “reconciliação com a realidade que a filosofia concede” (2010: 34).¹⁴

Como vimos, Marx está preparado para dar créditos a Hegel por fornecer, em sua fórmula da “negação da negação”, uma expressão filosófica ao movimento histórico do trabalho humano em sua autoalienação; mas é igualmente importante ver a diferença que a problemática idealista de Hegel impõe no que diz respeito à superação do estranhamento. Nos *Manuscritos de 1844*, o comunismo é apresentado como a negação da negação, mas como tal é sobrecarregado com o seu oposto, a propriedade

14 Trata-se de uma frase do Prefácio da *Filosofia do direito*. Para mais, ver o texto de Marx “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”.

privada; o socialismo positivamente fundamentado em si mesmo sucede historicamente a revolução comunista de tal maneira que a propriedade privada não continuará a ter nenhuma efetividade (Marx 2004: 114, 132). A prática revolucionária reconstituirá a realidade através de uma reapropriação objetiva do objeto estranhado. Portanto, produzirá uma nova objetividade livre do estranhamento de seus produtores. Em Hegel, o mundo do estranhamento não é superado através da prática histórica, mas por meio de sua reinterpretação filosófica, o que só pode ocorrer com a suprassunção de seu ser-outro mediante o reconhecimento desse ser-outro no próprio ser-outro do Espírito, e sua reconciliação com a propriedade privada, o Estado, a religião etc. Hegel se vale dos conceitos dialéticos de suprassunção e negação da negação para comer o bolo e, ao mesmo tempo, guardá-lo.

A questão da objetividade

Mas do que se trata a objetividade? Para Marx, a objetividade como tal não é um problema; somente uma objetividade estabelecida através da reificação, ou impregnada pela alienação, deve ser suprimida. No que tange a Hegel, Marx (2004: 124) argumenta que Hegel interpreta o ponto de vista do Saber Absoluto como sendo aquele em que o objeto é compreendido apenas como uma autoconsciência objetivada, portanto, para Hegel trata-se de suprassumir a própria *objetividade* na medida em que a relação à objetividade, por parte da autoconsciência, somente pode ser vista como um outro de si mesma; dessa forma, se o Espírito exige a suprassunção de uma relação de estranhamento

entre autoconsciência e objetividade posta como seu outro, com efeito, isso também exige a suprassunção da objetividade como tal.

Marx assume, então, a tese feuerbachiana de que a objetividade é um quadro de referência essencial para a existência e para a atividade de um ser natural e, independente do quanto Hegel avance no aspecto da autoconsciência, o homem *é* um ser natural. O que significa dizer: um ser objetivo.

O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem fundamentalmente *natureza* [...]. Dizer que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos, sensíveis* como objeto de seu ser [...] ou que ele pode somente *manifestar* sua vida em objetos sensíveis efetivos. É idêntico: ser objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro (Marx 2004; 126-7).

Marx (2004: 127) elucida sua polêmica contra Hegel quando argumenta, à luz disso, que, sem *relações objetivas* com os objetos exteriores a si, um ser não possui existência objetiva; por conseguinte, interpretar a superação do estranhamento como suprassunção da objetividade implica a falta do ser objetivo da própria consciência, e um “ser não-objetivo é um *não-ser*”.

Sem dúvida, Marx assume que a objetividade faz referência ao reino da natureza e identifica a objetivação com o trabalho

material. Disso se segue que o idealismo de Hegel, por sua vez, *precisa* reduzir a objetividade à abstração da “coisidade”, do mero negativo da consciência posto como tal dentro da própria consciência e, portanto, facilmente reposto em seu lugar por uma segunda negação que ocorre puramente dentro da consciência. Marx argumenta, por conseguinte, que o Espírito é um ser igualmente não-objetivo e, para se tornar objetivo para si mesmo, precisa tornar-se alguma outra coisa que não o Espírito, ou seja a autoalienação é resultado de um movimento de externalização, supressa, por sua vez, por um movimento de interiorização da autoconsciência, através do qual o Espírito se encontra “em casa em seu ser-outro como tal”, enquanto preserva as formas objetivas do estranhamento intactas.

Contudo, se a objetividade e a objetivação não forem interpretadas de uma forma materialista, a questão não fica assim tão simples. Recém citamos uma passagem em que Marx trata da prova do ser objetivo do homem reside em suas relações objetivas. Hegel é capaz de dizer a mesma coisa. Ele diz: “Enquanto ser determinado, o ser-aí é essencialmente ser para outro” (Hegel 2010: 105, § 71). Além disso, sem pensar que fosse necessária qualquer consideração específica, Hegel introduz, no começo da seção da autoconsciência, a tese de que *duas* consciências existem, pois é parte de seu argumento que a satisfação da autoconsciência necessariamente exige o reconhecimento de *outra* autoconsciência.

Pode-se mesmo imaginar abstratamente que o universo consiste em um reino de espíritos que mantém relações objetivas uns com os outros de tal maneira que, por exemplo, faz sentido

para o Bispo Berkeley afirmar que é Deus quem coloca as ideias em sua mente (não em sua cabeça, é claro).

Até onde consigo enxergar, Hegel rejeita essa espécie de concepção de que o mundo é constituído somente por espíritos finitos por duas razões profundamente metodológicas (que são difíceis de serem sustentadas ao mesmo tempo). Por um lado, ele rejeita o idealismo subjetivo. Hegel reconhece que um empreendimento filosófico que possua algum valor precisa fazer justiça completa ao mundo da objetividade tal como o conhecemos, isto é, como a natureza, as estruturas sociais, as leis históricas etc.; nesse estágio, Hegel é capaz de um discurso bem materialista. De outra parte, Hegel acredita que a filosofia precisa ser uma ciência *absoluta*. Todos os espíritos finitos e formas de vida espirituais precisam ser trazidos de volta ao infinito. Assim, todo ser determinado tem de ser apreendido, em última instância, como trabalho da autoposição do Espírito Absoluto. Dessa forma, os agentes humanos do progresso espiritual na história são subsumidos ao Espírito do Mundo (*Weltgeist*), tudo se passando como se fossem seus representantes. Trata-se de uma razão universal e de um propósito em funcionamento.

