

**Universidade Federal de Mato Grosso do Sul**  
**Faculdade de Ciências Humanas**  
**Curso de Filosofia – Licenciatura**

**Luigi de Barros Cestari**

**Alienação religiosa e trabalho alienado em Marx, a partir da interpretação  
de István Mészáros**

**Campo Grande – MS**

**2025**

**Luigi de Barros Cestari**

**Alienação religiosa e trabalho alienado em Marx, a partir da interpretação  
de István Mészáros**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado como pré-requisito para  
graduação no Curso de Licenciatura  
em Filosofia da Faculdade de  
Ciências Humanas da Universidade  
Federal de Mato Grosso do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Andre Koutchin  
de Almeida

**Campo Grande – MS**

**2025**

*A noção de “Deus” foi inventada como uma noção-antítese à vida — reunindo tudo o que é nocivo, venenoso, caluniador, toda a inimizade de morte à vida, tudo condensado em uma horrorosa unidade. A ideia de “além” ou “mundo verdadeiro” foi criada para desvalorizar o único mundo que realmente existe, negando à nossa realidade terrena qualquer fim, razão ou tarefa. A noção de “alma”, “espírito” e, por fim, “alma imortal” foi concebida para desprezar o corpo, torná-lo doente — considerado “santo” — e para tratar com frivolidade terrível todas as questões que merecem seriedade na vida, como alimentação, habitação, dieta espiritual, assistência a doentes, limpeza e clima. Em vez de priorizar a saúde, promoveu-se a “salvação da alma”, uma espécie de folie circulaire (loucura circular) que oscila entre convulsões de penitência e histeria de redenção. A noção de “pecado” foi inventada junto com seu instrumento de tortura, o “livre-arbítrio”, com o propósito de confundir os instintos e transformar a desconfiança em relação a eles em uma segunda natureza. (Ecce Homo, de Nietzsche)*

## **RESUMO**

O objetivo do presente Trabalho de Conclusão de Curso é explorar o conceito de alienação e seus desdobramentos nas obras de Karl Marx, a partir da interpretação do filósofo húngaro István Mészáros. Para tanto, especificamente, a obra que guiará nosso percurso será *A Teoria da Alienação em Marx*, de 1970, buscando responder porque a alienação da humanidade não foi o feito de uma força externa (natural ou metafísica), mas, sim, um dos resultados de um processo histórico materialmente desenvolvido.

**Palavras-chave:** alienação; Karl Marx; István Mészáros; processo histórico.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	6
1. ORIGENS E DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DA TEORIA DA ALIENAÇÃO.....	11
2. O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE ALIENAÇÃO NO INTERIOR DAS OBRAS DE MARX.....	18
3. ALIENAÇÃO, IDEOLOGIA E SUPERAÇÃO.....	32
CONCLUSÃO.....	42
REFERÊNCIAS .....	43

## INTRODUÇÃO

Para enfrentarmos o problema da alienação, de antemão devemos lembrar que Marx construiu sua crítica do idealismo hegeliano – que acaba por desaguar numa crítica ao materialismo de Feuerbach – atacando inicialmente conceito de *Aufhebung*, que pode ser traduzido por “transcendência”, “supressão” ou “superação” a um nível superior.

De nenhum modo isso pode ser compreendido como um abandono do termo *Aufhebung* por parte de Marx, mas sim a sua “redefinição”. A compreensão dialética desse conceito em Marx nos permite ver, não só o que há de humano no ser, mas também o que há de natural no ser, ou em outras palavras, ela nos permite ver concomitantemente o “humanamente natural” e o “naturalmente humano”.

Para Mészáros (2006), a (re)definição trazida de *Aufhebung* por Marx é o a chave de leitura para se compreender a teoria da alienação. O conceito de alienação possui, assim, quatro características principais: a) a de que o ser humano está separado da natureza; b) a de que está separado de sua própria atividade produtiva, não se reconhecendo mais no que produz; c) a de que está separado do seu ser genérico, como membro de uma espécie; d) e a de que está separado do próprio ser humano, enquanto indivíduo de uma sociedade.

A primeira característica diz respeito ao trabalhador e sua relação com o mundo sensível-natural e seus objetos que lhes são externos, onde o ser humano não se sente mais integrado à natureza.

A segunda característica da alienação, manifesta-se na separação do trabalhador de sua própria atividade produtiva. O trabalho, que deveria ser uma expressão intrínseca de sua criatividade, perde seu significado como fonte de realização pessoal para satisfazer necessidades. Em vez disso, o ato de trabalhar passa a ser valorizado apenas enquanto mercadoria, ou seja, pelo valor que pode gerar após a venda de sua força de trabalho no mercado.

A terceira característica, trespassada pelas duas primeiras, torna o ser genérico dos seres humanos estranho a ele mesmo. Ela [a humanidade] passa a se tornar um grupo indivíduos atomizados, porque não se reconhece mais como membro de uma espécie (coletiva).

A quarta característica, por fim, torna a relação entre indivíduos estranha a eles mesmos. E assim, o desenvolvimento da alienação vai desumanizando cada vez mais as relações entre seres humanos com a natureza.

Como podemos ver, resumidamente, o problema da alienação não pode ser isolado para ser devidamente compreendido. Todas as questões abordadas por Marx sempre estiveram fundamentadas em uma base

socioeconômica, que, ao entrar em contato com a alienação, passa a negar sua própria atividade produtiva.

Segundo Mészáros (2006), a atividade produtiva é a busca pela satisfação das necessidades vitais para a sobrevivência, que se desdobra em necessidade espirituais também, como: alimentação, abrigo e expansão da consciência, por meio do trabalho criativo. No entanto, no contexto da sociedade capitalista, elas se tornam desnecessidades, pois são distorcidas e subordinadas à lógica do lucro. Assim, um grupo de seres humanos deixa de agir pelas necessidades vitais e passa a ser dominado por desnecessidades artificiais desenvolvidas para sustentar o consumo e a exploração. Paralelamente, outro grupo se beneficia explorando, de modo desumano, as necessidades básicas e materiais de trabalhadores alienados, perpetuando a desigualdade e o descompasso entre a humanidade e as condições reais de existência.

Sendo assim, como é possível transformar o mundo em que vivemos?

Ou, expresso em forma positiva: como é possível conseguir a unidade dos opostos, em lugar das oposições antagônicas que caracterizam a alienação. (A oposição entre “fazer e pensar”, entre “ser e ter”, entre “meios e fim”, entre “vida pública e vida privada”, entre “produção e consumo”, entre “filosofia e ciência”, entre “teoria e prática” etc.) O ideal de uma “ciência humana”, em lugar da ciência e da filosofia alienadas (não confundir com a noção vaga e obscura de uma “filosofia antropológica” ou de um “marxismo humanista”, nem com o “cientificismo” igualmente vago e ilusório de alguns escritos neomarxistas), é uma formulação concreta dessa tarefa de “transcendência” no campo da teoria, enquanto a “unidade da teoria e prática” é a expressão mais geral e abrangente do programa marxiano. (MÉSZÁROS, 2006, p. 22)

De acordo com Mészáros (2006), quando Marx corrige a *Aufhebung* ou, “inverte” a lógica de Hegel, ele descobre o trabalho alienado e com isso constitui seu ponto arquimediano, tornando possível a conversão do programa em realidade – é preciso transcender (*Aufhebung*) a autoalienação do trabalho – já que ela atinge todas as esferas da atividade humana. Com isso, Marx sabe que deve se ariscar nos mais variados campos e nos *Manuscritos*, de 1844, encontramos um ataque frontal ao sistema hegeliano como um todo e não mais parcial como na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Segundo Mészáros:

Graças ao conceito de “auto-alienação do trabalho”, a filosofia hegeliana é colocada em suas perspectivas adequadas: tanto as suas grandes realizações históricas como as suas limitações são reveladas e mostradas como auto-evidentes à luz da idéia sintetizadora fundamental de Marx. Uma vez de posse dessa chave que abre as portas do sistema hegeliano como um todo, expondo a uma crítica social abrangente todos os seus “segredos” e “mistificações”, a análise trabalhosa e detalhada de campos determinados dessa filosofia – por exemplo, a tentativa prévia de uma crítica da filosofia

do direito de Hegel – torna-se supérflua. (Em todo caso, pouco interessante para Marx, pois ela agora poderia apenas exemplificar um ponto geral, para o qual apontavam suas anteriores investigações críticas da filosofia hegeliana.) De fato Marx nunca retomou seu trabalho interrompido sobre a filosofia do direito de Hegel, e seus projetos posteriores relacionados com o pensamento de Hegel – uma investigação de suas obras sobre lógica e estética, particularmente – visavam resumir as conquistas de Hegel assim como esboçar as próprias idéias de Marx nesses campos, mais do que criticar sistematicamente a filosofia hegeliana como um todo. No que concerne a esta última, Marx concluiu suas investigações de maneira definitiva, na forma de um “acerto crítico de contas”, nos Manuscritos de 1844. (MÉSZÁROS, 2006, p. 23)

Vale dizer, que a síntese apresentada nos *Manuscritos*, de 1844, não pode ser confundida com uma síntese prematura de juventude, já que essa obra antecipou adequadamente os problemas do Marx posterior, pois segundo Mészáros:

Os Manuscritos de 1844 tiveram de permanecer inacabados – não podia ser de outro modo com um sistema flexível e aberto, *in statu nascendi*, que não deve ser confundido com uma síntese prematura de juventude. (MÉSZÁROS, 2006, p. 24)

Este trabalho levou Marx a reavaliar esses mesmos problemas por meio de uma unidade dialética sintética, centrada na práxis e na radicalidade de todas as nuances das vivências humanas, “com base em uma análise totalmente empírica, fundamentada em um estudo crítico e minucioso da economia política” (MARX, 2004 p. 19).

É importante lembrar, para não cometermos erros já vistos, que quando Mészáros trata a *Aufhebung* como chave interpretativa, ele se refere à tendência que alguns comentadores possuem em começar pela alienação, para compreenderem o sistema de Marx.

Para Mészáros (2006), começar pelo conceito de alienação resulta em uma compreensão distorcida e superficial do sistema marxiano. Essa má interpretação, pode levar o leitor a uma visão moralizante e tautológica, em que a alienação é vista como um mal fixo a ser lamentado, em vez de um fenômeno histórico a ser superado. Portanto, o conceito de *Aufhebung* permite a compreensão da alienação como parte de um movimento histórico mais amplo que inclui tanto a crítica das condições presentes, quanto a proposta de uma transformação futura. Afinal, isolada de seu contexto dialético, a alienação não pode ser plenamente compreendida sem considerar o processo pelo qual ela é superada.

De acordo com Mészáros (2006), o conceito de *Aufhebung* foi muito negligenciado, após a morte de Marx e Engels. Porém, os motivos históricos são compreensíveis: nesse período, o marxismo começou a receber

orientações instrumentais, e isso se deveu a circunstâncias que direcionaram o foco para questões mais imediatas e práticas, muitas vezes relacionadas com a luta política e a organização dos movimentos operários. Entretanto, o marxismo passou a ser visto e utilizado mais como uma ferramenta para a conquista política do poder do que como uma teoria global de transformação social. Essa abordagem instrumental focava em estratégias práticas e imediatas, geralmente nacionais e parciais, em vez de abordar a totalidade das questões socioeconômicas mundiais.

Porém, devido à crise global e a necessidade de soluções abrangentes, houve um renascimento do interesse por certos aspectos da teoria de Marx, que antes pareciam remotos ou irrelevantes. Esse renovado interesse não está mais restrito a intelectuais isolados, mas atrai uma atenção crescente em todo o espectro social. Diante dessa crise mundial, torna-se crucial retomar o conceito de transcendência da auto-alienação do trabalho. A realização do programa original de Marx deve ser vislumbrada num marco global, pois apenas uma abordagem global pode responder à crise global do capitalismo. Portanto, segundo Mészáros (2006), a transcendência da auto-alienação do trabalho deve ser uma prioridade na agenda dos movimentos socialistas contemporâneos.

