

HEGEL nos Manuscritos de 1844 de Karl Marx

INTRODUÇÃO

Nos *Manuscritos de 1844*, no último capítulo, Karl Marx desenvolve uma «análise crítica da *dialéctica de Hegel* e da sua filosofia em geral» (1), e escreve a tal propósito: «quanto ao último capítulo da presente obra (...) considere-o (...) como absolutamente necessário, porque este género de trabalho não foi feito — o que é uma *falta de seriedade* inevitável» (2).

Cabe perguntar donde resulta, para Marx, a necessidade de proceder, em 1844 e no âmbito de uma obra sobre economia política e filosofia, a uma análise crítica do pensamento de Hegel. Responder a esta pergunta exige que façamos o percurso de Marx ao longo das páginas em que ele se debruça sobre o pensamento de Hegel, e que o façamos orientados pelo próprio Marx quando afirma: «Eis, talvez, o momento e o lugar em que, para explicar e justificar as ideias desenvolvidas, conviria dar algumas indicações sobre a dialéctica de Hegel em geral e, em particular, sobre a sua exposição na *Fenomenologia* e na *Lógica*» (3).

Com efeito, é seguindo estas indicações que determinamos este momento e este lugar, vendo assim por que razão a reflexão sobre a dialéctica de Hegel permite explicar e justificar as ideias desenvolvidas nos *Manuscritos de 1844* desde o Primeiro Manuscrito até ao capítulo "Propriedade privada e comunismo", inclusive, no Terceiro Manuscrito. Resultará então, no termo do presente

(1) Karl Marx, *Manuscrits de 1844 (Économie Politique et Philosophie)*, présentation, traduction et notes de Émile Bottigelli. Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 3.

(2) *Ibid.*, p. 3.

(3) *Ibid.*, p. 124.

trabalho, que a análise crítica da filosofia e da dialéctica de Hegel se apresentará como fundamento do horizonte teórico no qual podem ser duplamente pensadas as situações de exploração do homem pelo homem na sociedade contemporânea de Marx: do ponto de vista do tipo de racionalidade que as legitima e do ponto de vista da sua sobre-sunção (*Aufhebung*) ⁽⁴⁾ no comunismo, concebido pelo próprio Marx, como «devir do humanismo prático» ⁽⁵⁾.

Mas resultará igualmente a constatação de que, tendo como objectivo questionar e rejeitar o pensamento de Hegel porque expressão acabada de uma filosofia abstracta e de um sistema fechado, Marx desfigurou Hegel. Curiosamente, a desfiguração de Hegel é feita em nome de propósitos comuns aos dois pensadores: rejeição das «simples abstracções ou pensamentos formais» ⁽⁶⁾ e a pressuposição de que o conteúdo da linguagem é a inteligibilidade do ser, a qual tem o seu lugar de inequívoca manifestação na inter-acção teoria-prática.

I — HEGEL DO PONTO DE VISTA DE MARX

Como é que Marx considera o sistema de Hegel e o apresenta, a partir da sua perspectiva crítica?

Segundo Marx, encontramos em Hegel uma «concepção *formal* e *abstracta* do acto de auto-engendramento e auto-objectivação do homem» ⁽⁷⁾. Que o homem se produz a si-mesmo objectivando-se, não é só um ponto de vista comum aos dois pensadores, é mesmo um dos poucos aspectos do pensamento de Hegel que merece um elogio de Marx: «A grandeza da *Fenomenologia* de Hegel e do seu resultado final — a dialéctica da negatividade como princípio motor e criador — consiste pois, por um lado,

⁽⁴⁾ A propósito da tradução deste termo ver Apêndice.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, p. 143.

⁽⁶⁾ Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I. *La science de la logique*, traduction, présentation et notes par B. Bourgeois. Paris, Vrin, 1970, p. 344.

⁽⁷⁾ *Cf. op. cit.*, p. 145.

nisto, que Hegel apreende a produção do homem por si-mesmo como um processo, a objectivação como desobjectivação, como exteriorização (*Entausserung*) ⁽⁸⁾ e sobre-sunção desta exteriorização; nisto portanto que ele apreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objectivo, verdadeiro porque real, como o resultado do seu *próprio trabalho* ⁽⁹⁾. No entanto, o mesmo Marx considera que a objectivação do homem, a sua auto-produção é alienante e alienada no sistema de Hegel, porque tal sistema mais não é do que um processo de abstracção no qual «Hegel separa o pensamento do *sujeito*» ⁽¹⁰⁾ e reduz o homem à consciência, ao pensamento; donde «se o homem não é, a manifestação da sua essência também não pode ser humana; portanto o pensamento também não podia ser concebido como a manifestação da essência do homem enquanto ele é um sujeito humano e natural, dotado de olhos, orelhas, etc., vivendo na sociedade, no mundo e na natureza» ⁽¹¹⁾.

Num sistema abstracto o lugar do homem é a abstracção. Todo o texto do Terceiro Manuscrito, na parte relativa à crítica da filosofia de Hegel, procura evidenciar tal carácter formal e abstracto presente na *Fenomenologia do Espírito* e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

Logo após uma referência positiva a Ludwig Feuerbach na qual apresenta a explicação e a crítica feuerbachiana da dialéctica de Hegel, Marx afirma: «Lancemos uma olhadela ao sistema de Hegel. É preciso começar pela "*Fenomenologia*", verdadeira fonte e segredo da filosofia de Hegel» ⁽¹²⁾. Depois desta afirmação, Marx apresenta o índice da *Fenomenologia do Espírito*, mas, antes de se deter na abordagem crítica da *Fenomenologia*, escreve um longo parágrafo sobre o sistema hegeliano do ponto de vista da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* no qual são apresentadas de forma muito condensada as coordenadas da dialéctica hegeliana que, segundo Marx, ocultam e elucidam a problemática da alienação. Vamos pois transcrever este parágrafo para o comentar e

⁽⁸⁾ A propósito da tradução deste termo ver Apêndice.

⁽⁹⁾ Ibid., p. 1132.

⁽¹⁰⁾ Ibid., p. 1147.

⁽¹¹⁾ Ibid., p. 1147.