Como argumentarei adiante, Hegel reconhece que, caso se trate de realizar sua ideia, o Espírito Absoluto deve se tornar objetivo para si mesmo. No entanto, é justamente porque não pode existir algo de exterior como se fosse um absoluto que há um problema nisso tudo. *O Espírito exige um outro no qual encontre o seu ser refletido, ao passo que, ao mesmo tempo, exige que não haja nada que não seja ele.* Daí a ambivalência, nessa ciência absoluta, da objetividade e das relações objetivas.

(Aliás, no que diz respeito à dialética da negatividade, é possível ver como a diferença no *conteúdo* precisa produzir uma diferença na forma geral do trabalho da dialética, ao menos se a colocarmos sobre seus pés assentando-os materialisticamente. Trata-se da irreduzível *distinção* entre o homem e a base objetiva de sua atividade, ainda que sempre intermediada pelo trabalho e pela indústria, o que nos permite apreender a dialética da prática humana como histórica e aberta. Como já vimos, de acordo com Hegel, a unidade dos opostos desemboca em uma identidade, uma pura autodistinção; isso permite à negação da negação efetuar um encerramento e reduz o tempo histórico a um instrumento da teleologia absoluta.)

Objetivação e Alienação em Hegel

Encontramo-nos agora numa melhor posição para avaliar os méritos da tese de Lukács segundo a qual Hegel identifica alienação/estranhamento à objetivação, e de que esse seria o fundamento da crítica de Marx.¹⁵ O melhor enunciado da posição de Marx que encontrei no texto é o seguinte:

Hegel concebe [...] a auto-objetivação [Selbstvergegenständlichens] na forma da autoalienação e do auto-estranhamento [*Selbstäusserung und Selbstentfremdung*]

15 No que concerne ao problema terminológico, vale a pena assinalar que, muito embora o título do capítulo de Lukács refira-se a *Entäusserung* e grande parte da sua discussão se dê nesses termos, ele faz uma crítica de Hegel que tem como alvo *Entfremdung* e todas as três citações de Marx que ele emprega nesse ponto, de fato, contém discussões nos termos de *Entfremdung*. Nenhuma dessas citações realmente diz com todas as letras que Hegel identifica objetivação a estranhamento (Lukács 2018: 708) e, como não cheguei o original em alemão, estou confiando na consistência da tradução.

como [...] a expressão absoluta e, portanto, final da vida humana [*menschliche Lebensäußerung*] [...] que chegou à sua essência (Marx 2004: 132-133, Werke: 584; CW3: 342).

(Deve-se notar que Marx reconhece que o auto-estranhamento, para Hegel, não é um destino a ser evitado ou simplesmente negado, mas, caso a vida humana queira atingir sua expressão adequada, ele é até mesmo necessário.)

Se aceitarmos que o comentário de Marx sobre a *Fenomenologia* de Hegel gira em torno desses conceitos e de sua relação, e se desejarmos avaliar o seu mérito, iremos nos deparar com um problema: em nenhuma linha de nenhuma página de todas as 765 páginas da *Fenomenologia* Hegel se vale do termo “objetivação”.¹⁶ Parece que, ao tentar fornecer uma exegese do *dictum* “Hegel identifica alienação a objetivação”, o seu domínio do texto fica, no mínimo, indeterminado. Estamos acostumados a argumentar com base no significado dos termos usados pelos filósofos, mas, nesse caso, estamos discutindo o significado de um termo que realmente nunca foi empregado no texto! Seja como for, pretendo seguir em frente com esse empreendimento algo “nocional”, sob o fundamento de que nós já nos encontramos na posição de compreender por que o termo *não* está lá e,

16 É verdade que a tradução de Baillie usa o termo pela primeira vez no “Prefácio” – porém, Baillie é excessivamente livre em sua tradução nesse ponto e o termo alemão *Vergegenständlichung* não aparece no texto de Hegel ali – e pela segunda no começo do último capítulo – mas se trata de um erro traduzir *Gegenständlichkeit* por “objetividade” – (Hegel 1949: 86, 790). Em um artigo não publicado, P. Slater afirma que o termo não aparece no exaustivo *Wortindex zu Hegels Phänomenologie des Geistes* de Joseph Gauvin, publicado em 1977.

sendo assim, sua ausência é significativa em relação às forças e fraquezas de Hegel.

Como vimos, o que nós de fato encontramos ocupando um lugar central na *Fenomenologia* é o termo *Entäusserung*. Eu argumentaria que Marx, quando lamenta que a objetivação é concebida por Hegel somente como alienação, está implicitamente apontando uma ausência de *seu* conceito da necessidade de “objetivação” – no sentido afirmativo de que um ser objetivo, através do trabalho, estabelece suas relações essenciais em um mundo objetivo – e sua *substituição*, na problemática de Hegel, por um termo significativamente diferente, *Entäusserung*, o qual, tal como “objetivação”, possui a conotação de “pôr como objetivo”, mas também carrega o sentido de uma perda, abandono e renúncia daquilo que é manifestado, constituindo assim a realização daquele pôr como uma alienação. De acordo com Marx, Hegel não pode conceber a objetivação senão como resultado de um estranhamento; por conseguinte, substitui a categoria “objetivação” (*Vergegenständlichung*) por “alienação” (*Entäusserung*). Como diz Marx: “O estranhamento [*Entfremdung*] [...] constitui o interesse intrínseco dessa alienação [*Entäusserung*]” (2004: 121).¹⁷ Ao mesmo tempo, essa identificação da objetivação com o