Com tudo o que foi dito até agora, não queremos insinuar que a análise detalhada feita por Mészáros, pretende reconstruir toda a obra de Marx com base nos *Manuscritos*, de 1844, mas:

Pelo contrário, a estrutura da interpretação e da avaliação desses manuscritos é a totalidade da obra de Marx, sem o que as descrições de sua primeira síntese não podem passar de uma caricatura, por mais que não se pretenda isso. Não apenas porque as “observações enigmáticas” e sugestões aforísticas dos Manuscritos de Paris não podem ser decifradas sem referência às suas obras posteriores, mas principalmente porque atribuir o conceito de alienação exclusivamente ao período de juventude é falsificar grosseiramente o “Marx maduro” – como veremos adiante –, solapando a unidade e a coerência interna de seu pensamento. (Que esse possa ter sido em certos casos um objetivo consciente não interessa aqui; o resultado é o mesmo.) (MÉSZÁROS, 2006, p. 26)

Todavia, nosso ponto de partida, para que não caíamos num cientificismo que promete neutralidade (que muitas vezes é contaminado por ideologias) em favor de objetividade, envolve uma reconstituição a partir de uma posição temporal específica, que é diferente daquela do objeto sendo interpretado. Mas isso não significa que a objetividade deva ser descartada em favor do relativismo, mas que a objetividade é condicionada pela afinidade entre diferentes elementos irreduzíveis e sua relevância histórica prática. Afinal, toda interpretação tem seu próprio elemento irreduzível (lutas de classes) que serve como ponto de partida e centro organizador fundamental.

Sendo assim, a interpretação das ideias de Marx por Mészáros leva em conta a sua relevância para o nosso destino histórico e as necessidades práticas atuais. Isso implica ler e compreender a teoria da alienação de Marx dentro do contexto histórico e prático, reconhecendo as limitações inerentes a qualquer interpretação.

## 1. ORIGENS E DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DA TEORIA DA ALIENAÇÃO

Para Mészáros (2006), a teoria da alienação de Marx tem como adversária as bases das influências das filosofias de Feuerbach, Hegel e da economia política de sua época. No entanto, Mészáros nos alerta que, para compreender a alienação em sentido amplo, é necessário ir além dessas filosofias, uma vez que ela faz parte de uma problemática histórica vasta e complexa.

Mészáros (2006) também apresenta o método de análise da “continuidade na descontinuidade”. Para ele, isso significa que, embora exista uma linha de continuidade nas ideias de alienação ao longo da história, também há momentos de ruptura e transformação que são igualmente importantes. Vale lembrar que a raiz da alienação é podre e, por isso, essa podridão vai se espalhando a cada novo paradigma.

Assim, para Mészáros (2006), todo recomeço na filosofia, por exemplo, representa uma descontinuidade que carrega uma herança maldita, pois continua a perpetuar a alienação dentro do desenvolvimento histórico. Podemos observar isso também na Bíblia, na literatura e nos tratados de direito, que contribuíram para manter a alienação viva ao longo da história, de maneira contínua e descontínua, até ser desvelada na teoria da alienação de Marx.

Mészáros (2006) inicia sua pesquisa explorando como as ideologias judaico-cristãs influenciaram nos desdobramentos históricos, se atendo em particular no que Marx disse sobre o "espírito do judaísmo" e sua correlação com o capitalismo.

Para Mészáros (2006), na obra de Marx, *A Questão Judaica*, de 1843, o cristianismo e o judaísmo podem ser compreendidos como duas linhas de pensamento criadas com base em uma consciência invertida, que alienam a condição humana. Esses modos de pensamento, ao oferecerem soluções que alteram radicalmente o imaginário de uma sociedade, geram contradições internas. Isso ocorre, porque a ideia de um "Salvador" — seja ele já tendo vindo à Terra ou ainda por vir — não passa de uma esperança baseada em um erro de entendimento, que se transformou em uma ilusão.

Para Marx e Mészáros (2006), na tradição judaico-cristã, o humano é visto separado de “Deus”. Portanto, para se redimir com seu criador, isso deve ser feito por meio de uma missão messiânica ou por meio de “Cristo”. Ambos os filósofos argumentam que o cristianismo busca resolver as necessidades vitais, que, na verdade, dependem de uma resolução econômica, na esfera espiritual, com alimento para a alma por meio da palavra da Bíblia. Afinal, ela é

frequentemente descrita dessa maneira, ao oferecer orientação, consolo e sabedoria, mas que, de fato, não resolve coisa alguma.

Já os judeus, que, em sua interpretação essencial, veem no trabalho uma maneira de participar da criação divina, mantendo a harmonia do mundo — pois, em Gênesis 2:15: "O Senhor Deus colocou o homem no jardim do Éden para cuidar dele e cultivá-lo" —, acabaram se tornando bastante conhecidos na história pela prática da usura<sup>1</sup>. Ambas as faces são expressões das contradições "do espírito do capitalismo"

Para Mészáros (2006), Marx vê a "parcialidade" do judaísmo – que ele associa ao comércio e às finanças – como uma forma prática e coesa de alienação que triunfa na sociedade capitalista. Já o cristianismo, que promove uma fraternidade universal teórica, acaba se tornando impotente e fictício diante das forças práticas do capitalismo. A crítica de Marx está na maneira como ambas as religiões transformam a alienação humana em uma questão espiritual em vez de abordá-la de maneira concreta.

A análise de Mészáros (2006) indica que Marx foca na contradição entre a parcialidade (interesses egoístas e individuais) e a universalidade (a promessa de uma fraternidade humana ideal), que são duas faces do mesmo problema: a alienação na sociedade de classes. No capitalismo, a parcialidade se torna a força dominante, mascarada como universalidade, perpetuando a alienação.

Uma das máximas dos efeitos do "espírito do capitalismo" para Mészáros e Marx é a secularização. Para eles, a esfera religiosa se integrou à lógica capitalista. Mészáros (2006) argumenta que a alienação, originalmente vista em um contexto religioso como a separação do ser humano de sua essência espiritual, foi gradualmente adaptando-se para justificar a transformação de tudo em mercadoria. A secularização atingiu o ceio religioso de modo tão grosseiro que nem mesmo os objetos tidos como sagrados escaparam da vendabilidade global. Mészáros, ironiza o "mundo das mercadorias", ao trazer uma obra de Balzac, chamada *A Casa Nucingen*, de 1838, que aborda de forma crítica e satírica a mercantilização de tudo, pois há um momento que os personagens discutem a possibilidade de especular até mesmo sobre o "Espírito Santo", afinal eles negociariam até o "Espírito Santo" se pudessem encontrar um comprador. Nesse estágio, a sociedade se encontra com "a morte de Deus", estando completamente secularizada e orientada pelo valor de troca.

Vejamos uma passagem em que Mészáros fala sobre Münzer<sup>2</sup> (1489–1525):

---

<sup>1</sup> A Igreja Católica condenava a ideia de lucro sem alienação do capital (como os juros), mas pensadores como Turgot defenderam essa prática, que se tornou essencial para o capitalismo. (MÉSZÁROS, 2006)

Mesmo a doutrina da "queda do ser humano" teve de ser contestada – essa defesa da "liberdade do princípio secular", como foi feita por Lutero, por exemplo, em nome da "liberdade humana". Contudo, essa "liberdade", na realidade, acabou não passando de uma glorificação religiosa da "venalidade universal". Foi esse o princípio que encontrou um adversário – embora utópico – na pessoa de Thomas Münzer, que se queixou em seu manifesto contra Lutero, dizendo ser intolerável "que toda criatura seja transformada em propriedade – os peixes na água, as aves no ar, as plantas na terra". Percepções como essas, não importa quão profunda e verdadeiramente tenham refletido a natureza interior das transformações em curso, tiveram de permanecer meras utopias, protestos ineficazes concebidos a partir da perspectiva da antecipação malograda de uma possível negação futura da sociedade de mercadorias. Na época da emergência triunfante do capitalismo, as concepções ideológicas prevaletentes tinham de ser aquelas que assumiram uma atitude afirmativa em relação às tendências objetivas desse desenvolvimento. (MÉSZÁROS, 2006, p. 37)

Segundo Mézszáros (2006), nas sociedades feudais, existiam restrições que limitavam a troca de propriedades, como a necessidade de autorização para a venda de bens por vassalos e burgueses. No entanto, com a ascensão do capitalismo, essas barreiras foram progressivamente sendo eliminadas, permitindo a troca irrestrita de pessoas e coisas. O filósofo enfatiza, que com a abolição desses “tabus” feudais, a alienação se tornou central para a ordem capitalista, em que a reificação<sup>3</sup> (uma espécie de “coisificação”) das necessidades humanas se tornou fundamental para sustentar o mercado.

Para Mézszáros (2006), a secularização não só tirou a noção religiosa do centro e a transferiu para o plano econômico, esvaziando-a de sentido, mas também estabeleceu uma nova ordem social. Nessa ordem, a liberdade acabou se transformando em submissão às demandas do mercado e em cinismo — algo que faria até Diógenes de Sinope, conhecido por sua crítica ácida à sociedade, se revirar no túmulo. Afinal, até as relações pessoais foram reificadas, ou seja, transformadas em "coisas" que podem ser negociadas e contratualizadas. Isso criou algo novo e profundamente impactante, com efeitos devastadores ao longo da história.

---

<sup>2</sup> Em a *A Guerra dos Camponeses na Alemanha* (1850), Engels analisa a Guerra dos Camponeses e o papel de Thomas Münzer como líder espiritual e revolucionário. Ele destaca como Münzer defendia uma sociedade igualitária e combatia a exploração feudal (MÉSZÁROS, 2006)

<sup>3</sup> A reificação, como discutida por István Mézszáros em *A Teoria da Alienação em Marx*, é um conceito que explica como as relações entre as pessoas são transformadas em algo parecido com "coisas", ganhando uma aparência de independência e vida própria. Esse conceito, que vem do pensamento de Marx, está profundamente ligado ao funcionamento do capitalismo. Nele, as relações humanas acabam escondidas por trás da interação entre objetos, como mercadorias e dinheiro. A reificação não só mascara como as coisas são realmente produzidas, mas também transforma as pessoas em meras peças de um sistema que controla e define suas vidas. Em outras palavras, o ser humano deixa de ser visto como alguém com vontade e autonomia, tornando-se apenas uma engrenagem dentro de uma máquina maior. (MÉSZÁROS, 2006)

Para compreendermos a alienação, é essencial enxergá-la como algo que está profundamente ligado à nossa história e ao contexto em que vivemos. Ela não é um conceito abstrato ou fora do tempo, como às vezes aparece em mitologias ou ideologias (a queda do ser humano). Pelo contrário, a alienação faz parte de um processo socioeconômico real e concreto, que varia de acordo com as circunstâncias e as épocas. Por isso, precisamos olhar para as condições específicas em que ela surge e se desenvolve.

Segundo Mészáros (2006), a alienação não é apenas uma experiência subjetiva, mas algo que surge no interior da interação entre as pessoas e sua base econômica. Ao longo da história, filosofias que abordaram a alienação com uma perspectiva histórica “adequada”, como as de Hegel, conseguiram compreender melhor suas complexidades. No entanto, a própria alienação gera uma espécie de “loucura” que impede esses pensadores de avançar além de certo ponto. Eles acabam encontrando soluções metafísicas, depositando toda as suas esperanças nelas e, assim, limitam seu alcance. Como resultado, produzem filosofias em que o conceito de alienação é desconectado de seu contexto histórico, transformando-se em uma caricatura do processo real — uma pseudo-história — que falha em capturar uma boa interpretação do momento em que estão inseridos.

A crítica à alienação em Marx, conforme exposta por Mészáros (2006), e a crítica de Nietzsche interpretada por Rivera (2018), à metafísica da substância compartilham um ponto comum: ambos os pensadores denunciam como construções abstratas — sejam ideológicas, linguísticas ou metafísicas — obscurecem a compreensão da realidade histórica e social, perpetuando hierarquias, para Nietzsche, e opressões, para Marx. Embora eles partam de contextos e preocupações distintas, Max e Nietzsche entram contato ao questionarem estruturas que naturalizam relações de poder e alienam o ser humano de sua condição dinâmica e histórica.

Mészáros (2006) explica que Marx critica a abordagem judaico-cristã e as teorias modernas da alienação por desconsiderarem as dimensões históricas dos processos sociais. Em vez de analisar a alienação como um fenômeno concreto e historicamente situado, essas abordagens recorrem a explicações mitológicas ou mistificações ideológicas, que negam a historicidade dos processos sociais. Para Marx e Mészáros, a alienação não possui uma causa metafísica ou natural, mas possui raízes podres dentro das relações socioeconômicas, que se intensificaram ainda mais no modo de produção capitalista.