⁽¹²⁾ Ibid., p. 1128.

relacionar com outros parágrafos também alusivos à *Enciclopédia* e que nos surgem na parte final do capítulo de Marx sobre a crítica da Filosofia de Hegel:

«A *Enciclopédia* de Hegel começando pela lógica, pelo *pensamento puro especulativo* e acabando pelo *saber absoluto*, pelo espírito filosófico ou absoluto, isto é, sobrehumano e abstracto, consciente de si mesmo, apoderando-se de si mesmo, não é na sua totalidade outra coisa senão o desenvolvimento do espírito filosófico, a sua objectivação de si; o espírito filosófico não é outra coisa senão o espírito do mundo alienado (*entfremdete*) ⁽¹³⁾ que se apodera de si-mesmo mentalmente, isto é, abstractamente, sem sair da sua alienação de si (*Selbstentfremdung*). — A *lógica* é o *dinheiro* do espírito, o *valor pensado*, especulativo, do homem e da natureza — a sua essência tornada completamente indiferente a toda a determinação real e por isso mesmo irreal — é o *pensamento exteriorizado* (*entausserte*), que faz, portanto, abstracção da natureza e dos homens reais: o pensamento *abstracto*. — A *exterioridade deste pensamento abstracto* ... a *natureza* tal como ela é para este pensamento abstracto. Ela é exterior ao espírito, ela é a sua perda dele-mesmo; e ele apodera-se dela também exteriormente como um pensamento abstracto, como o pensamento abstracto exteriorizado (*entaussertes*) enfim o *espírito*, esse pensamento que volta à sua própria fonte, que sob a forma do espírito antropológico, fenomenológico, psicológico, moral, artístico, religioso, não considera ainda que ele é para si até se encontrar, enfim a si-mesmo como *saber absoluto* e, por conseguinte, como espírito absoluto, isto é, abstracto, até que ele se relacione a si-mesmo e receba a existência consciente que lhe convém. Porque a sua existência real é a *abstracção*» ⁽¹⁴⁾.

Neste texto, todo o acento é posto na abstracção, a propósito dos momentos do desenvolvimento dialéctico do espírito:

⁽¹³⁾ A propósito da tradução deste termo ver Apêndice.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, p. 129-130.

- a lógica é o pensamento abstracto;
- a natureza é a exterioridade pensada do pensamento abstracto;
- o espírito é o pensamento abstracto que do pensamento abstracto regressa a si.

Na lógica encontramos as «*formas universais fixas do pensamento*» (15), a que Marx também chama «*espíritos congelados*» (16), que constituem «*momentos do processo de abstracção*» (17). Por outras palavras, a lógica hegeliana reuniu as ideias em sistema e, concebendo a negatividade como o seu dinamismo intrínseco que faz dele um sistema em movimento, permite pensar, mais do que cada abstracção determinada, a abstracção como acto gerador de todas as abstracções (18), a abstracção como processo, e, deste modo, permite pensar igualmente «*a alienação (Entfremdung) geral do ser humano*» (19).

Na sequência logicamente articulada de cada um dos momentos deste processo, a passagem de um momento a outro dá-se pela força da sobre-sunção que é, no sistema hegeliano, a expressão conceptual da força de negação (20). E da sobre-sunção da ideia absoluta ou, o que segundo Marx é a mesma coisa, da sobre-sunção da abstracção resulta a natureza (21). Mas a natureza, como resultado da sobre-sunção da ideia absoluta, é também ela «*pura abstracção da Natureza*» (22) e, assim, no seu seio, «*os seres (...) não são outra coisa senão abstracções de determinações naturais*» (23). Isto

(15) Ibid., p. 145.

(16) Ibid., p. 146.

(17) Ibid., p. 145.

(18) Ibid., p. 147.

(19) Ibid., p. 145.

(20) Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk salientando a importância da sobre-sunção no pensamento de Hegel por nela se decidir o estatuto da negação escrevem: «Uma tal positividade do negativo no próprio movimento da sua realização — no devir que ele gera —, eis o sentido mais directo da *Aufhebung*». Cf. «*Sursumer/Sursomption*» in *Hegeliana*. Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 102-120.

(21) Ibid., p. 145-146.

(22) Ibid., p. 147.

(23) Ibid., p. 147-148.

significa que a natureza como tal não é nada e, já que não passa de uma exteriorização da Ideia, «o seu fim é a confirmação da abstracção» (24).

Segundo a perspectiva de Marx, o real não tem lugar no sistema de Hegel, porque, embora neste sistema seja reconhecida a oposição entre o mundo sensível e o pensamento, ela é expressa «de tal maneira que esta *exterioridade da natureza*, a sua *oposição* ao pensamento é o seu *defeito*» (25). Assim, no sistema hegeliano a essência da natureza não reside na própria natureza que é uma forma do ser-outro da Ideia e que, enquanto tal, deve ser sobressumida.

Em Hegel o pensamento está separado do real desde o começo e por isso é que o sistema hegeliano, julgando ser tradução do dinamismo do real, é objectivação de um espírito filosófico alienado. A totalidade que encontramos na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é, na óptica de Marx, uma totalidade abstracta, separada do mundo real, o que leva a concluir que o espírito filosófico em Hegel é «o espírito do mundo alienado (*entfremdete*) que se apodera de si-mesmo mentalmente, isto é, abstractamente, sem sair da sua alienação de si (*Selbstentfremdung*)» (26).

O espírito filosófico é o espírito do mundo alienado não por ser filosófico, mas por ser abstracto. Da abstracção que, segundo Marx, caracteriza o espírito filosófico, resulta que a mediação, no sistema hegeliano, é apenas a inter-acção do pensamento consigo mesmo no seu desdobramento interior e não a mediação do real a si-mesmo na sua processualidade dialéctica. Esta mediação abstracta é fruto da sobre-sunção que actua no sistema como reforço desta alienação filosófica. «É pois um papel próprio que desempenha a sobre-sunção na qual estão ligadas a negação e a conservação, a afirmação» (27), porque ela é o lugar especulativo de todo o dinamismo do sistema dando razão do seu movimento e da transição de um a outro dos momentos desse movimento. E se Marx apresenta resumidamente o encadeamento dialéctico dos principais conceitos tanto dos *Princípios da Filosofia do Direito*

(24) Ibid., p. 148.

(25) Ibid., p. 149.

(26) Ibid., p. 129-130.

(27) Ibid., p. 141.

como da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* ⁽²⁸⁾, apresentando-os como momentos cuja sobre-sunção é abstracta, é justamente para salientar e exemplificar o papel próprio da sobre-sunção hegeliana, é com o objectivo de chamar a atenção para os efeitos de ilusão que a sobre-sunção desempenha e que consiste fundamentalmente em confirmar a alienação no momento em que parece negá-la.

Assim, por exemplo, a verdadeira existência de realidades tais como a religião, a política, a natureza, a arte e eu-mesmo (nas minhas dimensões religiosa, política, natural, artística) é uma existência filosófica, porque é a filosofia que sobressumindo-as lhes revela a essência escondida, a qual consiste, para Hegel, em serem momentos pensados do movimento do pensamento ⁽²⁹⁾. Então, o que de facto acontece com a sobre-sunção filosófica dessas realidades (religião, estado, natureza, arte, etc.), é:

1.º — não são a realidade da religião, a do estado, a da natureza que são sobressumidas, mas essas realidades enquanto objectos do saber, porque a existência sobressumida é a existência na qualidade de objecto do pensamento, porque o pensamento não é imediatamente o real julgando muito embora que o é ⁽³⁰⁾.