17 Schacht (1971: 72, n7) destaca, contra T.B. Bottomore, que isso não é uma mera tautologia. Bottomore (1963: xix) diz que “Marx (ao contrário de Hegel) não faz uma distinção sistemática entre esses termos”. Certamente é verdade que, enquanto Marx frequentemente usa os dois termos nas mesmas frases, na *Fenomenologia* de Hegel há uma grande distinção, pois *Entäusserung* tem um lugar especial no capítulo de conclusão e, de outra parte, há um capítulo particular sobre *Der sich entfremdte Geist*. Para o registro, no que diz respeito a *Entäusserung* e *Entfremdung*, seria muito difícil conceder à última uma conotação afirmativa. O primeiro termo possui uma conotação mais ativa do que o último e podemos compreendê-lo como o estabelecimento do reino no qual o Espírito se sente (passivamente) estranho. *Entäusserung* traz à baila a dinâmica do pro-

estranhamento permite a Hegel interpretar o surgimento do estranhamento *real* a partir da objetivação *em geral* e não como um modo *historicamente condicionado* de objetivação. Consequentemente, ao invés de soluções históricas reais, somos apresentados com um deslocamento do problema para a reflexão filosófica geral que coloca uma solução exclusivamente no *interior da filosofia*.

Talvez esse seja um bom lugar para lembrar que Hegel lança mão de sua problemática fenomenológica como resposta à contraposição epistemológica do pensamento a seu objeto e conclui apresentando o objeto posto pela consciência como *seu* outro, porém, ainda assim, dela “perdido”, na medida em que permanece a irredutibilidade do momento da objetividade. Marx denuncia:

Não que a essência humana se *desumanize*, se *objetive* em oposição a si mesma, mas sim que ela se *objetive* na *diferença* do, e em *oposição* ao, pensar abstrato, [é o que] vale como a essência posta e como [a essência] a ser supressa [aufzuhebende] do estranhamento (Marx 2004: 121-2).

Para Marx, a realização da essência humana envolve a *apropriação objetiva do “outro”*, nomeadamente, o objeto do trabalho, fazendo-o e tornando-o parte de um mundo humanizado. Essa dialética da objetivação passa por uma fase de alienação, mas a análise de Marx culmina na chamada para uma superação

cesso em que Hegel está interessado e não o resultado fenomenológico. Uma vez que estranhamento é uma noção bipolar, para o auto-estranhamento ocorrer, precisa haver uma separação anterior do eu, isto é, uma *Entäusserung*.

(*overthrow*) *prática* do estranhamento e da reapropriação da essência estranhada.

Para Hegel, a essência humana é a autoconsciência, e Marx (2004: 129) argumenta o seguinte: dado que algo só passa a existir para a consciência quando é conhecido como esse algo, sua única relação objetiva é o *saber*; aquilo que o Saber Absoluto percebe é que *seu "outro" é posto como tal somente através da autoalienação*, e isso é reapropriado por meio de um *movimento de interiorização do pensamento* que, precisamente porque é enquanto consciência, é forçado a preservar o estranhamento como um momento da consciência (e, é claro, a consciência do estranhamento é tudo que essa problemática sabe!) porquanto tem de possuir um objeto. Na metade da *Fenomenologia*, ganham lugar, dentro desse quadro de referência, massas de material historicamente concreto que envolvem esferas estranhadas reais da existência, e os problemas práticos recebem uma pseudo-solução quando a filosofia se reconcilia tanto com a objetividade em geral quanto com a objetividade particular, estranhada e historicamente criada.

Agora chegamos a uma posição em que podemos refutar certas visões simplificadoras sobre todas essas questões. Ao final me dedicarei àquelas questões que reduzem todo o problema à dialética do senhor-escravo na *Fenomenologia*. Antes quero amarrar os nós da problemática da objetivação em Hegel.

A problemática da objetivação em Hegel

Como já deve ter ficado bastante óbvio agora, Marx não quer dizer que Hegel se *opõe* à objetivação pela razão dela levar ao estranhamento. Hegel certamente pensa que ela *de fato* leva ao estranhamento; mas isso não significa que ele pense que o espírito deva permanecer em si mesmo e evitar o infortúnio do estranhamento de si em sua objetivação, porque ele vê isso como necessário à realização de si mesmo do Espírito. Não devemos meramente compreender a *Fenomenologia* como a luta do Espírito para negar a objetividade alheia, mas também como uma história (*story*) de seu *ganho de existência objetiva* – uma história que só é assim compreendida pelo *próprio* Espírito na rememoração quando alcança o conhecimento absoluto – uma história, porém, cujo sentido é compreendido por Hegel (2014: 76-77, § 85) e por nós (que “observamos”¹⁸ esse desenvolvimento precisamente desse ponto de vista) desde o princípio.

As formas especificamente objetivas e dadas na consciência enquanto esta avança em direção à autoconsciência e ao Saber Absoluto devem ser entendidas como formas específicas da existência do próprio Espírito e, por conseguinte, como realizações positivas. Isso explica por que Hegel diz que a alienação tem um significado positivo para a autoconsciência na medida em que põe a *si mesma como objetiva* e se torna ser-para-si. O que também explica, seja na *Fenomenologia* ou na *Enciclopédia*, por que encontramos o Espírito Objetivo sempre ocupando um lugar superior ao Espírito Subjetivo. Em ambas as obras siste-

18 O próprio texto pode ser dividido de acordo com o ponto de vista em questão – ver o Apêndice de Kojève (2002: 421-495).

máticas, a criação de uma riqueza das formas espirituais, por exemplo, o estado, a religião etc., é vista como uma realização positiva do Espírito, bem como enredando-o no estranhamento. A superação do estranhamento consiste em despojá-lo de seu caráter “externo” e não em aboli-lo, isto é, em reconhecê-lo precisamente como o próprio trabalho do Espírito.