Mészáros (2006) também nos lembra que mesmo filósofos como Aristóteles foram limitados por conceitos ideológicos, como a “escravidão por natureza”, que o cega e não o permite possuir uma compreensão mais profunda das relações sociais. Essa crítica à naturalização de hierarquias e

opressões se interliga na análise de Nietzsche sobre como a linguagem e a metafísica perpetuam estruturas de poder.

Rivera, ao interpretar Nietzsche, nos diz que, a crítica a metafísica da substância que afeta especialmente a linguagem, imposta desde a tradição Socrática, Platônica e Aristotélica, se trata de uma construção cultural que pressupõe uma realidade composta em duas. Ele argumenta que a linguagem, ao longo da história, foi moldada por essa visão metafísica, que reflete uma necessidade humana de estabilidade e ordem, ou em vontade de Verdade.

Verdade que, para Nietzsche, é “um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias; as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas”. (RIVERA, 2018, p. 9)

No entanto, essa metafísica da substância acaba por distorcer a realidade, que está em constante devir, criando categorias rígidas que negam a multiplicidade e as transformações inerentes à vida. Para Rivera e Nietzsche, a metafísica da substância não apenas obscurece a realidade, mas também serve para justificar hierarquias e opressões, como a moral judaico-cristã, que Nietzsche critica por negar os instintos vitais e promover uma visão ascética da existência. Essa crítica pode ser relacionada à análise de Marx sobre como as mistificações ideológicas perpetuam a alienação.

Para Nietzsche, todo modelo em que se estabeleça uma conexão necessária entre a linguagem e o mundo, de modo tal que a estrutura lógica da primeira se converta em um instrumento eficaz e transparente para dar conta da ordem estrutural do segundo, é “ilusão” e “delírio metafísico”. (RIVERA, 2018, p. 9)

Além disso, ambos questionam a naturalização de hierarquias e opressões. Enquanto Mészáros e Marx criticam a ideia de que a alienação é uma condição natural ou atemporal, Rivera e Nietzsche criticam a noção de que as categorias metafísicas, como "alma" ou "verdade", refletem uma realidade imutável. Assim, esses autores nos mostram como essas categorias são construções históricas e culturais que servem para justificar e perpetuar desigualdades.

Dando continuidade a análise de Mészáros (2006), ele destaca que a alienação e sua superação não seguem um progresso linear e contínuo. Sendo que, em momentos de crise histórica, quando as alternativas sociais estão mais abertas, surgem ideologias utópicas que, embora muitas vezes prematuras e idealistas, conseguem capturar certas características objetivas das transformações sociais em curso.

Para Mészáros (2006), a teoria de Marx se destaca por sua capacidade de integrar dialeticamente, o modo de produção com a antropologia, fornecendo uma base para compreender a alienação de forma coerente e histórica, ao contrário das abordagens reducionistas ou idealistas de seus predecessores.

Mészáros (2006) segue explorando os desdobramentos das abordagens críticas da alienação, destacando o ponto de quebra de paradigma que ocorreu em meados do século XVIII. Ele observa que, enquanto anteriormente o conceito de alienação era tratado de forma positiva e funcional dentro do capitalismo em desenvolvimento, a crescente visibilidade das contradições sociais e econômicas trouxe à luz as limitações dessa visão. Isso resultou em uma crise do "positivismo não-crítico" que até então caracterizava tanto o direito natural, com Locke, quanto os primeiros clássicos da economia política.

A alienação, que antes era vista como vantajosa, como na alienação da terra ou na venda do trabalho — que inclusive é protegida pelo direito civil — começou a ser reconhecida como uma força desumanizadora à medida que os efeitos negativos do capitalismo se tornaram evidentes, como por exemplo, com as revoltas sociais contra as máquinas. Essa mudança pode ser compreendida como uma contradição interna gerada pelo modo de produção capitalista, com efeitos da passagem do modo de produção anterior (feudal-artesanal).

Mészáros (2006) menciona filósofos como Rousseau, que, embora reconhecesse a alienação e criticasse os privilégios e injustiças da sociedade capitalista, não conseguia superar completamente suas próprias limitações do período de sua época. Rousseau via as instituições sociais como injustas, mas ao mesmo tempo idealizava a “condição média” ou uma vida em “conformidade com a natureza” como um estado desejável, mantendo uma postura de preservação das instituições existentes, buscando trazer o que ele via em Genebra para todo o resto da sociedade, conforme sua dedicatória, *em o Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, de 1755.

A perspectiva de Genebra apresentada na dedicatória impacta muitos dos temas nucleares da obra de Rousseau, especificamente sua crítica à desigualdade e sua defesa de uma sociedade baseada na soberania popular e no bem comum. Genebra, para Rousseau, servia como um modelo de como as instituições políticas podem ser organizadas para preservar a liberdade e a igualdade, evitando os excessos de luxo, corrupção e opressão que ele associa às monarquias e aristocracias europeias e a ofensa à natureza.

Todavia, como Rousseau pode criticar a propriedade privada como a origem da desigualdade e, ao mesmo tempo, integrá-la em seu ideal de

república? Ele reconhece os problemas gerados pela propriedade, mas não propõe sua abolição ou uma transformação material radical, propondo uma nova visão sobre a terra. Em vez disso, confia em soluções morais e educacionais, onde cidadãos virtuosos, guiados por leis justas, coexistiriam harmonicamente, mesmo mantendo a propriedade privada. Isso faz com que Rousseau pense um capitalismo mais brando, o que é ingênuo. Afinal, essa tensão revela uma limitação em seu pensamento: enquanto ele identifica a propriedade como causa da desigualdade, sua república não a elimina, apenas a regula e moraliza.

Para Mészáros (2006), depois de Rousseau, a crítica a alienação se desenrolou em três principais períodos: (1) a formulação de uma crítica moral da alienação, como visto em Schiller<sup>4</sup>; (2) uma superação especulativa da alienação na filosofia de Hegel, que analisou a alienação como parte de um processo lógico e dialético, mas ainda preso a um ponto de vista burguês; e (3) a crítica utópica dos socialistas que, embora rejeitassem o capitalismo, ainda careciam de uma compreensão completa das suas bases materiais, pois estavam presos em um ponto de vista romântico.

Segundo Mészáros (2006), Marx trouxe uma abordagem que consegue atingir as raízes da alienação e isso é totalmente novo, permitindo que ele supere as limitações dos seus antecessores. Ele adotou o ponto de vista do trabalho de modo crítico, compreendendo que a alienação era uma fase necessária no desenvolvimento histórico, mas também reconhecendo que o proletariado, como força histórica, poderia superar essa alienação ao realizar a "reapropriação da atividade produtiva humana". Ao afastar-se do moralismo de Rousseau e da filosofia especulativa de Hegel, Marx fundamenta sua crítica nas contradições objetivas do capitalismo e na necessidade histórica de sua superação.

Assim, a alienação "nasce" do pensamento religioso, e sofre seus desdobramentos conceituais ao longo da história, até sua secularização, no capitalismo, ao mesmo tempo que ocorre as quebras de paradigmas da filosofia. Isso, culmina com a teoria de Marx, que consegue romper com o moralismo e o positivismo dos filósofos anteriores, oferecendo uma análise concreta das condições objetivas que geram a alienação no capitalismo. Esse modo de interpretar, torna possível não apenas compreender as manifestações da alienação, mas também vislumbrar uma possível superação por meio da luta proletária e da transformação radical da sociedade.

---

<sup>4</sup> Segundo Mészáros (2006), Schiller acreditava que a arte poderia atuar como um remédio para as consequências alienantes da modernidade, promovendo o desenvolvimento integral do ser humano. Contudo, essa proposta permaneceu utópica, sem impacto significativo no contexto social e político.

## 2. O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE ALIENAÇÃO NO INTERIOR DAS OBRAS DE MARX

Segundo Mészáros (2006), Marx, desde sua tese de doutorado, debruçou-se sobre os problemas da alienação ao analisar a filosofia epicurista, que ele interpretava como um reflexo de uma fase histórica caracterizada pela "privatização da vida". Para Mészáros, Marx utiliza a filosofia epicurista para ilustrar uma época em que a vida se tornou cada vez mais privada e isolada, onde as pessoas se voltam para dentro de si, longe da esfera pública ou do coletivo. A metáfora da "mariposa buscando a lâmpada da esfera privada" destaca essa retirada do indivíduo para o seu próprio mundo, após um "pôr-do-sol universal", ou seja, um declínio de uma "consciência coletiva política".

Para Mészáros (2006), a analogia usada por Marx ao diferenciar a filosofia de Demócrito e Epicuro, critica o conceito de *clinanem*<sup>5</sup> ou desvio, introduzido por Epicuro para resolver o problema do determinismo da filosofia de Demócrito, que acaba por criar um problema ainda maior. Se Epicuro vê no *clinanem* uma solução para problemas éticos, Marx utilizando-se da dialética, argumenta que a existência do átomo (com o desvio) diverge de sua essência (a trajetória linear), resulta em alienação ao escapar do determinismo da filosofia de Demócrito. Assim Marx estende essa ideia para a realidade humana, argumentando que a alienação opera não apenas no pensamento, mas também na natureza.

O *bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos), interpretado por Marx, pela radical individualização da filosofia ainda do período antigo, que encontra sua maior expressão posteriormente na filosofia de Hobbes, é fundamental para se compreender a alienação.

Na filosofia epicurista, essa ideia reflete a fragmentação social e a intensa competição individualista que caracteriza a alienação na sociedade. Ele usa este princípio para contrastar a abordagem romântica e idealizada de seus contemporâneos "verdadeiros socialistas", que buscavam uma reconciliação utópica da separação entre vida e felicidade sem enfrentar a natureza competitiva e alienada da sociedade.

É importante destacar que a crítica de Marx à filosofia de Epicuro não condena toda a sua obra, mas se concentra em um aspecto específico. Epicuro estava lidando com os problemas de seu tempo e sua filosofia, que busca educar os prazeres, valorizando o necessário e condenando o supérfluo.

---

<sup>5</sup> Mészáros (2006), nos diz que Marx vê no *clinamen* epicurista uma antecipação da separação estrutural que ele identificaria no capitalismo, onde os trabalhadores são alienados dos produtos de seu trabalho. O *clinamen*, ao introduzir a ideia de uma autonomia limitada, reflete a alienação que Marx descreve no contexto social e econômico. Dessa forma, a interpretação de Marx insere o pensamento de Epicuro em uma narrativa mais ampla, conectando a alienação natural (no átomo) à alienação social e econômica (no capitalismo).

A análise de Mészáros (2006) sobre a filosofia de Marx, também explora como a alienação se manifesta no Estado moderno, que ele descreve como "autocentrado" e radicalmente diferente do antigo Estado-pólis grego, onde a vida pública e comunitária predominava, apenas entre aqueles que eram considerados cidadãos. No Estado moderno, a "individualidade isolada" se torna uma condição dada como natural, que é reforçada por estruturas políticas, promovendo o interesse egoísta em detrimento da vida coletiva. Dessa maneira a alienação tornou-se institucionalizada.

Segundo Mészáros (2006), Marx também critica a visão de sua época que foi a queda das religiões antigas que levou à decadência dos Estados antigos.

Criticando aqueles que sustentavam a opinião de que a queda das velhas religiões trouxe consigo a decadência dos Estados da Grécia e Roma, Marx ressalta que, pelo contrário, foi a queda desses Estados que causou a dissolução de suas respectivas religiões. (MÉSZÁROS, 2006, p. 69)

Esta inversão de perspectiva, que Marx chama de "história de cabeça para baixo", é um passo importante em direção à sua crítica materialista e mais ampla da alienação.