2.º — como «esta sobre-sunção é uma sobre-sunção do ser pensado» ⁽³¹⁾ e como a sobre-sunção é negação e conservação, a sobre-sunção é confirmação dupla do objecto que pretende negar:

- a) ao negar o objecto, julga que o negou sem realmente o ter negado, portanto confirma-o no plano real, porque o deixou intacto ⁽³²⁾;
- b) conserva o objecto negado ao transferi-lo para a filosofia e assim confirma-o no plano teórico, porque a sobre-sunção filosófica funciona como legitimação conservadora da realidade existente sob a aparência de dinamismo transformador ⁽³³⁾.

⁽²⁸⁾ Ibid., p. 141-142.

⁽²⁹⁾ Ibid., p. 142.

⁽³⁰⁾ Ibid., p. 142-143.

⁽³¹⁾ Ibid., p. 142.

⁽³²⁾ Ibid., p. 143.

⁽³³⁾ Ibid., p. 142-143.

Vejam os um exemplo apresentado por Marx: a religião. Como é que Marx nos torna visível a dupla confirmação da religião operada pela sobre-sunção filosófica?

Aquilo que da religião é negado, em Hegel, não é a religião como facto, como realidade, mas que a essência da religião reside na própria religião: «Mas se só a filosofia da religião (...) é para mim a verdadeira existência da religião, eu não sou verdadeiramente religioso senão enquanto *filósofo da religião*, o que me faz negar a religiosidade *real* e o homem realmente *religioso*»⁽³⁴⁾. Então esta negação da religião real e do homem realmente religioso só é uma negação aparente. Daí que esta negação confirme a religião no plano real já que a sobre-sunção é sobre-sunção do ser pensado e não do ser real, assim como também a confirma no plano teórico na medida em que a filosofia da religião é a conservação teórica da religião⁽³⁵⁾. Marx pode então concluir que o processo dialéctico hegeliano não é o auto-movimento do conteúdo, porque na sobre-sunção:

- a) a negação é vazia e irreal, e a negação da negação ou a sobre-sunção da negação é a sobre-sunção vazia da abstracção vazia⁽³⁶⁾;
- b) o conteúdo da negatividade não é o real. «Como a dita negatividade não é outra coisa senão a forma *abstracta* e *vazia* desse acto vivo, real, o seu conteúdo também não pode ser senão um conteúdo *formal*, produzido fazendo abstracção de todo o conteúdo»⁽³⁷⁾. Se o processo dialéctico hegeliano não é o auto-movimento do conteúdo, se estamos face a um sistema no qual «as formas do pensamento, as categorias lógicas»⁽³⁸⁾ estão «separadas do espírito *real* e da natureza *real*»⁽³⁹⁾, não podemos servir-nos deste sistema para abordar a problemática da alienação, mesmo que nele esteja presente o conceito de alienação (*Entfremdung*).

⁽³⁴⁾ Ibid., p. 142.

⁽³⁵⁾ Ibid., p. 143.

⁽³⁶⁾ Ibid., p. 145.

⁽³⁷⁾ Ibid., p. 145.

⁽³⁸⁾ Ibid., p. 145.

⁽³⁹⁾ Ibid., p. 145.

Não é possível falar da alienação real, porque quando se fala de alienação estamos apenas a falar da ideia de alienação. «O objecto tornado estranho (*entfremdete*), a realidade essencial alienada (*entfremdete*) do homem — uma vez que Hegel põe o homem igual à consciência de si — não são nada senão *consciência*, senão a ideia de alienação (*Entfremdung*)» (40).

A crítica da filosofia de Hegel que Marx desenvolve nos *Manuscritos de 1844* não se fica pelo que até aqui foi dito. Com efeito, Marx expõe e justifica a sua distância em relação a Hegel fazendo o estudo de um texto hegeliano escolhido pelo seu carácter exemplar. Propõe-se assim «... expor em detalhe a estreiteza e a limitação de Hegel estudando o último capítulo da *Fenomenologia*, o saber absoluto — capítulo que contém ao mesmo tempo o espírito condensado da *Fenomenologia*, a sua relação à dialéctica especulativa, e igualmente a *consciência* que Hegel tem de um e da outra e das suas relações recíprocas» (41). O estudo de Marx incide, mais propriamente, sobre uma parte do primeiro parágrafo do capítulo "Saber Absoluto" que vamos transcrever:

« — Esta superação do objecto da consciência não deve ser entendida como a operação unilateral, aquela na qual o objecto se mostrava no seu regresso ao Si; mas ela deve ser encarada num sentido mais determinado; significa então que o objecto como tal se apresentava ao Si como desaparecendo, e além disso que a própria exteriorização (*Entausserung*) da consciência de si põe a coisidade, e que esta exteriorização (*Entausserung*) não tem somente uma significação negativa, mas positiva; que ela não é apenas para nós ou em-si, mas para ela-mesma. Para ela o negativo do objecto, ou a sobre-sunção deste, tem uma significação positiva; por outras palavras, a consciência de si sabe esta nulidade do objecto, por um lado, porque ela se exterioriza (*entaussert*) a si-mesma, — porque nesta exteriorização (*Entausserung*) ela se põe a si-mesma como objecto, ou, em virtude da unidade indivisível do ser-para-si, põe o objecto como si-mesma. Por outro lado, neste acto está contido ao mesmo tempo o outro momento,

(40) Ibid., p. 145.

(41) Ibid., p. 132.

aquele no qual igualmente sobressumiu e retomou em si-mesma esta exteriorização (*Entausserung*) e esta objectividade, sendo pois no seu ser-outro como tal junto de si-mesma. — Tal é o movimento da consciência, e neste movimento ela é a totalidade dos seus momentos. — Do mesmo modo deve a consciência relacionar-se ao objecto segundo a totalidade das suas determinações, e tê-lo assim apreendido segundo cada uma dentre elas. Esta totalidade das suas determinações eleva em si o objecto à essência espiritual, e em verdade ele torna-se isso para a consciência pela apreensão de cada uma das suas determinações singulares como o Si, ou pelo comportamento espiritual já mencionado em relação a elas» (42).

Marx considera que este texto é a descrição do movimento de superação do objecto da consciência (43). E o seu comentário, assentando na perspectiva de que em Hegel a diferenciação sujeito-objecto é relação especular da consciência consigo mesma — sendo o objecto consciência de si objectivada e o homem consciência de si (44), desenvolve-se a partir dos seguintes pontos do texto citado:

1. «O objecto enquanto tal apresenta-se à consciência quase a desaparecer» (45).
2. «A exteriorização (*Entausserung*) da consciência de si põe a coisidade» (46).
3. «Esta exteriorização (*Entausserung*) da consciência tem uma significação não somente *negativa*, mas também *positiva*» (47).
4. A consciência «é no seu ser outro enquanto tal junto de si-mesma» (48).