Marx, além de não afirmar que Hegel rejeita a objetivação, o elogia por apreender a história como objetivação na forma do auto-estranhamento. Esta é a mesma visão da história que Marx possui. A diferença, e o motivo pelo qual Marx critica Hegel, surge de seu diagnóstico e prognóstico. Marx, fundamentando sua compreensão da problemática da alienação no trabalho assalariado, tem em vista um estágio histórico para além do estranhamento. Hegel suprassume o estranhamento declarando-o não ser nada mais do que a cisão interna do Espírito; é necessário que esse momento de estranhamento seja preservado *enquanto tal* porque o Espírito não habita um mundo objetivo e, assim, para tornar-se objetivo precisa *pôr a si mesmo* enquanto tal por conta própria – o que apenas pode ser feito na e através de sua autoalienação. Com objetivo de conhecer a si mesmo como o que é, o Espírito precisa expressar a si mesmo em um outro *medium* que não seja ele mesmo – portanto, tem de *pôr a si mesmo na forma do ser-outro*. Essa negação de si mesmo é subsequentemente negada de volta quando o Espírito reconhece a si mesmo em tais modos objetivos, mas este ciclo de negações é eternamente necessário. O Espírito pode vir a ser ele mesmo somente como a negação da negação. Por isso, Marx diz, com razão, que Hegel vê a auto-objetivação na forma da autoaliena-

ção como o resultado final. Nesse sentido, longe de ser anulado, o estranhamento é *absolutizado*, enquanto ao mesmo tempo nenhuma objetivação genuína é realizada. Em uma passagem famosa do Prefácio à *Fenomenologia*, Hegel (2014: 32, § 17) diz que tudo gira em torno de apreender a “substância como sujeito” e menciona “a vida de Deus e o conhecimento divino” como “um jogo de amor consigo mesmo” (Hegel 2014: 33, § 19). O Espírito faz a mediação de si consigo mesmo. No movimento da *Fenomenologia* vemos, por assim dizer, o Espírito brincando consigo mesmo e não o intercuro humano objetivo e natural com o resto da natureza.¹⁹

Todavia, devemos enfatizar uma vez mais que essa ideia é inadequada caso sugira que Hegel pense que o Espírito pode retornar à liberdade da subjetividade, a qual “não lida seriamente com o ser-outro e o estranhamento, nem tampouco com o superar desse estranhamento”; “quando lhe falta”, como ele diz, “a seriedade, a dor, a paciência e o trabalho do negativo” (Hegel 2014: 33, § 19).

19 Não surpreende que Marx ironize em *A Ideologia Alemã*: “A relação entre filosofia e estudo do mundo real corresponde à relação entre onanismo e amor sexual” (2007: 231). Quando se tem em vista a explicação de Hegel sobre a Natureza, Marx é incisivo sobre a transição da *Lógica* para a *Filosofia da Natureza* (tão obscura quanto a introdução da Natureza no final da *Fenomenologia*): “A ideia absoluta [...] ‘decide-se a deixar sair livremente de si o momento [...] do seu ser-outro, a *ideia imediata* como seu reflexo, como natureza’ toda esta ideia, comportando-se tão estranha e barrocamente, que ocasionou aos hegelianos tremendas dores de cabeça, não é absolutamente nada mais do que a *abstração* [...] que, escaldada pela experiência e esclarecida sobre sua verdade, decide, sob diversas condições [...] *a renunciar a si* e [...] no lugar de seu estar-junto-de-si [*Beisichsein*] [...] decide-se *livremente a deixar sair de si a natureza*, que ela escondia em si somente como abstração, como coisa do pensamento, ou seja [...], decide pela intuição [...]. O sentimento místico que impele o filósofo do pensar abstrato ao intuir é o *tédio*, a nostalgia de um conteúdo” (Marx 2004: 134-135). Note o uso de *Beisichsein* aqui, que relembra o uso de Hegel do termo anteriormente citado: *in seinem Anderseyn als solchem bey sich ist*.

Voltemos agora àquelas concepções equivocadas sobre Hegel e sobre a relação de Marx com ele, nas alusões feitas à seção da *Fenomenologia* conhecida como a dialética do senhor-escravo.

A Dialética do Senhor-Escravo

Já chamamos atenção para o fato de que Hegel não usa o termo “objetivação” e também observamos que, para Marx, tal termo é fundamentalmente identificado com o trabalho material. Por essa razão, muitas pessoas, encorajadas pelo reconhecimento de Marx de que a grandeza da *Fenomenologia* reside na apreensão de Hegel segundo a qual o homem é resultado de seu próprio trabalho, quando querem ver o que Hegel tem a dizer sobre a objetivação, procuram por uma discussão acerca do trabalho material na *Fenomenologia*.

Afirma-se, frequentemente, na literatura de apoio,²⁰ que Marx foi influenciado, naquele seu juízo sobre Hegel, acima de tudo, pela seção da *Fenomenologia* sobre “Senhorio e Servidão” (*Herrschaft und Knechtschaft*) – na qual, de fato, há uma discussão sobre a importância do trabalho material. Além disso, o fato de que esse trabalho está a serviço de um outro e que essa relação é vista por Hegel na origem da vida social leva alguns comentadores a assumir a tese extravagante de que, em sua teoria da alienação, Marx baseia-se nessa seção. Herbert Marcuse, por exemplo, afirma:

Em 1844, Marx aprofundou os conceitos básicos de sua própria teoria através de uma análise crítica da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Ele descreveu a “alienação” do trabalho nos termos da discussão hegeliana sobre a condição do senhor e do escravo²¹ (Marcuse 1988: 115-6).