Para Mészáros (2006), encontramos na obra a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, entre várias outras, um momento importante para compreendermos o desenvolvimento da teoria da alienação. Nessa obra, Marx critica a visão hegeliana dos estamentos sociais ou classes sociais, explorando como as estruturas sociais na modernidade diferem das do passado e como isso se relaciona com a alienação do indivíduo. Vejamos: "A atual sociedade civil é o princípio realizado do individualismo; a existência individual é o fim último; atividade, trabalho, conteúdo etc. são apenas meio." (MARX, 2010, p. 98). Vejamos a análise feita por Mészáros:

[...] muitos elementos da teoria da alienação de Marx, desenvolvidos de uma forma sistemática nos Manuscritos de 1844, já estão presentes nesta Crítica da filosofia do direito de Hegel. Mesmo que Marx não use nessa passagem os termos Entfremdung, Entäusserung e Veräusserung, sua insistência na "divisão da sociedade" ("Trennung der Sozietät") bem como na "determinação meramente externa do indivíduo" ("äusserliche Bestimmung des Individuums"), com sua referência direta ao "divórcio entre o homem e seu ser objetivo" ("Sie trennt das gegenständliche Wesen des Menschen von ihm") na era da "civilização" – isto é, na moderna sociedade capitalista –, do conceito básico de sua análise posterior. (MÉSZÁROS, 2006 p.70)

Mészáros (2006) nos diz que, no início da pesquisa de Marx, o conceito de alienação do trabalho era pensado apenas sob um viés institucional e jurídico. Nesse período, Marx ainda vê o capitalismo como a "realização

coerente do princípio do individualismo", ou seja, o capitalismo organiza a sociedade de modo a reforçar disfarçadamente a individualidade, fazendo do trabalho algo forçado e protegido por lei. Apenas mais tarde, cerca de dez meses depois, nos *Manuscritos de 1844*, Marx passa a enxergar esse princípio do individualismo não apenas como um aspecto jurídico ou institucional, mas como um dos principais componentes da alienação do trabalho.

O princípio do individualismo (o divórcio do ser humano com sua pólis) no capitalismo é uma reação ameaçadora da alienação, pois na medida em que, o capitalismo dessubjetiva o trabalhador, transformando-o em uma engrenagem do sistema produtivo, faz com que ele perca o controle sobre o processo ou o produto de seu trabalho. Assim, o trabalho, que deveria partir da relação metabólica entre natureza e humanidade, se torna algo estranho, externo e alienante.

Para esclarecermos, o conceito de alienação do trabalho, antes dos *Manuscritos*, quando tratado sob um ponto de vista institucional e jurídico, significa dizer que, para Marx, segundo Mészáros (2006), a alienação ainda é vista como uma separação normativa e externa entre o trabalhador e as estruturas que regem sua vida, como as leis de propriedade, as classes sociais e as regras do mercado. Assim, o trabalho se torna um meio para a sobrevivência econômica, e não é visto ainda, como uma expressão de sua atividade produtiva para atender necessidades vitais.

Na alienação formal, o trabalho é percebido como uma obrigação externa, regulada por normas que distanciam o trabalhador de sua própria produção, causando estranhamento, eliminando sua autonomia, só que de maneira velada, em favor das exigências do capital. Embora essa análise foque na dimensão institucional e jurídica da alienação, ela ainda não atinge a raiz do problema, que Marx exploraria mais tarde ao identificar a alienação como uma condição inerente ao próprio modo de produção capitalista.

Outro grande momento, para compreendermos nossa questão, está na obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, em que Marx fala sobre papel da filosofia, vejamos:

A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas formas não-sagradas, que ela foi desmascarada na sua forma sagrada. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política. (MARX, 2010, p. 146)

É nesse momento que, segundo Mészáros (2006), Marx descobre que a emancipação política, que poderia incluir a liberdade religiosa, como disse Hegel, é apenas um modo parcial de emancipação. Desse jeito, a religião passa a ser uma entre grandes outras maneiras de alienação e, assim, a mera

crítica religiosa não é suficiente para alcançar a emancipação humana em sua totalidade, que deve ser social e econômica. Marx desdobra seu pensamento e, propõe que a crítica da religião deve ser expandida para uma crítica da alienação não sagrada, ou seja, da alienação que ocorre nas esferas econômica e política. Obras como *A Questão Judaica* e *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* acabam por focar em discussões políticas e filosóficas, só que ainda sem abordar diretamente a economia política. Elas propõem uma crítica das estruturas jurídicas e políticas, destacando a necessidade de transformar a crítica da religião e da teologia em uma crítica do direito e da política.

Para Mészáros (2006), a mudança no pensamento de Marx só vai ocorrer com seu contato com a economia política, com o *Esboço de uma Crítica da Economia Política*, de Engels, escrito entre 1843 e 1844. Nessa obra, Engels argumentava que a alienação decorre de um modo de produção que inverte todas as relações naturais e racionais, descrevendo isso como a “condição inconsciente da humanidade”. A tarefa de Engels era a socialização da propriedade privada dos meios de produção como resolução para superar as divisões artificiais e crises econômicas internas geradas por esse sistema.

Inspirado pela obra de Engels, Marx potencializou seus estudos de economia política e, todas essas contribuições culminaram na redação dos *Manuscritos Econômico Filosóficos*, de 1844. Mészáros (2006) nos diz que, mesmo que Marx concorde com a crítica inicial de Engels, quantos os efeitos devastadores decorrentes do modo de produção capitalista, ao expandir o conceito de alienação, Marx consegue propor um juízo mais profundo sobre o problema. Se Newton, "viu mais longe, porque estamos sobre os ombros de gigantes" (HAWKING, 2010), Marx não apenas também viu mais longe, mas encontrou o calcanhar de Aquiles desses gigantes.

Ao expandir o conceito de alienação, nos *Manuscritos*, Marx abordou o trabalho de dois jeitos: de maneira ampla, como "atividade produtiva", e, de modo estrito, como "divisão do trabalho". Portanto, partimos do pressuposto de que o trabalho é visto como uma atividade fundamental para a existência humana, isso significa, o modo histórico humano de existir, dada as nossas condições naturais. Já o avesso dessa história, decorre da divisão do trabalho capitalista, onde o trabalho se torna a raiz de toda alienação. Isso acontece, porque no capitalismo, o trabalho não possui qualquer sentido ou finalidade intrínseca, sendo reduzido a uma mera mercadoria. E, a criatividade humana, que também pode se manifestar no trabalho, é canalizada para a produção de mercadorias e a reprodução do sistema. Nesse sentido, a alienação, é a redução do espírito humano a formas padronizadas e controláveis, como o consumo e o trabalho assalariado. Assim, o capitalismo depende da diminuição da capacidade crítica dos indivíduos e da captura de suas aspirações para funcionar.

Mészáros (2006) nos explica que Marx rejeita a ideia de eliminar todas as mediações, reconhecendo que a mediação de primeira ordem é fundamental para a simples existência humana, pois essa forma de mediação diz respeito à atividade produtiva em si, que se refere a satisfação das necessidades básicas de existência do ser humano para não morrer, ao transformar a natureza fazendo dela sua extensão. Já a forma de mediação de segunda ordem, que é a história do capitalismo, são expressões dos modos alienados dessa mediação, como a propriedade privada, a troca e a divisão do trabalho. Esses modos surgem com base na forma de mediação de segunda ordem e criam barreiras entre o ser humano e sua atividade produtiva, entre o ser humano e a natureza, e entre os próprios os seres humanos. Vejamos:

O que Marx combate como alienação não é a mediação em geral, mas uma série de mediações de segunda ordem (propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho), uma “mediação da mediação”, isto é, uma mediação *historicamente específica* [...]. Se a propriedade privada e o intercâmbio forem considerados absolutos – de alguma forma “inerentes à natureza humana” –, então a divisão do trabalho, a forma capitalista da atividade produtiva como trabalho assalariado, também surgirá como absoluta, pois elas se implicam reciprocamente. Assim, a mediação de segunda ordem aparece como uma mediação de primeira ordem, [...]. (MÉSZÁROS, 2006, p. 79-80)

Para Mészáros (2006), Marx critica o trabalho assalariado no capitalismo por ser tratado como uma condição inerente à natureza humana. Ele argumenta que, ao considerar a atividade produtiva de modo homogêneo e indiferenciado, sem distinguir a forma de mediação de primeira ordem (primeiro ato histórico), dos modos alienados, da forma de mediação de segunda ordem (história do capitalismo), torna-se impossível conceber sua superação. A crítica de Marx busca demonstrar que a propriedade privada, a troca e a divisão do trabalho, que sustentam o trabalho alienado, não são inerentes a forma de mediação de primeira ordem, mas são uma organização cruel, decorrentes de uma falta de compreensão, pois ignora a base material histórica que organiza toda uma sociedade, mas que podem ser superadas, quando forem devidamente compreendidas.

Podemos encontrar a mesma ideia de maneira mais elaborada nas obras *A Ideologia Alemã* e *O Capital*. Vejamos:

O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. (MARX E ENGELS, 2007, p. 33)

Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de

todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana. (MARX E ENGELS, 2013, p. 167)

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais [tierartig], do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvincilhou de sua forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. (MARX E ENGELS, 2013, p. 326-327).

Sendo assim, ressaltamos que, para Marx, a atividade produtiva é o único fator absoluto, em todo o complexo de relações de trabalho, propriedade privada, troca e divisão do trabalho. Qualquer tentativa de superar a alienação deve, portanto, ser orientada por essa atividade produtiva, que busca restaurar a conexão direta entre a humanidade e seu trabalho, sem as mediações alienadas, que a separa de sua própria condição de existência.

Como vimos, os estudos sobre economia política proporcionaram a Marx uma abordagem muito mais profunda. A humanidade, como parte específica da natureza, precisa produzir para satisfazer suas necessidades vitais. No processo de satisfazer essas necessidades, ele cria uma complexa hierarquia de necessidades não-físicas ou espirituais, que se tornam também fundamentais. Assim, as necessidades humanas, tanto vitais quanto espirituais, têm sua base na esfera da produção material, que media a relação entre o ser humano e natureza.

A atividade produtiva é vista como o mediador na relação sujeito-objeto entre humanidade e natureza. Esse mediador permite a humanidade conduzir um modo humano de existência, evitando que ele recaia na natureza, ou seja, que se dissolva no “objeto”. O trabalho, portanto, é a expressão da capacidade humana de transformar a natureza de acordo com suas necessidades,

afirmando-se como um ser genérico<sup>6</sup>. A humanidade vive da natureza, mas a transforma e, nesse processo, desenvolve suas capacidades humanas.

As atividades e necessidades humanas espirituais derivam da relação com a produção material. A satisfação das necessidades vitais simples se desdobra em necessidades culturais e espirituais complexas. Isso significa que a alienação econômica – a separação do trabalhador com o produto do seu trabalho – acaba por trazer consigo uma alienação mais profunda, afetando todas as esferas da vida humana, incluindo as espirituais e culturais. Vale lembrar que, na obra *A Ideologia Alemã*, Marx (2007) nos diz que é a partir das intensas relações de troca que a linguagem se complexifica.

Nas palavras de Marx nos *Manuscritos*, “toda a assim denominada história mundial nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser [*Werden*] da natureza para o homem” (MARX, 2004, p. 114).

Assim, a “atividade produtiva é então a fonte da consciência, e a “consciência alienada” é o reflexo da atividade alienada ou da alienação da atividade, isto é, da auto-alienação do trabalho.” (MÉSZÁROS, 2006, p. 80).

Quando Marx utiliza o termo "corpo inorgânico", nos *Manuscritos*, para se referir não apenas ao que é dado pela natureza, mas também à expressão concreta e materializada da atividade produtiva da humanidade em um contexto histórico específico, isso abrange desde bens materiais até obras de arte. E no contexto da alienação, o trabalho, que deveria ser uma extensão de sua própria identidade, torna-se algo externo e hostil. Esse "corpo inorgânico", que representa a "natureza trabalhada" e a capacidade produtiva externalizada, é transformado em mercadoria. Essa reificação, que é a transformação de tudo em "coisas" ou mercadorias, inverte as relações fundamentais e faz com que as pessoas percam a conexão com sua condição de existência, confrontando-se apenas com objetos e mercadorias.

No modo de produção capitalista, a consciência de sua própria espécie, que inclui tanto sua natureza quanto sua humanidade (ser genérico), são perdidas. A atividade produtiva isolada, em que as pessoas produzem como "átomos dispersos" sem uma total consciência de sua espécie, impede-as de se realizarem, dentro de suas reais capacidades. Em vez de uma "consciência da espécie", temos o “culto à privacidade” e à “idealização do indivíduo abstrato”, que separa a natureza biológica do ser humano de sua natureza especificamente humana e social. Vejamos:

---

<sup>6</sup> Marx utiliza o conceito de ser genérico, para falar acerca da capacidade do ser humano de se reconhecer como uma espécie que não limita a sua individualidade. Portanto, ele tem consciência de sua espécie, tanto subjetivamente, ao perceber-se como membro, quanto dos modos objetivados dessa consciência, que se manifesta na indústria, nas obras de arte e nas instituições etc. (MARX, 2004).