(42) Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de Jean Hyppolite. Paris, Aubier, Tome II, pg. 293-294. Esta passagem é reproduzida quase textualmente nos *Manuscritos de 1844*, op. cit., p. 134-135.

(43) Cf. op. cit., p. 133-134.

(44) Ibid., p. 133.

(45) Ibid., p. 134-135.

(46) Ibid., p. 134-135.

(47) Ibid., p. 134-138-139.

(48) Ibid., p. 135-139-140.

1. «O facto de o objecto se apresentar à consciência quase a desaparecer é o regresso acima mencionado do objecto ao Si» (49). Marx pretende chamar a atenção para a superação do objecto da consciência na qual devemos ver os dois lados desse movimento de superação. Não é só o objecto que se dilui no Si pela sobre-sunção da objectividade (50), também «o homem é posto como igual ao Si» (51), se dilui no Si enquanto neste mencionado movimento é «gerado pela abstracção» (52).

Assim, no regresso do objecto ao Si não temos apenas a redução da objectividade do objecto, isso seria «a concepção unilateral — que não apreende senão um dos lados — deste movimento» (53); temos antes a simultânea redução da objectividade do objecto e da objectividade do sujeito ao Si abstracto. Ao mesmo tempo, ao pôr em destaque, para efeitos criticos, que este regresso do objecto ao Si é a reapropriação da essência do homem, Marx qualifica a *Fenomenologia do Espírito* como a ciência da «manifestação da alienação (*Entfremdung*) da essência humana real, da alienação da consciência de si» (54) na qual enquanto objectividade e alienação se identificam (55). Insurgindo-se contra esta concepção abstracta do ser humano segundo a qual «O homem é da natureza do Si» (56) e portanto «é um ser não-objectivo» (57), Marx afirma que «É antes a consciência de si que é uma qualidade da natureza humana(...) e não a natureza humana que é uma qualidade da consciência de si» (58).

2. A coisidade, fruto da exteriorização da consciência de si, é necessariamente uma realidade abstracta, porque também a consciência de si que a cria, que a põe, é o homem abstracto. Não subsistindo em si, limitada ao estatuto de «afirmação do acto de

(49) Ibid., p. 135.

(50) Cf. op. cit., p. 133.

(51) Ibid., p. 133-134.

(52) Ibid., p. 134.

(53) Ibid., p. 133.

(54) Ibid., p. 134.

(55) Cf. op. cit., p. 133-139.

(56) Ibid., p. 134.

(57) Ibid., p. 133.

(58) Ibid., p. 134.

pôr» (59), e não sendo mais do que objectividade aparente, «coisidade deve ser negada» (60). Como contraponto desta posição, Marx define o homem como ser natural e afirma que «o homem é imediatamente ser da natureza» (61), acrescentando porém: «Mas o homem não é somente um ser da natureza, ele é também um ser natural humano» (62).

Só que o homem não é imediatamente ser natural humano. Vejamos: «o homem é imediatamente ser da natureza» (63), porque «a natureza é o *corpo não-orgânico* do homem» (64), graças ao qual ele vive e se desenvolve pela acção que sobre ele exerce. Mas sendo ser da natureza, o homem também é ser natural humano. E, se o não é imediatamente, qual a mediação pela qual ele se torna ser natural humano? Por que razão o homem não o é imediatamente?

É que «Nem a natureza — no sentido objectivo — nem a natureza no sentido subjectivo existem de maneira adequada ao ser humano» (65), o que quer dizer que a natureza, «corpo não-orgânico do homem», e o próprio homem, como parcela da natureza, têm de ser transformados, e dessa transformação é que nasce o homem como «ser natural humano».

Ora, a mediação pela qual o homem se torna homem é a história. A história é o seu acto de nascimento (66), é o «engendramento do homem pelo trabalho humano» (67). O agir humano que o trabalho essencialmente expressa é então, segundo Marx, a determinação essencial do homem, graças ao qual a natureza se torna sujeito e objecto de si-mesma: — na medida em que o homem é ser da natureza, transforma a natureza através do seu próprio trabalho, transformando-se simultaneamente a si próprio. É no quadro deste naturalismo que Marx entende superar a perspectiva hegeliana que ele considera marcada pela redução da

(59) Ibid., p. 136.

(60) Ibid., p. 138.

(61) Ibid., p. 136.

(62) Ibid., p. 138.

(63) Ibid., p. 136.

(64) Ibid., p. 62.

(65) Ibid., p. 138.

(66) Ibid., p. 138.

(67) Ibid., p. 99.

subjectividade e da objectividade ao formalismo vazio de um pensamento abstracto. Daí o seu cuidado em definir a objectividade como alteridade irreductível ao pensamento abstracto, em situar a «coisidade» fora da relação especular consciência — consciência de si.

Para mostrar que o objecto não é fruto de um desdobramento da consciência, que a alteridade do objecto não é a consciência como outra de si, Marx escreve: «Um ser que não tem a sua natureza fora dele não é um ser *natural*, não participa no ser da natureza. Um ser que não tem nenhum objecto fora dele não é um ser objectivo. Um ser que não é ele-mesmo objecto para um terceiro ser não tem nenhum ser por *objecto*, isto é, não se comporta de maneira objectiva, o seu ser não é objectivo»⁽⁶⁸⁾. Um ser comporta-se de maneira não-objectiva quando, pela redução da exterioridade à interioridade «não é ele-mesmo objecto para um terceiro ser», mas apenas objecto para si-mesmo, caso em que a sua subjectividade se perde nos meandros de uma abstracção solipsista como Marx indica: «Suponde um ser que não é ele-mesmo objecto e que não tem objecto. Um tal ser seria, primeiramente ser *único*; fora dele não haveria nenhum ser, existiria só e na sua *solidão*»⁽⁶⁹⁾.

Insistindo no carácter irreductível da alteridade Marx afirma também o carácter objectivo da subjectividade, porque «não é o *facto de pôr* que é sujeito; é a subjectividade de forças essenciais *objectivas*, cuja acção deve pois ser igualmente *objectiva*»⁽⁷⁰⁾. Ao mesmo tempo, a sobre-sunção da alienação que em Hegel, segundo a interpretação de Marx, era necessariamente sobre-sunção da objectividade⁽⁷¹⁾, deixa de implicar a negação do ser objectivo, porque a sua existência não é resultado da exteriorização da consciência.

3. A exteriorização da consciência tem uma significação negativa, porque o objecto enquanto objecto é negação da consciência. A exteriorização da consciência sendo o momento em que ela se nega, é também o momento da identidade entre exteriorização e

⁽⁶⁸⁾ Ibid., p.1137.