20 Israel vê o resultado da “inversão” entre o senhor e o escravo nesse sentido: “Através de sua participação ativa no processo de produção, o escravo [...] foi capaz de transformar a si mesmo em um ser humano. Por isso se entende por que Marx escreve ‘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 [...] é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem [...] como o resultado de seu *próprio trabalho*’” (Israel 1979: 122). Norman continua sua discussão sobre o “ponto de virada” na *Fenomenologia* operado pela “dialética do senhor-escravo” com o seguinte comentário: “A autoconsciência [...] exige que ele produza ativamente a si mesmo [...]. Esse é o tema que atravessa a *Fenomenologia*. Isso influenciou profundamente Marx, que com uma considerável justificação diz: ‘O formidável feito da *Fenomenologia* de Hegel [etc etc]’” (Norman 1976: 53). No entanto, devemos notar que Norman nos remete à totalidade da obra. Isso é ambíguo. É verdade que o tema da autorrealização atravessa todo o resto da *Fenomenologia*, mas não é verdade que o *trabalho*, o *trabalho material*, é central nesse aspecto no curso do *Bildungsroman* de Hegel, não obstante seus *insights* ocasionais sobre uma prática dessa espécie. (Norman também cita uma passagem dos *Cursos de Estética* que é remanescente das observações de Marx anteriormente citadas sobre o significado ontológico do trabalho. Mas em Marx isso é central, enquanto em Hegel tais momentos são subordinados, como veremos a seguir.)

A única dificuldade para este tipo de pressuposição que a literatura de apoio faz é que, em seus manuscritos de 1844, quando Marx desenvolve uma “crítica da dialética de Hegel”, *nunca se refere* a essa seção da *Fenomenologia* – nem mesmo dando-lhe qualquer importância! Marx (2004: 122-3) discute a *Fenomenologia* como um *todo* e o seu objeto de atenção é especialmente o último capítulo; destaca o mérito de outras três seções, mas nenhuma delas é aquela que diz respeito à dialética do senhor-servo.²²

Além disso, depois daquele elogio a Hegel mencionado anteriormente, Marx o reconsidera, lamentando o fato de que “o trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual*” (Marx 2004: 124). Tal observação parece demonstrar que Marx esqueceu tudo sobre o trabalho do servo – que é material o suficiente (muito embora, como espero mostrar, o interesse de Hegel nisso não o seja!).

Na minha visão, a seção sobre a dialética senhor-servo não possui importância para Marx; porém, já que isso se tornou um grande espantinho, apresentarei um comentário exegético sobre ela ao longo de minha explicação de porque é uma confusão pensar tanto que ela tenha influenciado Marx quanto que seja responsável por seu elogio a Hegel – ainda, que seja relevante para a crítica que ele levanta contra Hegel por identificar alienação a objetivação.

21 Para ser justo, tenho que reconhecer que, assim como Lukács, Marcuse abriu o caminho para a pesquisa nesse campo.

22 Em uma edição amplamente usada dos manuscritos de 1844, Dick Struick, o editor, diz “a relação entre Senhor e servo, a qual Marx se refere nos seus manuscritos [...]” (Marx 1964: 36). Mas ele não nos diz onde!

Trata-se de uma seção que aparece no começo da *Fenomenologia*, na passagem da consciência para a autoconsciência. Hegel acredita que o Eu somente pode se tornar consciente de si mesmo através da e na mediação com outra autoconsciência. Por razões em que não precisamos nos deter aqui, a primeira relação social estável que emerge do desenvolvimento dialético deste tópico é a do Senhorio e da Servidão. O senhor é reconhecido como tal por seu servo e atinge a satisfação imediata de seus desejos por meio dos bens e serviços que o trabalho do servo lhe fornece. A dialética progride precisamente através do servo porque “por meio do trabalho... o servo torna-se consciente do que ele realmente é”. O trabalho formata e molda as coisas; ao passo que é através deste agir formativo que a consciência do servo, no trabalho tornado exterior a ela, torna-se “algo permanente”; pois o servo passa a perceber neste ser independente do objeto “sua *própria* independência” (Hegel 2014: 149, § 195). Mais adiante, Hegel diz que

A forma não se torna um outro que a consciência pelo fato de se ter exteriorizado, pois justamente essa forma é seu puro ser-para-si, que nessa exteriorização vem-a-ser para ela verdade (Hegel 2014: 150, § 196).

Sendo assim, conclui:

Mediante o reencontro de si por si mesmo, o servo percebe que é precisamente em seu trabalho, no qual aparentemente ele apenas vive a vida de um estranho, que ele encontra sentido próprio (Hegel 2014: 150, § 196).