A atividade produtiva é, então, atividade alienada quando se afasta de sua função apropriada de mediar humanamente a relação sujeito–objeto entre homem e natureza, e tende, em vez disso, a levar o indivíduo isolado e reificado a ser reabsorvido pela “natureza”. Isso pode ocorrer até mesmo em uma fase altamente desenvolvida da civilização, se o homem for sujeitado, como diz o jovem Engels, a “uma lei natural baseada na inconsciência dos participantes”. (Marx integrou essa ideia do jovem Engels a seu próprio sistema e mais de uma vez referiu-se a essa “lei natural” do capitalismo, não só nos *Manuscritos de 1844* como também em *O capital*.) (MÉSZÁROS, 2006, p. 81)

A expressão “reabsorvido pela natureza”, que também pode ser encontrada nos *Manuscritos*, implica que, sob tais condições, os indivíduos perdem suas qualidades sociais e racionais, sendo reduzidos a um estado de existência natural e inconsciente, garantido pela ideologia, regido por leis econômicas que o tratam como uma mera peça do sistema produtivo, impedindo com que ele se reconheça como um agente ativo e consciente de sua própria história.

Ao reduzir o indivíduo a um estado de natureza animal, distante de ser guiado por sua capacidade produtiva, em vez de buscar sua autorrealização social, as pessoas buscam apenas sua subsistência individual, confundindo suas necessidades humanas e sociais com as necessidades biológicas de sobrevivência. Essa confusão leva a uma visão estreita, que busca apenas satisfazer as necessidades imediatas, sem considerar as formas de autorrealização que são características de um "ser genérico". (MARX, 2004).

Conseqüentemente, a natureza humana é reduzida a categorias universais e indiferenciadas da natureza em geral, ignorando sua especificidade social e histórica. Essa idealização do indivíduo ou "culto mistificador do indivíduo abstrato" como chama Mézszáros (2006), leva a uma alienação ainda maior, pois o ser humano é concebido como um ser isolado, em conflito com sua própria natureza social.

É importante considerar que, para Mézszáros (2006), apesar do movimento literário e artístico dos séculos XVIII e XIX, que exaltava a simplicidade da vida camponesa e a natureza como maneira de combater os males da industrialização e urbanização de modo utópico, como por exemplo o pensamento de Owen e Fourier, é importante lembrar que Marx rejeitava qualquer nostalgia romântica ou sentimental que sugerisse um retorno a um "estado natural" ou a necessidades primitivas e simples. Para ele, considerar a forma de mediação de segunda ordem, como eternas e imutáveis não apenas distorce a realidade, mas também torna a crítica da alienação superficial e ilusória. Na verdade, Marx vislumbrou o fim das classes devido ao processo de industrialização, que é crucial para substituir o trabalho manual pela automação, desde que as indústrias sejam controladas pelos trabalhadores,

dando fim a exploração no trabalho e início a socialização dos meios de produção.

Assim também, ele rejeita a abordagem dualista de Feuerbach e Hegel. Mas, o que queremos dizer com dualismo nesses autores? Segundo Mészáros (2006), Marx critica Feuerbach por não reconhecer que a alienação vai além da consciência, estando enraizada na vida material e prática das pessoas. Assim, o materialismo de Feuerbach é insuficiente para explicar as complexas relações sociais e econômicas que moldam a realidade humana. Feuerbach enxerga a essência humana de forma abstrata, sem considerar que o ser humano é definido por suas relações sociais e condições materiais.

Apesar disso, Feuerbach contribuiu significativamente ao defender que o ser humano deve ser explicado como um ser natural, cuja existência está enraizada no mundo material, e não como uma abstração ideal. Assim, ele inverte a lógica da ditadura idealista, argumentando que a filosofia idealista e as crenças religiosas são pensamentos e sentimentos advindos das necessidades, dadas as condições humanas, idealizadas em quimeras divinas. Ao propor que a teologia deve ser substituída pela antropologia, Feuerbach acaba por prestar um grande serviço à humanidade.

Feuerbach<sup>7</sup> afirmou que as características atribuídas a Deus eram, na verdade, idealizações das qualidades humanas, mostrando como a religião aliena o ser humano de sua “verdadeira essência material”. Marx aproveitou essa ideia de alienação como crítica religiosa, mas a aplicou ao trabalho e às condições econômicas, ampliando o conceito para além da religião. Nesse sentido, existe uma afinidade teórica e política entre Marx e Feuerbach, pois ambos buscaram combater a alienação de maneira concreta, mas que se rompe quanto a sua realização prática:

Feuerbach queria atacar os problemas da alienação em termos da vida real [...], mas, devido à abstração de seu ponto de vista: o ‘homem’ idealizado (a ‘essência humana’ tomada genericamente, e não como o ‘conjunto das relações sociais’), sua posição continuou basicamente dualista, não oferecendo nenhuma solução real para os problemas analisados. (MÉSZÁROS, 2006, p. 83)

Para Mészáros (2006), Feuerbach, ao rejeitar a concepção idealista, enfatizou que o ser humano deve ser explicado como um ser sensível e material, cujas práticas e necessidades concretas moldam sua consciência. Marx tomou essa ideia e a incorporou na sua teoria da prática revolucionária, onde a transformação da realidade material é o ponto de partida para a

---

<sup>7</sup> É interessante considerar que, para Nietzsche, em sua obra *Assim Falou Zaratustra*, de 1883, Feuerbach pode ser considerado um dos principais assassinos de Deus, mas também, um dos “mais feios” entre as pessoas, já que, o “mais feio” é aquele que internalizou a moralidade cristã ao extremo, tornando-se incapaz de afirmar a vida e de criar novos valores. Assim, Feuerbach, para Nietzsche, nada mais fez do que sentar no trono de Deus, para continuar pregando ressentimento.

mudança da consciência social. Afinal, o “estranhamento religioso enquanto tal somente se manifesta na região da consciência, do interior humano, mas o estranhamento econômico é o da vida efetiva – sua suprasunção abrange, por isso, ambos os lados” (MARX, 2007, p.105).

Embora Feuerbach, tenha rompido com o idealismo, ele ainda estava preso a um dualismo (ser humano abstrato e ser humano real), além disso, seu materialismo era contemplativo, ou, concretamente abstrato, algo que Marx considerava limitado, vejamos:

O principal defeito de todo o materialismo até agora existente – inclusive o de Feuerbach – é que a coisa (Gegenstand), a realidade, o sensorial, é concebido apenas na forma de objeto (Objekt) ou de contemplação (Anschauung), mas não como atividade humana sensorial, prática, não subjetivamente. Aconteceu por isso que o lado ativo foi desenvolvido pelo idealismo (e não pelo materialismo), mas apenas abstratamente, já que o idealismo, é claro, não reconhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis realmente diferenciados dos objetos elaborados pelo pensamento, mas ele não concebe a atividade humana em si como objetiva (gegenständliche). (MARX *apud* MÉSZÁROS, 2006, p. 83)

As limitações do pensamento de Feuerbach levaram Marx a crítica, tanto do materialismo tradicional, quanto do idealismo, por suas tendências à abstrações. Marx, reconheceu que Feuerbach deu um passo importante ao criticar o idealismo e focar na materialidade, mas argumentou que ele não conseguiu desenvolver um sistema dialético que incorporasse a prática humana como uma força ativa de transformação da realidade. Dessa forma, Marx propôs uma superação tanto do materialismo tradicional quanto do idealismo por meio do conceito de práxis. Para ele, a realidade é transformada e construída por meio da atividade humana prática, uma vez que o “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado pela matéria”. Sendo que, a “linguagem é a consciência real, prática, que existe também para outros homens e, portanto, existe também para mim mesmo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34). Portanto, a práxis é o fundamento da realidade, e é por meio dela que o ser humano transforma o mundo e a si mesmo. E, é por isso que Marx afirmou que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

Agora, façamos algumas diferenciações didáticas: (a) a atividade produtiva é a relação entre a humanidade e a natureza, para a satisfação de necessidades; (b) a práxis se relaciona com a atividade produtiva, mas é através dela que as pessoas não apenas se adaptam ao mundo, mas também o (re)interpretam, (re)transformam e (re)criam novas realidades sociais e históricas, é através dela que quebras de paradigmas acontecem; (c) já a realidade, ou o mundo, não é algo estático ou dado, mas sim um processo dinâmico que é constantemente transformado pela atividade humana. Assim, a

realidade pode ser compreendida como uma totalidade concreta, composta pelas relações sociais e econômicas, que os seres humanos estabelecem entre si e com a natureza.

Mészáros (2006), elucida que a realidade não pode ser compreendida de modo fragmentado, mas sim como uma totalidade dialética, onde as partes estão interligadas e se influenciam mutuamente, de modo autoprodutivo. A realidade, portanto, é algo (re)construído através da práxis humana, e não como o materialismo tradicional costuma ver, a realidade como algo estático e dado, e o idealismo que separa a consciência da realidade material.

A essa altura, já percebemos que há uma certa “epistemologia subjacente” ao pensamento de Marx, em que “as condições de possibilidade para o conhecimento, ou, para a experiência” só podem ser concebidas a partir dos elementos citados acima.

Marx vê a transformação das condições materiais e a práxis como indispensáveis para superar a alienação, levando-as para o centro de sua filosofia, enquanto Feuerbach as tratava como secundárias. Essa diferença, portanto, levou Marx a se afastar do materialismo contemplativo feuerbachiano e a desenvolver uma filosofia que integrasse a prática humana ativa como meio de transformação das condições materiais e sociais. Assim, a teoria marxista promoveu uma síntese e superou o dualismo ao conceber o ser humano não apenas como produto das circunstâncias, mas como agente ativo capaz de transformá-las.

Como sabemos, Hegel influenciou Marx na concepção de alienação, mas cada filósofo abordou o mesmo problema de maneira distinta. Segundo Mészáros (2006), para Hegel, a alienação ocorre quando o espírito se torna estranho a si mesmo no processo de objetivação (que é a concretização, ou, realização do espírito em matéria) e a história é vista como um movimento de auto-reconciliação do espírito com sua essência. Marx, por outro lado, reinterpretou a alienação a partir de uma nova perspectiva materialista, considerando-a (a alienação) uma condição concreta do trabalho no sistema capitalista, atacando o sistema hegeliano diametralmente.

Na famosa passagem em que Marx distingue a sua dialética da dialética hegeliana, ele também ressalta a profunda afinidade entre as duas, insistindo na necessidade de colocar ‘novamente de cabeça para cima’ aquilo que na filosofia de Hegel está de ‘cabeça para baixo. (MÉSZÁROS, 2006, p. 81)

Para Mészáros (2006), embora Marx possuísse uma certa afinidade com a dialética hegeliana, ele criticava o idealismo de Hegel, que tratava as ideias como motoras da realidade, ignorando que a verdadeira força motriz da consciência está nas relações entre atividade produtiva, junto da práxis, com o mundo. Para Marx, a filosofia de Hegel estava "de cabeça para baixo" ao

colocar o mundo das ideias como base da realidade, quando, na verdade, são as condições materiais e econômicas que as moldam.

O monismo idealista de Hegel tem como centro de referência seu conceito de 'atividade' como 'mediação entre sujeito e objeto'. Mas é claro que o conceito hegeliano de 'atividade' é a 'atividade mental abstrata', que só pode mediar 'entidades do pensamento'. [...] O 'objeto', na filosofia de Hegel, é o 'sujeito alienado', o 'Espírito do Mundo exteriorizado' etc., isto é, em última análise, é um pseudo-objeto. (MÉSZÁROS, 2006, p. 85)

Enquanto Hegel via a dialética como um processo de reconciliação idealista, Marx transformou-a em um método teórico-crítico revolucionário. Ele rejeitou a noção de reconciliação abstrata e propôs a práxis revolucionária, em que a teoria deve orientar a compreensão e a ação para transformar as condições materiais e sociais.

Só no materialismo monista de Marx podemos encontrar uma compreensão coerente da 'totalidade objetiva' como 'realidade sensível', e uma diferenciação correspondentemente válida entre sujeito e objeto, graças ao seu conceito de mediação como atividade produtiva. (MÉSZÁROS, 2006, p. 85)

Segundo Mézáros (2006), foi assim, que Marx superou o dualismo e o idealismo ao afirmar que a verdadeira liberdade humana só pode ser alcançada pela mudança das condições materiais. Porque se Feuerbach inverteu o idealismo hegeliano ao trazer a materialidade à tona e como crítica à religião, Marx foi além: ele recolocou a dialética em pé, substituindo o desenvolvimento do espírito absoluto pela atividade concreta produtiva como motor da história. Marx corrigiu a dialética hegeliana para compreender as contradições materiais e sociais, fazendo da prática transformadora — e não do "Espírito" — o meio para superar essas contradições. Assim, a filosofia de Marx não se limita a interpretar o mundo, busca transformá-lo, fazendo do ser humano não apenas um produto das circunstâncias, mas um agente ativo capaz de modificá-las.