⁽⁶⁹⁾ Ibid., p.1137.

⁽⁷⁰⁾ Ibid., p.1136.

⁽⁷¹⁾ Ibid., p.1133-139.

alienação, de tal modo que toda a forma de objectividade é uma forma de alienação a qual pode ir desde o «carácter alienado indiferente até à alienação hostil real» (72). Mas esta mesma exteriorização tem igualmente uma significação positiva, porque sendo a objectividade negação da consciência operada pela própria consciência, ela sabe que é, ela-mesma, esta exteriorização, e sabe também que com a sobre-sunção da objectividade se dá igualmente a sobre-sunção da alienação. O objecto é então, tal como a alienação, «alguma coisa que não tem objectividade fora do saber» (73).

4. A consciência «é pois no seu ser-outro enquanto tal junto de si-mesma.

Neste raciocínio, encontramos reunidas todas as «ilusões da especulação» (74).

As ilusões que Marx refere são os momentos que caracterizam o movimento da consciência, e é também este movimento como totalidade integradora dos seus momentos. Temos assim três ilusões:

- a) o real como momento do pensamento,
- b) o real como confirmação do pensamento,
- c) o pensamento como sujeito absoluto do processo dialéctico.

a) A consciência presume que é imediatamente a realidade: «a consciência (...) pretende ser imediatamente o outro de si-mesma, pretende ser o mundo sensível, a realidade, a vida» (75). Uma ilusão é portanto a de o real ser considerado como simples momento do pensamento, donde resulta que «a consciência enquanto só consciência não se escandaliza com a objectividade alienada, mas com a *objectividade enquanto tal*» (76). Simultaneamente, como o outro da consciência é a própria consciência, o real é relação

(72) Ibid., p. 139.

(73) Ibid., p. 139.

(74) Ibid., p. 140.

(75) Ibid., p. 140.

(76) Ibid., p. 140.

imediatamente da consciência consigo mesma enquanto exteriorização da consciência no interior de si-mesma.

b) A consciência «é pois no seu ser-outro enquanto tal junto de si-mesma» implica também uma segunda ilusão: a consciência encontra-se junto de si-mesma na exterioridade que a nega ou o real é confirmação do pensamento. A consciência, julgando ser imediatamente o real, identifica consciência de si e consciência de si exteriorizada, daí que o real seja confirmação do pensamento.

Por outras palavras, como na sobre-sunção da consciência de si exteriorizada (por exemplo na sobre-sunção da religião, do direito, da política) a primeira ilusão não foi negada, a segunda ilusão é a confirmação da primeira. O mesmo é dizer que «a negação da negação não é a confirmação da essência verdadeira, precisamente pela negação da essência aparente, mas a confirmação da essência aparente» (77). Por isso é que Marx explicita a sua afirmação de que «a razão se encontra junto de si na desrazão enquanto desrazão» (78) dizendo que tanto a primeira ilusão (a afirmação de si) como a segunda (a confirmação de si) são a contradição do pensamento consigo mesmo quer quanto ao saber, quer quanto à essência do objecto. Quanto ao saber, porque a exteriorização da consciência de si é negação da consciência de si; quanto à essência do objecto, porque este é consciência de si exteriorizada e não consciência de si.

c) Esta ilusão é a do pensamento como sujeito absoluto do processo dialéctico. No processo dialéctico a negação da negação é momento coextensivo — não justaposto — aos outros momentos deste processo, articulando-os no jogo simultâneo e recíproco da negação e da conservação.

No pensar abstracto de Hegel, o homem e a natureza tornam-se predicados do pensamento, isto é, a negação da negação não é o reconhecimento do homem e da natureza como distintos e irreduzíveis ao pensamento, mas é antes a negação do homem e da natureza reais, a negação da sua essência verdadeira e, simultaneamente, a sua conservação como essência aparente, porque tanto o homem como a natureza são, neste processo, consciência de si exteriorizada, predicados do pensamento, essência alienada a si na sua negação.

(77) Ibid., p. 141.

(78) Ibid., p. 141.

Onde está então o carácter de sujeito absoluto do pensamento e como se especifica esta ilusão em relação às outras duas? É que aqui o pensamento já não é olhado apenas como um momento de si-mesmo na sua oposição aos seus outros momentos. O que aqui é considerado é o pensamento como movimento do todo, o processo dialéctico como englobante para além do qual não há exterioridade possível, «a subjectividade que excede o objecto» (79); e por isso é que este pensamento é o «sujeito absoluto enquanto processo (o sujeito exterioriza-se, volta a si-mesmo do fundo desta exteriorização, mas retoma-a ao mesmo tempo nele-mesmo)» (80).

II — HORIZONTE TEÓRICO DA CRÍTICA DE MARX A HEGEL

É este o rosto de Hegel no Marx dos *Manuscritos de 1844*. Antes porém de nos perguntarmos se corresponde mesmo ao pensamento Hegel tal como ele se nos oferece na *Fenomenologia do Espírito*, na *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, temos de nos interrogar sobre as coordenadas que delimitam o horizonte teórico com base no qual Marx desenvolve a sua análise crítica da filosofia de Hegel. E tais coordenadas, presentes nos *Manuscritos de 1844*, são:

- a) o pensamento de Feuerbach,
- b) o comunismo.

a) A filosofia como antropologia e o materialismo naturalista de Feuerbach constituem, aos olhos de Marx, o contributo decisivo graças ao qual a filosofia hegeliana foi derrubada. Um dos aspectos sobre que incidia a crítica feuerbachiana de Hegel era o de a filosofia não ser senão «a religião posta sob a forma de ideias e desenvolvida pelo pensamento» (81), portanto uma versão secularizada da religião, tornando-se assim uma forma de alienação do

(79) Ibid., p. 145.

(80) Ibid., p. 145.

(81) Ibid., p. 126.

humano. Feuerbach, na Introdução à sua obra *A essência do cristianismo*, ao denunciar e explicar a alienação religiosa que, segundo ele, consiste em o homem projectar a sua essência em Deus, afirma mesmo que «a essência do homem é não somente o fundamento, mas também o objecto da religião» (82). A religião tem a sua origem na infinitude do homem e, ao mesmo tempo, espelha esta infinitude da essência humana. Deus é criação do homem mas, na religião, esta relação inverte-se: o homem torna-se objecto ao transformar Deus em sujeito. «O homem — e reside aí o mistério da religião — objectiva a sua essência, depois constitui-se ele-mesmo em objecto desse ser objectivado, transformado num sujeito e numa pessoa; ele pensa-se, ele é o seu próprio objecto, mas como objecto de um objecto, de um ser diferente dele» (83).