Examinemos agora algumas concepções equivocadas sobre estas passagens:

a) Diante disso, será que Marx, tal como Marcuse afirmou, seguiu os termos hegelianos da relação entre senhor e servo em sua teoria da alienação? Estes termos são superficialmente comparáveis já que tanto Hegel quanto Marx consideram o trabalho, para além de seu aspecto meramente utilitarista, como um veículo de autorrealização; tanto é assim que não concebem o senhor, mas o servo como o *locus* de uma existência humana mais desenvolvida. Ambos, Hegel e Marx, pensam que a obediência servil ao senhor constitui imediatamente uma relação de alheamento entre o trabalhador e seu produto que, como tal, é apropriado pelo senhor do trabalho. Ficam nítidas algumas diferenças fundamentais entre Marx e Hegel quando notamos que, por um lado, Marx sustenta que somente uma transformação no modo de produção restabelecerá o sentido próprio e a realização do trabalhador, e, por outro, Hegel não só pensa que, mesmo dentro de uma relação de produção espoliadora, o efeito educativo do trabalho é *suficiente* para o trabalhador representar a si mesmo o “sentido próprio” em seu produto, mas também que o medo e a obediência servil são *necessários* para essa formação, ou seja, para que o servo torne-se objetivo para si mesmo (Hegel 2014: 150, § 196). O argumento que Hegel fornece para isso é muito mais extenso, como veremos, mas eu enfatizo que isso passa ao largo da perspectiva crítica de Marx, muito embora Marx acredite, com base em razões históricas, que a objetivação

construa inicialmente um reino de estranhamento.²³ Dificilmente Hegel poderia ser a fonte da crítica de Marx ao processo existente de trabalho, apesar de sua dialética também progredir em direção ao favorecimento do trabalhador. São muito mais as observações empíricas de Marx, sua crítica da economia política e sua perspectiva socialista que lhe permitem criticar a versão hegeliana da história.²⁴

O que conta ainda mais contra a interpretação de Marcuse é o fato de Marx denunciar Hegel por somente ver o lado positivo do trabalho, e deixar de lado o negativo, nas condições existentes:

Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas políticos [...] ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo. O trabalho é o vir-a-ser para si do homem *no interior* da alienação ou como homem alienado (Marx 2004: 124).²⁵

Ou seja, Hegel, junto dos economistas políticos modernos, apreende o trabalho como a essência do desenvolvimento humano, mas nenhum deles nota como a forma específica de trabalho presente nas sociedades capitalistas é a negação da humanidade, porque, já que operam dentro do quadro de referência da impossibilidade de transcender tais condições através de uma negação da negação *histórica* e genuína, essas condições tornam-se o horizonte que bloqueia toda possibilidade de um ponto de

23 É muito fácil e simplista ler essa passagem com um viés “marxista”. Depois de uma leitura desse tipo, Norman se dá conta que isso não pode ser “o que Hegel de fato esteja querendo dizer” (Norman 1976: 55).

24 É Lukács quem destaca isso (2018: 700-1).

25 Na verdade, isso tem como alvo todo o trajeto da *Fenomenologia*.

vista crítico. De fato, essas condições que invertem e distorcem a objetivação do homem no e por meio do trabalho são endossadas como a fundamentação necessária dentro da qual o vir-a-ser do homem para si mesmo precisa ocorrer. O mundo do estranhamento é apresentado como a autoexpressão absoluta do trabalho.

b) Sobre o que é dito acerca do trabalho material na seção “Senhorio e Servidão”, é óbvio que, para Hegel, isto não é, enquanto tal, imediatamente um problema e, portanto, isso refuta a aceção vulgar segundo a qual seria por causa disso que a objetivação, isto é, o trabalho material, envolve (somente porque é material) o estranhamento. A título de ilustração, Ernest Mandel afirma sem qualquer outra consideração que Hegel define o trabalho como sendo alienante “porque o trabalho é, *por sua natureza*, exteriorização [*Veräußerung*] de uma capacidade humana, que faz com que o homem perca alguma coisa que lhe pertencia antes [...]” (Mandel 1968: 160).²⁶

Na seção “Senhorio e Servidão”, Hegel vê o trabalho como um meio através do qual o servo reconhece a si mesmo em sua atividade. Para o servo, essa situação possui um significado afirmativo, que faz disso um passo (mesmo que seja precoce e incompleto) na superação que o *Geist* faz de seu estranhamento do mundo da objetividade. Notamos, como Marx assinala, que mesmo a alienação possui um caráter afirmativo para Hegel

26 A propósito, como vimos, o termo que Hegel usa é *Entäußerung*. Não fica claro porque Mandel cita *Veräußerung*. A mesma objeção à identificação do problema de Hegel sobre a objetivação com o trabalho material é feita por Phil Slater (em um breve artigo de 1980 não-publicado, a saber, “*Objetification, alienation and labour: Notes on Hegel, Marx and Marcuse*”) e ele cita como exemplo do erro Mandel e Novack (1973: 16),

(porque é a única maneira na qual é possível conceber a objetivação do *Geist* ocorrendo). Também é verdade que nessa seção Hegel expõe a objetivação através do trabalho no contexto da opressão de classe e em nenhum lugar exhibe qualquer noção de um modo de produção alternativo. Porém, isso não lhe impede (apesar de que talvez devesse) de delinear a atividade de trabalho, ainda que a serviço de um outro, tanto como afirmação do Eu do trabalhador quanto como um ganho, ao invés de uma perda, de capacidade humana.

c) Também é possível entender por que é tentador recorrer a essa seção como justificativa do elogio de Marx a Hegel por apreender o homem como resultado de seu próprio trabalho. Todavia, quero negar que Marx queira dizer *literalmente* que Hegel pensou o homem como resultado de seu trabalho *material*, como é o caso do servo, conforme imagina, por exemplo, Mandel, que categoricamente afirma: “Marx pode facilmente reduzir a sociedade e o homem social ao trabalho, pois Hegel já tinha caracterizado o trabalho como a natureza essencial da *práxis* humana” (Mandel 1968: 31).²⁷

Voltemos novamente para a dialética do “Senhorio e da Servidão”. Hegel (2014: 149 *in fine* 150, § 195) define o trabalho como um “desejo refreado”, isto é, o trabalho envolve uma distância posta entre os impulsos imediatos da vontade do Eu e a atividade formativa fundada em *princípios objetivos*. Se quisermos, é o senhor que é um escravo, porque o seu objeto é o “sentimento puro de autossatisfação”, isto é, ele é um escravo de seus