Para Engels, em sua obra *Sobre o Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem*, de 1876, há o conceito de trabalho como força motriz que permitiu a transição de primatas, semelhantes a macacos, para seres humanos. Para ele, o trabalho (a manipulação ativa do ambiente) é a força motriz que impulsionou a adaptação humana, promovendo o desenvolvimento do cérebro, da linguagem, inclusive da postura ereta. É claro que Engels não nega a importância da seleção natural, mas enfatiza o papel ativo do trabalho na transformação dos seres humanos. Vejamos algumas passagens da obra referida:

O trabalho é a fonte de toda riqueza, afirmam os economistas. Assim é, com efeito, ao lado da natureza, encarregada de fornecer os materiais que ele converte em riqueza. O trabalho, porém, é muitíssimo mais do que isso. É a condição básica e fundamental de

toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem. (ENGELS, 1999, p. 4)

Todos os macacos antropomorfos que existem hoje podem permanecer em posição ereta e caminhar apoiando-se unicamente sobre seus pés; mas o fazem só em casos de extrema necessidade e, além disso, com enorme lentidão. (ENGELS, 1999, p. 5)

Vemos, pois, que a mão não é apenas o órgão do trabalho; é também produto dele. Unicamente pelo trabalho, pela adaptação a novas e novas funções, pela transmissão hereditária do aperfeiçoamento especial assim adquirido pelos músculos e ligamentos e, num período mais amplo, também pelos ossos; unicamente pela aplicação sempre renovada dessas habilidades transmitidas a funções novas e cada vez mais complexas foi que a mão do homem atingiu esse grau de perfeição [...]. (ENGELS, 1999, p. 7)

Primeiro o trabalho, e depois dele e com ele a palavra articulada, foram os dois estímulos principais sob cuja influência o cérebro do macaco foi-se transformando gradualmente em cérebro humano — que, apesar de toda sua semelhança, supera-o consideravelmente em tamanho e em perfeição. (ENGELS, 1999, p. 12)

Para Mészáros (2006), Karl Marx reinterpretou e transformou o conceito de atividade presente na filosofia hegeliana. Como já dissemos, Hegel atribuiu à atividade um papel fundamental em seu sistema filosófico. Ele via a atividade humana como o motor do desenvolvimento do Espírito, ao longo da história. No entanto, para ele, essa atividade era predominantemente abstrata e mental, uma expressão do desenvolvimento dialético do Espírito que se manifesta na autoconsciência. Ele considerava o trabalho como um modo de atividade, mas focava em seu aspecto "espiritual" e racional, na capacidade do trabalho de mediar o sujeito e o objeto no processo de desenvolvimento da consciência humana.

Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Ele apreende o trabalho como a essência, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo. O trabalho é o vir-a-ser para si do homem no interior da exteriorização [alienação], ou como homem exteriorizado [alienado]. O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o abstratamente espiritual. (MARX, 2004, p. 124)

Tanto que para Hegel, em sua *Fenomenologia do Espírito*, de 1807, a dialética do senhor e do escravo é uma ideia central, observa Mészáros. Hegel tem o "péssimo gosto metafísico", em descrever essa dialética, como o reconhecimento entre duas consciências autônomas, que resulta em uma luta, com um fim imutável e desigual, uma consciência se torna o senhor e a outra, o

escravo. Para Hegel, quando o escravo trabalha para o senhor, ele se reconhece como agente transformador e, o senhor, depende do reconhecimento do escravo para que ele (o escravo) continue trabalhando. Assim, essa armadilha “infernai” termina da seguinte maneira: o senhor não é totalmente livre, pois sua liberdade é limitada pela dependência do escravo.

Marx, ao contrário, ao retomar o conceito de atividade, o colocou em um contexto concreto e histórico. Ele viu o trabalho humano não apenas como um processo espiritual, mas como uma atividade produtiva concreta, indispensável para a interação do ser humano com a natureza e para a constituição da vida social. Para Marx, o trabalho é a atividade pela qual os seres humanos transformam o mundo material e, simultaneamente, a si mesmos, como já dissemos. Ele viu o trabalho tanto como objetivação — onde o ser humano se realiza e se desenvolve, quanto como alienação — onde, sob o capitalismo, o trabalhador é separado do produto de seu trabalho.

O conceito de Marx de ‘atividade’ como prática ou ‘atividade produtiva’ – identificada tanto em seu sentido positivo (como objetivação e autodesenvolvimento humanos, como a automeiação necessária do homem com a natureza), quanto em seu sentido negativo (como alienação ou mediação de segunda ordem) – assemelha-se à concepção dos economistas políticos, por ser concebida numa forma sensível. Sua função teórica é, no entanto, radicalmente diferente. (MÉSZÁROS, 2006, p. 86)

Assim, Marx retirou do plano metafísico a ideia de atividade de Hegel, dando-lhe uma concretude material e histórica, que ele (Hegel) havia deixado de lado, ao escrever a famosa passagem no *Manifesto Comunista*, de 1848: “A história de toda a sociedade até aqui é a história de lutas de classes.” (MARX e ENGELS, 2005, p. 29). Marx argumentou que a atividade humana (o trabalho) não é apenas uma “manifestação do espírito”, mas a base material da vida social e da alienação sob o capitalismo. Ao colocar o trabalho como o centro de sua análise, Marx conseguiu identificar as raízes da alienação e propor um caminho concreto para sua superação, distinguindo-se, assim, da abordagem abstrata de Hegel.

### 3. ALIENAÇÃO, IDEOLOGIA E SUPERAÇÃO

Como tentamos demonstrar, Marx compreende a alienação como um processo histórico (inevitável) em que o trabalhador vai perdendo sua identificação com sua atividade produtiva, tornando a relação de trabalho um sacrifício. Esse distanciamento, em um estágio avançado, dentro de um modo de produção capitalista, transforma sua atividade de produção em mercadoria.

Segundo Mészáros (2006), Marx analisa o capitalismo de maneira crítica, como um sistema em que as relações humanas e sociais são reificadas, ou seja, subjugadas pela lógica do lucro. A alienação é expressa pelo “sistema do dinheiro”, que, segundo Marx, representa uma força alienante, através de uma “divindade visível”, um mediador que impõe distanciamento entre a humanidade e suas necessidades reais. Se para os cristãos Deus é quem governa a realidade, para nós, é a Mercadoria, afinal ela se comporta como uma substância social que afeta o imaginário, regendo as relações com o mundo.

Mészáros (2006) destaca que a teoria marxista, diferentemente do sistema hegeliano, permanece aberta e é mais rigorosa ao tentar compreender as complexidades da vida social. Marx não limita sua análise crítica a entidades abstratas, mas busca compreender como as relações econômicas reais levam à alienação do trabalhador.

No capítulo III da obra que vem guiando nosso percurso, *A Teoria da Alienação em Marx*, Mészáros destaca as dificuldades enfrentadas ao lidar com um sistema teórico em desenvolvimento, em nascimento, em que Marx revisita constantemente os problemas em níveis de complexidade cada vez mais elevados.

Marx, segundo Mészáros (2006), observa que a alienação também se expressa em ideias e sistemas culturais, como a religião, a filosofia, o direito, a economia política, a arte e a ciência. Esses campos refletem e reforçam a alienação existente nas práticas econômicas, cada um oferecendo interpretações ou justificativas que sustentam o sistema de exploração e a desumanização.

Existe também, uma interação entre as condições materiais (como o trabalho e a economia) e os reflexos ideológicos (como religião e filosofia). Inicialmente, Marx sugere que os “Deuses” e as ideias ideológicas surgem de erros de entendimento humano, devido a nossa miserável tentativa de buscar ordem, mas que com o tempo, esses reflexos ideológicos passam a influenciar e fortalecer as próprias condições materiais que as sustentam. Ou seja, o pensamento alienado exteriorizado retorna e passa a reforçar as estruturas de alienação na realidade. Por exemplo, a ideia de que o mercado é uma “força

natural e autônoma” (e não uma construção social) reforça a lógica capitalista, legitimando a exploração e a desigualdade.

Mészáros (2006) diz que Marx analisa criticamente cada fenômeno, compreendendo que ele não é fixo, mas dinâmico, crescendo de uma complexidade menor para uma maior. Isso, por consequência, resulta em diferentes manifestações da alienação que vão se modificando e se tornam mais ardilosas ao longo do tempo, tornando o sistema de alienação capitalista cada vez mais intrincado e desafiador de ser exposto e transformado, em contrapartida as desigualdades do sistema também vão se tornando cada vez mais evidentes, ao ponto de se estabelecerem como uma “lei natural”.

Mészáros (2006) também fala acerca da abordagem crítica de Marx às teorias de sua época. Especialmente ao comentar a economia política de Adam Smith, observando como suas ideias refletiam as condições do capitalismo em ascensão e, ao mesmo tempo, como sua teoria era limitada pelas contradições do sistema que pretendia descrever. Ora, a visão acrítica de Smith sobre o capitalismo, ao equiparar a “mão invisível” do mercado como a “mão de Deus”, crendo que a redistribuição de renda surgiria como uma consequência natural de um sistema econômico bem regulado e justo, porque para ele, a ordem do nosso mundo reflete o da ordem divina, fez dele um exemplo notável de alguém alienado. Apesar de Marx reservar alguns elogios a ele, como “Lutero da economia política”, por ele ter “reformado” essa área de estudo, ao superar a fisiocracia ao reconhecer o trabalho em geral, não apenas o agrícola, como a fonte “universal” da riqueza, enquanto os sistemas: monetário<sup>8</sup> e mercantil<sup>9</sup>, são vistos como “fetichistas” (idólatras do dinheiro).

Para Mészáros (2006), Marx diz que, tanto a filosofia quanto a ciência natural refletem a alienação de maneiras específicas. A ciência, fragmentada e compartimentalizada, é guiada por desnecessidades externas impostas, frequentemente alienantes, como a militarização ou para fins econômicos restritos. Essa fragmentação impede que a ciência atinja um propósito geral ou emancipatório, reforçando a submissão da humanidade às ferramentas de sua própria criação. Nesse sentido, o interesse pelo lucro está disfarçado pelo “espírito das ciências positivas”. Por outro lado, a filosofia opera de uma maneira alienatória especulativa, separada da prática e das outras disciplinas, funcionando como um fim em si mesma, uma “universalidade alienada” acessível apenas a poucos. Já que as ciências positivas deceparam a filosofia e, fizeram da metafísica uma ferramenta para manter o *status quo*, ao ser tratada como um balbúcio que discute apenas problemas distantes da vida real.

Nesse contexto, Marx propõe a ideia de uma teoria crítica revolucionária, que segundo Mészáros (2006), busca integrar teoria e prática

---

<sup>8</sup> Sistema monetário é focado no acúmulo de metais preciosos.

<sup>9</sup> Sistema mercantil é baseado no comércio e na balança comercial favorável.

de modo não alienado. Essa ciência seria baseada nas necessidades reais dos seres humanos, em oposição às desnecessidades alienadas, que continuam a guiar os diferentes modos de ser da humanidade. Essa teoria crítica revolucionária busca movimentar uma síntese entre os diferentes campos do saber, superando principalmente o materialismo tradicional e o idealismo, permitindo uma abordagem transformadora no modo de interpretar a realidade, em que a atividade produtiva, atualmente escravizada pela alienação, terá suas correntes quebradas através da práxis.

Dando continuidade à interpretação de István Mészáros (2006), ele nota que há uma relação dialética entre a humanidade, a natureza e a indústria, que Marx concebe como a “gênese da sociedade humana”. Marx propõe que, essa interação, não se reduz a uma relação dualista entre o ser humano e a natureza, mas sim de uma tripla reciprocidade mediada, pela atividade produtiva, que inevitavelmente chega à indústria. Nesse contexto, a humanidade não é apenas criadora da indústria, mas é também um produto dela, e essa relação é determinante na definição da natureza real das pessoas em oposição à sua natureza meramente biológica ou animal.