A religião é então um modo de existência da alienação do homem, na medida em que o homem perde a sua igualdade consigo perdendo a qualidade de sujeito; na medida em que «o homem afirma em Deus o que nega em si-mesmo» (84). Com efeito, «para enriquecer Deus, o homem deve fazer-se pobre; para que Deus seja tudo, o homem deve ser nada (...). Uma vez que ele tem a sua *própria* essência em Deus, como poderia o homem tê-la nele e para ele?» (85). Esta perda da igualdade consigo é tanto mais alienante quanto, ao negar-se com aquilo que de si coloca em Deus, o homem o faz sem suspeitar que se trata de si-mesmo; e isto acontece, porque no objecto religioso, a consciência do objecto e a consciência de si coincidem, razão pela qual Feuerbach pode muito bem dizer: «Como duvidar então de Deus que é o meu próprio ser? Duvidar do meu Deus é duvidar de mim-mesmo» (86). A religião é, na sua essência, consciência de si do homem, mas cabe à filosofia a tarefa de realizar a análise crítica da alienação religiosa mostrando que a essência da religião e a essência do homem são uma e a mesma coisa, demonstrando que «a oposição do divino e do humano é uma oposição ilusória, (...) que ela não

(82) Ludwig Feuerbach, «L'Essence du Christianisme — Introduction», in *Manifestes Philosophiques*. Paris, PUF, 1973, p. 58.

(83) *Ibid.*, p. 92.

(84) *Ibid.*, p. 98.

(85) *Ibid.*, p. 97.

(86) *Ibid.*, p. 90.

é outra coisa senão a oposição entre a essência humana e o indivíduo humano» (87).

A filosofia hegeliana é a ratificação da alienação religiosa e o seu aprofundamento no próprio terreno da filosofia. Tal como na religião, há na filosofia especulativa a inversão da relação sujeito-objecto: na religião o homem torna-se objecto de Deus, na filosofia especulativa torna-se objecto do pensamento.

De igual modo, a identidade entre consciência e consciência de si que encontramos na religião também está presente na filosofia de Hegel. A própria teologia é o ponto de partida da filosofia de Hegel que a negação da negação confirma. Esta identidade entre filosofia e teologia leva Feuerbach a afirmar que «*se não se abandonar a filosofia de Hegel, não se abandona a teologia*» (88). Portanto, segundo Feuerbach, com Hegel ficamos enredados nas teias de uma alienação religiosa e filosófica que assume a forma de uma dialéctica solipsista na qual a objectivação, é um processo interior ao pensamento. A esta dialéctica solipsista, Feuerbach contrapõe que «a verdadeira dialéctica não é um monólogo interior do pensador solitário, ela é um diálogo entre eu e tu» (89). E é também neste sentido que Marx considera que Feuerbach teve o mérito de «ter fundado o verdadeiro materialismo e a ciência real fazendo igualmente da relação social "do homem ao homem" o princípio de base da teoria» (90).

Feuerbach considera ainda que «falta à filosofia de Hegel a unidade imediata, a certeza imediata, a verdade imediata» (91) e, segundo Marx, estabelece as bases do verdadeiro materialismo «opondo à negação da negação que pretende ser o positivo absoluto, o positivo fundado positivamente sobre si-mesmo e repousando sobre si-mesmo» (92).

(87) Ibid., p. 72-73.

(88) Feuerbach, «Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie», in *Manifestes Philosophiques*, p. 120.

(89) Feuerbach, «Principes de la philosophie de l'avenir», in *Manifestes Philosophiques*, p. 199.

(90) Marx, op. cit., p. 126-127.

(91) Feuerbach, «Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie», in *Manifestes Philosophiques*, p. 109.

(92) Marx, op. cit., p. 127.

Que positivo é esse que «fundado positivamente sobre si-mesmo» constitui o ponto de partida da filosofia de Feuerbach? É o ser. Não o ser reduzido ao pensamento e por ele absorvido, mas o ser natural, porque «a essência do ser enquanto ser é a essência da natureza»⁽⁹³⁾. Marcando a sua diferença crítica face ao filosofar hegeliano, Feuerbach afirma que «o começo da filosofia não é Deus nem o absoluto nem o ser como *predicado* do absoluto ou da ideia — o começo da filosofia é o finito, o determinado, o *real*»⁽⁹⁴⁾. O materialismo naturalista de Feuerbach apresenta-se assim como afirmação radical da racionalidade que o idealismo hegeliano pretendeu representar mas desnaturou ao reduzi-la a operações de abstracção tais como «pôr a essência da natureza *fora da natureza*, a essência do homem *fora do homem*, a essência do pensamento *fora do acto de pensar*»⁽⁹⁵⁾. É que para Feuerbach «não se pode abandonar a matéria *sem abandonar a razão*; não se pode *admitir a matéria sem admitir a razão*»⁽⁹⁶⁾.

Perguntou-se o que é esse «positivo fundado positivamente sobre si-mesmo». Pergunta-se agora de que maneira Feuerbach funda o ponto de partida do positivo ou, o que é o mesmo, por que razão a negação da negação é, na sua óptica, um falso positivo. Marx aborda expressamente este aspecto pondo em destaque o modo como Feuerbach explica a dialéctica de Hegel⁽⁹⁷⁾: um processo de mediação instaurador da contradição da filosofia consigo mesma e igualmente um processo em que a negatividade a ele inerente lhe denuncia o carácter supérfluo.

Mencionando os três momentos do processo dialéctico (afirmação, negação, negação da negação) Feuerbach, segundo Marx, considera que o universal abstracto (Deus, o Ser) constitui o ponto de partida do processo, que o segundo momento é o finito e concreto, e, finalmente, considera o terceiro momento como a reposição do primeiro ao negar a negação que o segundo momento tinha operado.

(93) Feuerbach, «Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie», in *Manifestes Philosophiques*, p. 121.

(94) *Ibid.*, p. 1111.

(95) *Ibid.*, p. 108.

(96) Feuerbach, «Principes de la philosophie de l'avenir», in *Manifestes Philosophiques*, p. 150-151.

(97) Cf. Marx, *op. cit.*, p. 127-128.