²⁷ As referências que Mandel (1968: 160) fornece posteriormente deixa claro que ele está pensando nas passagens em que Hegel fala sobre o trabalho material.

apetites, mas suas satisfações são apenas “evanescentes”, carentes da permanência da objetividade (Hegel 2014: 149, § 195). Por outro lado, no trabalho que o servo cria, ele próprio alcança o domínio de seu ofício; é ele quem se ergue ao nível da razão humana universal.²⁸

Contudo, Hegel introduz a noção de que “o temor e a obediência servil” são *necessários* para induzir ao refreamento do desejo e, também, para garantir que a consciência supere seus propósitos autorreferidos e ascenda à liberdade originada na consciência do “poder universal” da atividade humana de criação (Hegel 2014: 150-151, § 196). Parece até mesmo arbitrário o modo pelo qual Hegel assume que todos devam experienciar uma transgressão da vontade própria, mediante a sujeição ao poder alheio, antes de se tornarem capazes de liberdade racional.²⁹

Como foi dito, essa obediência servil forma apenas o começo da liberdade; porque aquilo a que se submete aqui a singularidade natural da autoconsciência não é a vontade essente em si e para si, verdadeiramente universal, racional, mas sim a vontade singular, contingente, de um outro sujeito (Hegel 2011: 206, adendo ao § 435).³⁰

28 Esse é o pano de fundo que deve ser assumido para entender a referência, feita na *Filosofia do direito*, ao “momento da liberação, que reside no trabalho” (Hegel 2010: 196, adendo ao § 194). Até porque Hegel não só distingue entre escravidão e trabalho assalariado, bem como em sua defesa do último, lhe opõe a escravidão. Para isso, ver Hegel (2010: 101, §67) e Arthur (1980).

29 Isto está exposto de maneira mais clara na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (Hegel 2011: 205-6, § 434 e § 435).

30 A discussão de Norman (1976: 55-60) é boa no que concerne à necessidade de evitar uma interpretação do “final feliz” acerca do modo de autorrealização do escravo e da progressão da dialética.

Torna-se clara a razão pela qual a “obediência servil” é posta como necessária, e não como um obstáculo, quando percebemos que Hegel não está primordialmente interessado na realização material das forças humanas efetuadas, por exemplo, no trabalho material. O progresso alcançado por meio do trabalho do servo é um progresso da *autoconsciência*. Isso não tem muito a ver com o interesse de Marx na realização de um ser material na formação do mundo material, mas é uma parte do projeto da *Fenomenologia* como um todo. Trata-se de uma odisséia do Espírito, mas seria muito incorreto colocar uma ênfase especial no momento do trabalho material, como é o caso das leituras exageradamente “marxistas” de Marcuse e Kojève. Longe de ser o marco crucial na realização da autoconsciência, tal momento do trabalho material é exposto como um estágio precoce no seu desenvolvimento; para Hegel, é um momento muito menos “concreto” do que as realizações culturais tardias tais como o estado, a arte, a religião e a filosofia. O ponto em questão resulta naturalmente do fato de que, em Hegel, o sujeito da atividade não é um ser material e objetivo, mas o *Geist* confrontando os vários modos que sua consciência assume.

Nesse quadro de referência geral, o trabalho do servo é um momento a ser recuperado, mas, por conta do idealismo de Hegel, ao trabalho não pode ser dado o valor que Marx lhe confere (por conseguinte, a alienação do produto não é um problema e, sim, apenas a subordinação da vontade à contingência). O seu valor reside apenas no fato de que a autoconsciência se torna objetiva a si mesma e, para tanto, a ocorrência do trabalho sob as condições da alienação é aceitável e até mesmo necessá-

ria. Por isso, em minha visão, não é esse o lugar no qual Hegel influencia Marx. Trata-se muito mais de algo completamente obscurantista e tão carente de uma transformação materialista quanto *toda a Fenomenologia*.

De fato, minha visão também é a de que foi a *Fenomenologia inteira* que influenciou Marx, tanto positivamente quanto negativamente. Quando Marx assere que Hegel apreende o trabalho como a essência, não está falando sobre o que Hegel *realmente diz sobre o trabalho material* (portanto, carece de referência à seção “Senhorio e Servidão”), mas tem em mente o significado esotérico da dialética da negatividade e a inteireza do movimento de autoposição do Espírito, tal como é “rememorado” no capítulo final. A despeito do fato de que Hegel tenha tido um *insight* muito mais aprofundado sobre a natureza do trabalho material do que qualquer um de seus contemporâneos, para ele, isso não possui nenhum significado particular como tem para Marx; ao contrário, a atividade do Espírito é uma atividade generalizada e idealizada, mais adequadamente caracterizada como o movimento abstrato das formas lógicas, por mais que Hegel insista que o Absoluto abranja, além da *Lógica*, também a Natureza e a História.

Conclusão

Sumarizemos os resultados. A grandeza de Hegel como um filósofo é que ele é sensível às complexidades do sistema de alienação no qual vivemos e, mesmo de uma forma mistificada, compreendeu que isso tem de ser o resultado de uma maneira na

qual a auto-objetivação humana foi realizada. O seu infortúnio é que ele foi incapaz de ver a possibilidade de uma reapropriação histórica de forças alienadas do homem pelo homem. Ao contrário, o problema historicamente condicionado é interpretado por ele como um problema ontológico geral da existência. Por conseguinte, para colocar a possibilidade de uma solução, a opção fatal pelo idealismo foi assumida, através da qual o mundo de estranhamento objetivamente real foi apreendido apenas do ponto de vista da consciência como algo outro que não consciência, isto é, objetividade, e, portanto, uma solução poderia ser colocada nesse nível na medida em que a razão pudesse penetrar a objetividade. Nesse sentido, a realização positiva da história escondida dentro do estranhamento é equacionada com o próprio estranhamento. Objetivação e alienação são uma só.