Sendo assim, Mészáros (2006) nos diz com Marx que a indústria não é somente predatória, na verdade, ela é um atributo historicamente necessário, ainda que alienante. Afinal como já dissemos, para Marx, a solução para as contradições da sociedade moderna não estão no retorno a uma “condição natural”, mas na transformação consciente do que é a atividade produtiva, superando seu modo alienado. Assim, a relação dialética entre o ser humano, a natureza e a indústria, tornam-se o ponto central em sua teoria crítica revolucionária, propondo a reconstrução das condições sociais e produtivas de maneira a restaurar a relação autêntica do ser humano com o trabalho.

Mészáros (2006) relembra mais uma vez e analisa criticamente a concepção de Rousseau, sobre a relação entre o ser humano e natureza e a contrapõe à abordagem de Marx. Mészáros identifica na filosofia de Rousseau um “curto-circuito” que resulta em um “círculo vicioso” insolúvel, consequente de sua tentativa em preservar uma idealização do “humano original”, do estado de natureza, frente às influências alienantes da civilização. Rousseau, na obra *Emílio, ou da Educação*, de 1762, sugere um sistema educacional hierárquico, no qual o educador teria a função de proteger a “essência natural” dos seres humanos contra a corrupção advinda da civilização, como o dinheiro, e a comparação alienada entre as pessoas, pois só assim seu contrato social poderia ser aplicado. No entanto, como aponta Mészáros, essa ideia se torna impraticável, já que o próprio educador precisaria ser educado dentro de um sistema idealizado.

Contudo, a crítica central de Mészáros (2006) a Rousseau está na negação da mediação histórica e pressuposta entre a humanidade e natureza.

Ao idealizar o “o ser humano natural”<sup>10</sup>, Rousseau ignora o papel indispensável da atividade produtiva na construção das relações humanas e sociais. Ele rejeita a civilização e a indústria como elementos que corrompem a “pureza” humana, mas, ao mesmo tempo, reafirma hierarquias e instituições que reproduzem a alienação, como a família rígida e a divisão educacional estratificada. Como todo bom contratualista, Rousseau acredita no potencial da legislação e no papel do legislador. Para ele, esses dois elementos, podem recuperar e garantir a liberdade, em conformidade com a natureza, que foi perdida devido aos avanços civilizatórios — principalmente porque as paixões não foram educadas, na passagem do estado de natureza para a sociedade civil.

Por outro lado, Mészáros (2006) destaca, como já sabemos, que a abordagem de Marx é radicalmente diferente. Marx não vê a alienação apenas como uma separação entre o ser humano e natureza, mas como já dissemos, trata de uma ruptura entre a humanidade e sua própria “natureza antropológica”, que é formada e mediada pela atividade produtiva. Marx, diferentemente de Rousseau, não cria hipóteses, ele chega à gênese da alienação, através de reduções fenomenológicas, baseadas na observação crítica das condições materiais e sociais do trabalho no capitalismo. Assim, reiteramos que a atividade produtiva (ou a “indústria”) não é intrinsecamente alienante, mas sim um componente positivo da relação humana com a natureza, que possibilita o desenvolvimento da sociedade e a superação do dilema teológico da “queda do ser humano”. Dessa maneira, Marx, diferentemente de Rousseau, não busca um “retorno” em conformidade com a natureza através de um contrato social que recuperaria a liberdade.

Segundo Mészáros (2006), a relação “dialética original”, entre a humanidade, indústria e natureza, acaba por cair em relações alienadas. E como isso ocorre? O dono do meio de produção controla a indústria alienada, que explora a natureza, já o trabalhador, através do trabalho alienado, transforma a natureza, que acaba sendo degradada pela atividade produtiva. Essa transformação cria uma série de inter-relações alienadas, nas quais o ser humano desaparece como agente ativo e é substituído pela forma de mediação de segunda ordem: a propriedade privada e o trabalho assalariado. Dado isso, quando ocorre a passagem do feudalismo para o capitalismo e, os servos são

---

<sup>10</sup> Quanto ao ser humano ideal de Rousseau que Mészáros crítica é preciso fazer uma ressalva. Ao compor suas inferências acerca do ser humano em estado de natureza, Rousseau é mais sofisticado que os demais contratualistas, pois ele o concebe de maneira conjectural, alinhado ao método encontrado na filosofia natural de seu período, diferentemente da grande maioria dos outros filósofos, que concebem a humanidade a partir de uma Forma. Vejamos: “Começemos, pois, por afastar todos os fatos, pois não se ligam à questão. É preciso não considerar as pesquisas, nas quais se pode entrar sobre este assunto, como verdades históricas, mas, somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais próprios, para esclarecer a natureza das coisas do que para mostrar a sua verdadeira origem, semelhantes aos que todos os dias fazem os nossos físicos sobre a formação do mundo.” (ROUSSEAU, 2001, p. 13)

expropriados de suas posses da terra, o trabalho, que deveria ser uma expressão da criatividade humana, é totalmente reduzido a um "fato material", uma mercadoria que pode ser comprada e vendida, afinal os antigos servos, só possuem sua força de trabalho para vender, como atuais proletariados. O ser humano é dividido em duas classes: o dono do meio de produção e o trabalhador. Dessa divisão, passa a existir um antagonismo fundamental, pois os interesses do dono e do trabalhador são opostos. O proprietário controla os meios de produção, já o trabalhador vende sua força de trabalho, como uma mercadoria. Essa relação não é harmoniosa, e será sempre conflituosa.

Esse processo de reificação, ou de vendabilidade global, é refletido nas teorias econômicas e filosóficas, como já alertamos. A economia política clássica, como a de Adam Smith, mais uma vez, trata o trabalho e a propriedade privada como "fatos naturais", ou seja, ele parte da forma de mediação de segunda ordem. Quando Smith, tenta incluir o ser humano em sua filosofia, ele abandona a economia política e recorre à ética, mostrando a limitação de sua abordagem. A filosofia ética, por outro lado, opõe o conceito abstrato de "ser humano" ao de propriedade privada e ao de trabalho, mas não consegue explicar as relações concretas e históricas que produzem a alienação. Ambas as disciplinas abordam os mesmos fenômenos, mas de perspectivas diferentes e incompatíveis, refletindo a fragmentação e a alienação das relações sociais no capitalismo.

Sendo assim, para Mészáros (2006) e Marx, a linguagem da economia política e da ética não podem estar de acordo, já que seus pontos de referência são diferentes. A economia política, se concentra nas dinâmicas materiais e nas relações de produção que sustentam o capitalismo, tratando o trabalho e a propriedade privada como "fatos naturais", passando por cima de sua dimensão histórica e social.

Por outro lado, a ética (e, de modo mais amplo, a filosofia especulativa) tem como centro de referência o "ser humano abstrato", ou versões ainda mais abstratas, como o "espírito universal" – em sua decadente busca por liberdade – acaba por retratar o ser humano, em suas relações com a natureza e a indústria de maneira idealizada. E com muita frequência, de uma maneira parecida com a de Locke, trazendo um forte apriorismo e transcendentalismo, ao aceitar que as categorias têm sua origem exclusivamente no pensamento. Essa abordagem ignora as contradições concretas e históricas do capitalismo, substituindo-as por uma oposição fictícia entre a "humanidade" e as estruturas sociais alienadas.

As ciências naturais, por sua vez, têm como pontos de referência a natureza alienada<sup>11</sup> e a indústria alienada. Elas operam com a seguinte

---

<sup>11</sup> Mészáros utiliza o conceito de "natureza alienada" para descrever como a relação ideológica entre o ser humano e a natureza é distorcida e degradada pelo sistema capitalista.

dualidade: de um lado, estão voltadas para a “investigação básica” da natureza; de outro, estão direcionadas para a tecnologia produtiva ou “ciência aplicada”, que serve aos interesses da indústria alienada. A participação ativa das ciências naturais no processo de produção capitalista contribui para a intensificação da alienação da natureza, como por exemplo, pelo período antropoceno, em que vivemos. As ciências naturais recebem suas tarefas da indústria alienada, que define metas de produção subordinadas às “cegas leis naturais” do mercado, desprezando as implicações humanas e ecológicas de suas atividades.

Para Mészáros (2006), Marx enfatiza que a idealização do “ser humano abstrato” pela ética, através da filosofia especulativa, não passa de uma expressão abstrata e desvinculada da relação entre a propriedade privada e o trabalho assalariado. Essa idealização ignora o antagonismo fundamental da sociedade capitalista, onde a “verdadeira pessoa humana” só existe de modo alienado e reificado, representado pelo trabalho e pelo capital (propriedade privada) em oposição antagônica. A afirmação do ser humano só pode ocorrer através da negação das relações sociais de produção alienadas. No entanto, a filosofia especulativa não nega essas relações; ao contrário, ela as abstrai, criando uma oposição fictícia entre o “plano do aqui e agora” e contrapartidas “transcendentes<sup>12</sup>” e “transcendentais<sup>13</sup>”, que não resolvem as contradições reais.

Assim, as várias esferas teóricas — economia política, ética e ciências naturais — refletem, de maneira necessariamente alienada, as relações sociais de produção alienadas e reificadas. Cada uma delas se concentra em um “círculo particular da atividade fundamental estranhada”: a economia política na reprodução do ciclo econômico de produção; a filosofia especulativa na “atividade espiritual” e nas normas reguladoras do comportamento humano; e as ciências naturais no intercâmbio direto entre o ser humano e a natureza. No entanto, essas esferas “se comportam estranhadamente com relação à outra”, pois não conseguem integrar suas perspectivas em uma visão coerente e crítica das relações sociais.

A economia política e a filosofia especulativa, não têm uma verdadeira consciência do dinamismo social inerente ao antagonismo entre propriedade privada e trabalho para Marx e Mészáros (2006). Elas não reconhecem que esse antagonismo objetivo, está destinado a se anular através da transformação das relações sociais. Em vez disso, essas disciplinas permanecem estáticas, correspondendo ao ponto de vista a-histórico da propriedade privada. Elas percebem, no máximo, o aspecto subjetivo da

---

<sup>12</sup> Por transcendente, referimo-nos a filosofias que atribuem a verdade exclusivamente a um plano suprassensível e imutável, em oposição ao mundo sensível e mutável.

<sup>13</sup> Por transcendental, referimo-nos a filosofias que consideram que a origem das categorias reside exclusivamente no pensamento.

contradição básica: os conflitos entre indivíduos em torno de bens ou propriedades. No entanto, elas interpretam esses conflitos, ou, como manifestações da “natureza humana egoísta” — o que, na prática, equivale a uma defesa da propriedade privada sob a aparência de uma “condenação moral” do egoísmo — ou como problemas de “falta de comunicação”, que podem ser resolvidos por meio de uma “engenharia humana” destinada a minimizar os conflitos sobre a propriedade e preservar as relações sociais de produção alienadas. Além disso, temos também os diversos tipos de socialismos que Marx denuncia no *Manifesto Comunista*.

Para Mészáros (2006), Marx vê a complexidade das interações de classes a partir do dinamismo objetivo da contradição entre propriedade privada e trabalho. Ele sabe que a propriedade privada desempenhou um papel histórico, infelizmente inevitável, para o desenvolvimento humano, pois foi através dela que a indústria se desenvolveu. Essa é a face “positiva” da auto-alienação do trabalho: ela acelerou o avanço das forças produtivas, já que a alienação do trabalho, ao mesmo tempo que explora e subjuga os trabalhadores, também coloca em movimento as condições materiais para sua própria superação. Desse jeito, o capitalismo, ao desenvolver a indústria e a tecnologia, cria uma abundância potencial, que pode ser usada para beneficiar toda a sociedade e não apenas uma classe privilegiada. A alienação, portanto, é um estágio do capitalismo em constante conflito com as contradições internas geradas por si mesmo, que acaba por preparar o terreno para o início da emancipação humana.

No entanto, Marx também enfatiza a face “negativa” dessa contradição, segundo Mészáros (2006). A alienação e a reificação se manifestam diretamente na luta social entre a propriedade privada e o trabalho. Essa luta não pode ser concebida a partir do ponto de vista da propriedade privada, que naturaliza a exploração, nem a partir de uma identificação “espontânea” com o trabalho em seu modo parcial e fragmentado. Somente a partir de uma perspectiva crítica, que adota o ponto de vista do trabalho em sua global autotranscendência, é possível compreender a contradição em sua totalidade. Para Marx, o agravamento desse antagonismo, diante das constantes crises do capitalismo, é um sintoma de que a fase histórica da auto-alienação e da automediação reificada do trabalho — mediada pela propriedade privada — está chegando ao fim. Para que, a auto-alienação perca sua justificação histórica e se torna um anacronismo social indefensável.