Nos *Manuscritos de 1844*, logo a seguir a esta apresentação condensada da perspectiva feuerbachiana de Hegel, Marx escreve: «Para Feuerbach a negação da negação não é *senão* a contradição da filosofia com ela-mesma, a filosofia que afirma a teologia (...) depois de a ter negado»⁽⁹⁸⁾, pondo portanto em evidência que a negação da negação é a negação da filosofia pela filosofia. Porém, esta contradição auto-dissolve-se já que os momentos da mediação dialéctica sendo apenas momentos do pensamento e não constituintes da processualidade do real, são desnecessários. Dado que «é uma contradição querer reconhecer a luz da realidade na noite da abstracção»⁽⁹⁹⁾, assim como é dispensável uma mediação exterior ao real, Feuerbach opta então pelo que, na sua óptica, é o positivo verdadeiro: a imediatidade que se dá imediatamente aos sentidos.

b) «O comunismo sobre-sunção *positiva da propriedade privada* (...) e por conseguinte apropriação real da essência *humana* pelo homem e para o homem»⁽¹⁰⁰⁾ constitui para Marx um referente teórico-prático que fundamenta a validade da sua crítica da filosofia de Hegel. A propriedade privada deve ser sobre-sumida, porque «é a expressão material sensível da vida humana alienada»⁽¹⁰¹⁾, porque nela encontramos reunidas todas as determinações da alienação. Não se trata de uma alienação filosófica tal como aparece em destaque na crítica de Marx à filosofia de Hegel; também não se trata de uma alienação religiosa tal como Feuerbach a expôs na *Essência do Cristianismo*. Trata-se da alienação económica. Marx, testemunha duma ordem social cujo objectivo último é o lucro, confrontado com as condições de vida desumanas das classes trabalhadoras, questiona essa realidade social sua contemporânea na qual o trabalhador é reduzido à condição de mercadoria. Para traduzir a negação do homem por si-mesmo, utiliza o conceito de alienação com o qual delimita uma situação específica de objectivação: aquela em que o ser humano,

⁽⁹⁸⁾ Ibid., p. 127.

⁽⁹⁹⁾ Feuerbach, «Principes de la philosophie de l'avenir», in *Manifestes Philosophiques*, p. 175.

⁽¹⁰⁰⁾ Karl Max, op. cit., p. 87.

⁽¹⁰¹⁾ Ibid., p. 88.

pelo seu trabalho, se torna escravo dos objectos que produz, se produz a si-mesmo «como um ser desumanizado tanto intelectual-mente como fisicamente» (102), e produz um mundo social que lhe nega a condição de sujeito. Tal mundo social, nas suas múltiplas dimensões, subtrai-se ao controle do homem que, mercadoria como outra qualquer, se submete às leis reificadoras desse universo por ele criado.

São estas determinações da alienação (1 - alienação dos produtos da actividade humana [1.º Manuscrito] ou capital [2.º e 3.º Manuscrito]; 2 - alienação de si [1.º Manuscrito] ou trabalho [2.º e 3.º Manuscrito]; 3 - alienação da vida genética [1.º Manuscrito] ou relação recíproca capital e trabalho [2.º e 3.º Manuscrito]) que encontramos reunidas na propriedade privada na exacta medida em que ela é o resultado do trabalho alienado. Se a propriedade privada é a negação do homem, o comunismo é a sua afirmação, porque é a negação da negação.

Porém, demarcando-se daquilo que considera ser o carácter abstracto da dialéctica hegeliana, Marx escreve: «Para sobre-sumir a *ideia* de propriedade privada, o comunismo *pensado* basta inteiramente. Para sobre-sumir a propriedade privada real, é preciso uma acção comunista *real*» (103). Mas se é uma acção real que sobre-some a propriedade privada não é também uma acção real que a produz? Então como e porquê a passagem da propriedade privada ao comunismo se a "relação interna", a "relação activa" constitutiva da propriedade privada, se a "forma enérgica que impele à solução" da contradição trabalho e capital (104) é justamente o trabalho alienado?

Se o trabalho alienado é a experiência repetida da reprodução do homem como objecto e da reprodução de uma ordem social que o produz como objecto, sendo deste modo a experiência de uma circularidade alienante e alienada, também é, enquanto trabalho, a renovada experiência da irrupção irrepreensível do negativo dialéctico que a abre ao diferente e assim manifesta a sua positividade. Por outras palavras, o homem, enquanto sujeito da negação de si mesmo, não é menos o sujeito da negação da negação,

(102) Ibid., p. 72.

(103) Ibid., p. 107.

(104) Ibid., p. 84.

porque o conteúdo do ser é o devir e também, portanto, o conteúdo do seu próprio ser homem. Por isto é que nos *Manuscritos de 1844* Marx nunca afirma a identidade entre objectivação e alienação mesmo quando a objectivação é alienada. Perspectivado dialecticamente, o trabalho é a mediação graças à qual o homem pode passar da servidão à liberdade; e aquilo que caracteriza o trabalho como "acção comunista" é o facto de ser «a reivindicação da vida real do homem como sua propriedade» (105). O devir humano do homem passa pela "acção comunista" que é «o momento real da emancipação e da recuperação de si do homem» (106) e cuja expressão política é a emancipação dos trabalhadores.

Esta emancipação, para ser efectiva, tem de ser universal, e, por isso, Marx, ao referir-se à relação do trabalho alienado à propriedade privada, afirma: «... a emancipação da sociedade da propriedade privada, etc., da servidão, exprime-se sob a forma política da emancipação dos trabalhadores, não como se se tratasse somente da sua emancipação, mas porque esta implica a emancipação universal do homem; ora esta está nela incluída porque toda a servidão do homem está implicada na relação do trabalhador à produção e todas as relações de servidão não são senão variantes e conseqüências desta relação» (107). Na emancipação dos trabalhadores está incluída a emancipação de todos os homens e do homem todo. De todos os homens, porque o objecto do trabalho é a objectivação da vida genérica (108); do homem todo, porque todas as formas de alienação têm origem na relação do trabalhador à produção (109).

Nos *Manuscritos de 1844*, Marx apresenta o comunismo como emancipação total (110), e tanto a crítica da filosofia de Hegel como a crítica da economia política são já, paradoxalmente, etapas e frutos dessa emancipação. A filosofia de Hegel e a economia política são, segundo Marx, expressão duma razão não emancipada, expressão da mesma racionalidade redutora, porque tratam o homem como entidade abstracta. Ao mundo alienado de que o filósofo

(105) Ibid., p. 143.

(106) Ibid., p. 99.

(107) Ibid., p. 68.

(108) Ibid., p. 64.

(109) Ibid., p. 88.

(110) Ibid., p. 92..

é a medida, identificando objectivação e alienação, correspondem as leis que a economia política enuncia e que são as leis do trabalho alienado ⁽¹¹¹⁾. Sistema hegeliano e economia política coincidem assim na negação do homem ⁽¹¹²⁾, enraizadas que estão na mesma falsa consciência para a qual «a lógica é o dinheiro do espírito» ⁽¹¹³⁾ e o dinheiro é a lógica da economia.

Mas o comunismo é também, nos *Manuscritos*, o momento onde se evidencia aquilo que singulariza o pensamento de Marx em relação a Feuerbach. Se é certo que Marx considera, com Feuerbach, que o sistema de Hegel é a consagração de um pensamento abstracto, separado do real, é igualmente certo que no modo como ambos se opõem a este sistema é que se recortam as diferenças que os distinguem.