Hegel aparece como um crítico radical de toda objetividade, acusando-a de ser estranhamento, mas ele acaba por aceitar de modo acrítico a objetividade genuína e a reificada na medida em que concede ao caráter objetivo de ambas a necessidade de ser um momento na autoposição do movimento do Espírito por meio de seu outro, de seu eu estranhado. Na medida em que Hegel aceita a necessidade para o processo de objetivação, ele se torna acrítico da esfera do estranhamento trazida à vida dentro desse desenvolvimento. De uma certa forma, é precisamente a inabilidade de Hegel em ver o trabalho material historicamente alienado como a raiz de todas as alienações que o leva a compreender a objetivação como o problema que requer superação e, em última análise, a passar ao largo do estranhamento real do trabalho material.

O trabalho da servidão é um momento na superação do estranhamento inerente à oposição da consciência à objetividade, mas, porque é precisamente a objetividade que é percebida como um problema, a importância desse momento do trabalho material não é a da objetivação marxiana através do trabalho produtivo, mas um estímulo ao avanço da autoconsciência que, ao final, leva à superação da própria objetividade no Saber Absoluto.

A tragédia de Hegel é que, embora objetivação e alienação sejam conceitualmente distintas, e são brilhantemente distinguidas por Marx, Hegel não consegue apreender essa possibilidade, pois depende de uma capacidade histórica que está além dos limites de seu ponto de vista burguês. Dessa forma, ele as vincula tão conjuntamente que a necessidade de auto-objetivação da odisseia do Espírito torna-se, ao mesmo tempo, seu auto-estranhamento, e a crítica conceitual (*scientific*) é impotente para fazer mais do que apontar o conteúdo oculto por trás das formas de estranhamento e fornecer essa visão como a sua superação; contudo, como Marx demonstra impiedosamente, isso ainda deixa o estranhamento objetivamente real intacto.

Original: ARTHUR, C. Objectification and Alienation in Marx and Hegel. Radical Philosophy, n. 30, p. 14-24, 1982.

Pode ser acessado em:

<https://www.radicalphilosophy.com/article/objectification-and-alienation-in-marx-and-hegel>

Referências

- ARTHUR, C. J. “Personality and the Dialectic of Labour and Property: Locke, Hegel, Marx” *Radical Philosophy*, v. 26, autumn, p. 3-15,1980.
- BERGER, P.; PULLBERG, S. “Reification and the Sociological Critique of Consciousness” *New Left Review*, v. 35, n.1, jan-feb, p. 56-71, 1966.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 9. ed. Trad. Paulo Meneses et. al. Petrópolis: Vozes, 2014 [1807].
- . *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Hamburg: Felix Meiner, 1980. [1807].
- . *The Phenomenology of Mind*. 2nd ed. Trans. J. B. Bailie. London: George Allend and Unwin, Ltd., 1949 [1807].
- . *Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Trans. A. V. Miller. London: Oxford University Press, 1977 [1807].
- . *Hegel’s Science of Logic*. Trans. A. V. Miller. London: Prometheus Books, 1969.
- . “Outlines of Hegel’s Logic From ‘The Philosophical Propaeutics’” In: LOWENBERG, J. (Eds.) *Hegel Selections*. Trans. William T. Harris. San Francisco: University of California, 1920.
- . *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: a Filosofia do Espírito*. v. 3. 2. ed. Trad. Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 2011 [1830]

- . *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. São Leopoldo: EdUnisinos, 2010 [1820].
- ISRAEL, J. *The Language of Dialectic and the Dialectics of Language*. Brighton: Humanities Press, 1979.
- KAUFMANN, W. “Introductory Essay” In: SCHACHT, R. *Alienation*. New York: Doubleday & Company, p. xiii-lviii, 1971.
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002. [1932].
- LUKÁCS, G. *O Jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2004 [1948].
- . *The Young Hegel*. Trans. Rodney Livingstone. London: Merlin Press, 1975 [1948].
- MARX, K. *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*. Trans. Loyd D. Easton and Kurt M. Guddat. New York: Hackett Publishing, 1967 [1835-44].
- . *Karl Marx Early Texts*. Trans. David McLellan. London: Oxford University Press, 1971 [1837-1844].
- . *Karl Marx Early Writings*. Trans. Tom Bottomore. London: McGraw Hill, 1963 [1842-44].
- . *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010 [1843].
- . *Early Writings*. Trans. Gregor Benton. London: Penguin, 1992 [1843-44].
- . *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. Trans. Martin Milligan. Moscow: nd. [1844].
- . *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004 [1844].

- MARX, K.; ENGELS, F. *Collected Works*. v. 3. Trans. Martin Milligan and Dirk Struik. London: Lawrence & Wishart, 1975 [1843-4].
- . *Collected Works*. v. 3. Trans. Clemens Dutt. London: Lawrence & Wishart, 1976, pp. 31-32. [1845-6].
- . *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007 [1845-6].
- MANDEL, E. *A Formação do pensamento econômico de Karl Marx: de 1843 até O Capital*. Trad. Carlos Henrique de Escobar. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- MANDEL, E.; NOVACK, G. *The Marxist Theory of Alienation*. 2. ed. New York: Pathfinder, 1973.
- MARCUSE, H. *Razão e revolução*. 4. ed. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988 [1940].
- MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006 [1970].
- NORMAN, R. *Hegel's Phenomenology – A Philosophical Introduction*. London: Sussex University Press, 1976.