Marx argumenta que, a superação da alienação — a *Aufhebung* — não é um mero postulado moral ou uma exigência lógica abstrata, como propunham seus predecessores. Em vez disso, ela é uma necessidade sócio-histórica, uma exigência prática, que surge das contradições internas do sistema produtivo. A reificação das relações sociais de produção, que antes era inevitável, agora se torna cada vez mais paralisante e insustentável. A

superação da alienação, portanto, não é apenas possível, mas vem se tornando cada vez mais historicamente inevitável, dada a intensificação das contradições entre propriedade privada e trabalho, as quais sustentam um sistema marcado por derramamento de sangue e exploração.

No que diz respeito à transcendência da alienação nos campos teóricos, Marx propõe o ideal de uma “ciência humana”, que não se limita a remodelar a filosofia e as humanidades com base nas ciências naturais, segundo Mészáros (2006). Isso porque, as ciências naturais também são modos específicos de alienação, subordinadas às desnecessidades da indústria alienada e às “cegas leis naturais” do mercado. A realização da “ciência humana” depende da transformação prática das relações sociais, pois é a prática social que produz as necessidades intelectuais e materiais em cada contexto histórico. A formulação desse ideal por Marx corresponde à necessidade de negar, em seus aspectos teóricos, a totalidade das relações sociais de produção existentes. A “ciência humana” só se torna realidade, quando a alienação é suprimida na prática e, a totalidade da prática social deixa de ser fragmentada.

Sendo assim, a integração recíproca dos campos teóricos — filosofia, economia política, ciências naturais etc. — é fundamental para a realização da “ciência humana”. Essa integração só é possível em uma prática social não mais caracterizada pela alienação e pela reificação. O fator predominante nesse processo, é a supressão da alienação na prática social propriamente dita. No entanto, como a prática social alienada já está integrada, de modo “invertido” e alienado com as ciências “abstratamente materiais” e a filosofia especulativa, a transcendência efetiva da alienação exige a superação simultânea, das alienações nos campos teóricos. Marx, concebe esse processo, como um movimento dialético, entre os polos teórico e prático, no curso de sua reintegração recíproca.

Como sabemos também, com frequência, Marx é acusado de determinismo econômico, ou seja, de propor que a economia determina mecanicamente, todos os aspectos da sociedade, todavia essas acusações são equivocadas.

Segundo Mészáros (2006), para Marx a “atividade humana produtiva” é o principal conceito, e ela não se reduz à simples “produção econômica”, pois a economia é um “determinante último”, mas também um “determinante determinado”, isso significa que a economia não existe fora de um contexto social, portanto mutável, afinal esse conceito parte de uma filosofia que interpreta o mundo de modo imanente.

O determinismo econômico nega a dialética entre temporalidade (mudança histórica) e atemporalidade (estruturas permanentes). No entanto, para Marx, a história é aberta e dinâmica, isso significa que, o desenvolvimento

humano não segue um plano pré-estabelecido, mas é moldado pelas ações e mediações concretas dos seres humanos. Para Mészáros (2006), Marx rejeita qualquer teleologia fechada ou apriorística, como as encontradas em sistemas filosóficos teológicos ou deterministas. Em vez disso, ele propõe uma “teleologia aberta”, em que o ser humano, como ser autome Mediador da natureza, está constantemente transformando a si mesmo e ao mundo ao seu redor.

Segundo Mészáros (2006), apesar de sua contribuição dialética, Hegel acabou por negar a história ao atribuir-lhe um “fim” predeterminado, no qual o “espírito universal” se reconcilia com a realidade capitalista. Essa visão é pseudo-histórica, pois reduz a história a uma sequência lógica de categorias abstratas. Do mesmo modo, o estruturalismo moderno, ao rejeitar o historicismo e adotar uma visão determinista, cai no mesmo erro de negar a dinâmica histórica e as mediações dialéticas. O “objetivo” da história não é fixo, mas está em constante transformação, à medida que os seres humanos criam necessidades e novos modos de autome mediação, essa visão contrasta com a teleologia fechada de sistemas filosóficos que buscam impor um fim predeterminado à história.

Pois bem, se há uma teleologia em Marx, segundo Mészáros, e ela permanece em aberto, o que fazer? Para István Mészáros (2006), Marx nos diz que a superação da alienação não pode acontecer com uma simples reconfiguração das categorias da economia política. A economia política, ao operar com categorias restritas à realidade existente, é incapaz de oferecer os instrumentos conceituais necessários para pensar o futuro emancipado. Seria como, “abolir o estranhamento no interior do estranhamento” (MARX *apud* MÉSZÁROS, 2006, p. 121). A economia política opera com aquilo que Marx chama de “condição primordial fictícia”, ou seja, ela parte de pressupostos arbitrários que ignoram o vir-a-ser histórico das categorias como: trabalho, capital, propriedade ou salário. Ao fazer isso, ela comete uma falácia metodológica que inviabiliza qualquer explicação crítica e histórica do presente.

Em oposição a isso, Marx propõe que a política, nesse contexto, torne-se a chave mediadora entre a análise crítica da alienação e o projeto de emancipação. Sua função é fundamentalmente transformadora, pois, ao contrário da economia política, ela lida com categorias que projetam o futuro e mobilizam a prática coletiva para a construção de um novo modo de vida. Vejamos: “a política poderia ser definida como a mediação [...] entre o estado presente e o estado futuro da sociedade.” (MÉSZÁROS, 2006, p. 119). Ela é o instrumento por meio do qual a sociedade organiza conscientemente sua ruptura com o modo de produção capitalista. Contudo, Mészáros destaca que essa mediação política não equivale à superação da alienação em si: ela apenas inaugura o terreno para que o processo de transcendência possa se efetivar historicamente.

É importantíssimo notar que para Mészáros (2006), Marx não confunde essa política emancipatória com reformismo. O reformador, ao tentar modificar aspectos pontuais da estrutura vigente com os próprios instrumentos do sistema, permanece prisioneiro das categorias alienadas. Por isso, Marx critica figuras como Proudhon, que propõem medidas econômicas imediatas, como a igualdade salarial, sem romper com a lógica do trabalho assalariado e da propriedade privada.

## CONCLUSÃO

Ao analisarmos os caminhos econômicos-filosóficos do jovem Karl Marx, interpretados por István Mészáros, nosso estudo buscou demonstrar que a alienação não se reduz há um conceito abstrato, justificado metafisicamente ou naturalmente, mas que se trata de uma condição material-histórica profundamente enraizada nas relações de produção capitalistas. Desde a Introdução, em que problematizamos a crítica de Marx à *Aufhebung* de Hegel, até ao exame dos modos contemporâneos de reificação, o estudo buscou revelar como a alienação contamina todas as esferas da vida humana, desumanizando nossa interação com a natureza, com o trabalho, com a coletividade e consigo mesmo, reduzindo todas as relações a um nível atômico: a mercadoria.

No primeiro capítulo, exploramos a gênese histórica da alienação, desde suas origens religiosas até sua secularização no capitalismo, que despertou um novo ídolo (a “Mercadoria”). Mészáros destacou como a crítica de Marx à religião em *A Questão Judaica, de 1843*, não se limitava a uma negação do sagrado, mas revelava como a alienação religiosa era um reflexo invertido da alienação material. A passagem do feudalismo para o capitalismo transformou a alienação em um fenômeno estrutural, no qual todas as relações humanas – incluindo as mais íntimas – são mediadas pela falta de lógica da mercadoria. A ironia de Balzac, citada por Mészáros, sobre a comercialização do “Espírito Santo”, sintetiza essa transformação: no capitalismo, até o divino é submetido à lei do valor.

O segundo capítulo aprofundou a análise sobre trabalho alienado, mostrando como Marx, a partir dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844, superou as limitações da economia política clássica. Enquanto Adam Smith via o trabalho como uma simples fonte de riqueza, Marx o compreendeu como fundamento da autoprodução da história humana. A mediação de segunda ordem (propriedade privada, troca e divisão do trabalho) não é natural, ela é a história do capitalismo e sua superação exige a conscientização do que de fato é a atividade produtiva, retomando-a através de uma práxis emancipatória.

Aqui, a crítica de Marx a Feuerbach e Hegel foi fundamental. Se Feuerbach desvendou a alienação religiosa como projeção humana, permaneceu preso a um materialismo contemplativo, incapaz de compreender adequadamente as mediações sociais concretas. Hegel, por sua vez, concebeu a alienação como um momento do Espírito, mas sua dialética idealista foi “colocada de cabeça para cima” por Marx, que a reinseriu no terreno material da luta de classes.

O terceiro capítulo discutiu as contradições internas do capitalismo que tornam possível (e necessária) a superação da alienação. Mészáros ressaltou

que a indústria moderna, embora alienante, criou as condições materiais para uma sociedade pós-capitalista – para Marx, na medida em que o capitalismo alienante intensificou a exploração, por outro lado, acabou acidentalmente por movimentar condições para pôr um fim na exploração do trabalho, devido à alta tecnologia criada pelos trabalhadores, vislumbrando, também, a possibilidade do ser humano vir a se autorrealizar através de sua capacidade criativa no trabalho.

No entanto, essa superação não ocorrerá espontaneamente. A política revolucionária surge como mediação indispensável, não como reforma pontual, mas como transformação radical das relações de produção. Como vimos através de Mészáros, Marx rejeitou as soluções utópicas (como as de Fourier ou Owen) e as ilusões reformistas (como as de Proudhon), insistindo que a emancipação exige a organização consciente dos trabalhadores – sujeitos históricos, que foram esquecidos, só que agora são capazes de impulsionar as quebras de paradigmas, em prol de uma verdadeira história humana.

Em um mundo marcado pela precarização do trabalho, pela financeirização da vida e pela crise ecológica, a teoria marxista da alienação permanece indispensável. A reificação, que transforma relações humanas em coisas (como o fetichismo da mercadoria), hoje assume novas formas: algoritmos que controlam trabalhadores, plataformas digitais que vendem afetos, e uma indústria cultural que massifica o desejo. A “morte de Deus” anunciada por Nietzsche foi substituída pela tirania do mercado, que, como um novo deus secularizado, exige sacrifícios em nome do lucro.

Mészáros nos lembra que a alienação não é um destino inevitável, mas um acidente histórico – e, como tal, pode ser abolida. A realização do “ser genérico” (o humano em sua plenitude coletiva) depende da superação do capitalismo, não como um ato de vontade, mas como resultado de contradições materiais e da luta organizada.

Por fim, concluímos com este trabalho que a alienação em Marx, para Mészáros, é uma categoria crítica totalizante: ela explica a exploração econômica, a dominação política e a miséria espiritual do capitalismo. Sua superação exige mais do que mudanças superficiais; demanda uma revolução que transforme as bases materiais da sociedade e restitua ao trabalho seu caráter criativo e comunitário.

A teoria da alienação, longe de ser um relicário do século XX, é uma ferramenta viva para decifrar e combater os diferentes modos contemporâneos de opressão. Seu horizonte é claro: uma sociedade onde o livre desenvolvimento de cada um seja a condição para o livre desenvolvimento de todos. Esse potencial de mudança através da luta – não como sonho distante, mas como possibilidade histórica – é o legado mais urgente para nosso tempo.

## REFERÊNCIAS

ENGELS, Friedrich. *Sobre o Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem*. Edição Ridendo Castigat Mores, 1999.

Grupo de Estudos Nietzsche. *Nietzsche e a crítica à metafísica: a desconstrução dos conceitos de substância e sujeito*. 2018. Disponível em: <https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/CN017.7-14.pdf>.

HAWKING, S. *Aos Ombros dos Gigantes: As Grandes Obras da Física e Astronomia*. Texto Editores, 2010.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Nélio Schneider e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Manifesto do Partido Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. Lisboa: Edições Avante!, 2005. Disponível em: <https://www.pcp.pt/publica/edicoes/25501144/manifes.pdf>.

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

PAULA, Márcio Gimenes. *A dialética do senhor e do escravo em Hegel e sua repercussão no marxismo e na psicanálise lacaniana*. *Psicanálise & Barroco em revista*, v. 8, n. 1, p. 98-113, jul. 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *A Origem da Desigualdade entre os Homens*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000053.pdf>.