Marx está de acordo com Feuerbach quando este afirma que o ponto de partida da filosofia hegeliana é a teologia e que a negação da negação é o restabelecimento da teologia. Mas Feuerbach rejeita a negação da negação e opõe «directamente e sem mediação a afirmação positiva fundada sobre si-mesma da certeza sensível» ⁽¹¹⁴⁾, enquanto Marx entende que a negação da negação é o próprio movimento da história, muito embora Hegel lhe tenha dado uma expressão abstracta. Para Feuerbach o ponto de partida do positivo é o imediato, porque «uma coisa não é verdadeira senão se deixar de ser um mediado para se tornar um imediato» ⁽¹¹⁵⁾. Para Marx o imediato é sempre um mediado, cada presente é denso duma história cujo sentido se constrói pela mediação do trabalho humano. O homem marxiano é produto necessário da negação que em Hegel «é confirmação da essência

⁽¹¹¹⁾ Cf. Marx, op. cit., p. 67-130.

⁽¹¹²⁾ De ambas, e considerando este aspecto, diz Marx: — «Hegel coloca-se do ponto de vista da economia política moderna. Ele apreende o trabalho como a essência, como a essência verificada do homem; ele vê somente o lado positivo do trabalho e não o seu lado negativo. (...) O único trabalho que conhece e reconhece Hegel é o trabalho *abstracto do espírito*» (op. cit., p. 132, 133); e — «A economia política considera o trabalho abstractamente como uma coisa: o trabalho é uma mercadoria». (Ibid., p. 18).

⁽¹¹³⁾ Ibid., p. 130.

⁽¹¹⁴⁾ Ibid., p. 128.

⁽¹¹⁵⁾ Feuerbach, «Principes de la philosophie de l'avenir», in *Manifestes Philosophiques*, p. 1182.

aparente» (116), mas que em Marx designa o carácter indomável do sentido da história e é afirmação real do homem.

A noção de praxis tem aqui um papel determinante já que marca a diferença entre uma crítica não dialéctica da mediação hegeliana a de Feuerbach, e a interpretação dialéctica da mediação efectuada por Marx. É porque o pensamento de Marx se situa no horizonte da praxis que a sua compreensão da mediação é distinta da de Feuerbach, muito embora algumas passagens dos *Manuscritos* pareçam não o indicar. Com efeito, no Terceiro Manuscrito, no capítulo "Propriedade privada e comunismo", Marx escreve: «O comunismo põe o positivo como negação da negação» (117). Este positivo não é um positivo dado como em Feuerbach, mas é resultado da práxis, da acção comunista que, enquanto sobre-sunção da propriedade privada, é negação da negação. Mas, no mesmo manuscrito, no capítulo "Significação das necessidades humanas no regime da propriedade privada e sob o socialismo", Marx afirma também que o comunismo «ainda não põe portanto o positivo de *maneira verdadeira*, partindo dele-mesmo, mas partindo pelo contrário da propriedade privada» (118).

Nesta passagem parece ecoar aquilo que Marx diz ao apresentar a compreensão feuerbachiana da concepção dialéctica de Hegel: «A afirmação positiva ou a afirmação e a confirmação de si, que está implicada na negação da negação, é concebida como ainda não estando segura dela mesma, portanto afectada pelo seu contrário» (119); como também parece manifestar-se a influência do que Feuerbach escreveu nos *Princípios da filosofia do futuro*: «A verdade que se *mediatiza* é a verdade ainda *manchada pelo seu contrário*. Começa-se pelo contrário; mas em seguida suprime-se. Mas se é preciso suprimi-lo e negá-lo, porquê começar por ele, em vez de começar imediatamente pela sua negação? (...) Quem pode pois transformar a mediação em necessidade, em lei da verdade? Só aquele que está preso no elemento a negar, que continua a combater e a lutar contra ele-mesmo e ainda não está perfeitamente conciliado consigo» (120).

(116) Marx, op. cit., p. 141.

(117) Ibid., p. 99.

(118) Ibid., p. 107.

(119) Ibid., p. 127.

(120) Feuerbach, «Princípios de la philosophie de l'aveir», in *Manifestes Philosophiques*, p. 182-183.

Será que podemos dizer que há em Marx uma interpretação dialéctica da negação da negação mesmo quando afirma que "o comunismo ainda não põe o positivo de maneira verdadeira"? Ou será que Marx adoptou quanto a este aspecto o ponto de vista de Feuerbach? Responder a estas perguntas é estabelecer se "o positivo fundado positivamente sobre si-mesmo" é o mesmo em Feuerbach e Marx, tendo em conta o que já atrás foi dito sobre o ponto de partida do positivo ⁽¹²¹⁾, mas encarando agora a questão sob um outro ângulo. Como se configura então aos olhos de Marx esse positivo posto de maneira verdadeira?

Relendo os *Manuscritos*, damo-nos conta de que Marx ao considerar a sobre-sunção hegeliana escreve: «o ateísmo é o humanismo reconduzido a si-mesmo pelo meio termo da sobre-sunção da religião, o comunismo é o humanismo reconduzido a si-mesmo pelo da sobre-sunção da propriedade privada. Não é senão pela sobre-sunção deste meio termo — que contudo é uma condição prévia necessária — que nasce o humanismo que parte positivamente de si-mesmo, o humanismo *positivo*» ⁽¹²²⁾. O positivo posto de maneira verdadeira é "o humanismo que parte positivamente de si-mesmo", o humanismo positivo é o socialismo.

Que é que nos autoriza afirmar que nos *Manuscritos de 1844* o positivo fundado sobre si-mesmo é o socialismo? No capítulo "Propriedade privada e comunismo" encontramos um texto sobre o socialismo que apresenta uma analogia de raciocínio com a passagem que acabamos de citar acerca da sobre-sunção. Neste último, Marx estabelece uma relação entre o humanismo teórico, o humanismo prático e o humanismo positivo. No texto em que fala do socialismo relaciona ateísmo, comunismo e socialismo conforme podemos verificar na citação que segue: «o ateísmo é uma *negação de Deus* e por esta negação põe a *existência do homem*; mas o socialismo enquanto socialismo já não tem necessidade deste meio termo. Ele parte da consciência *teoricamente e praticamente sensível* do homem e da natureza como da *essência*. Ele é a *consciência de si positiva do homem*, que já não é pelo meio termo da sobre-sunção da religião, como a *vida real* é a realidade positiva do homem que já não é pelo meio termo da sobre-sunção da pro-

⁽¹²¹⁾ Cf. p. 26.

⁽¹²²⁾ Marx, op. cit., p. 143.

priedade privada, o *comunismo*» (123). Verifica-se uma correspondência entre humanismo teórico e ateísmo, humanismo prático e comunismo, humanismo positivo e socialismo, que nos permite pôr em destaque o elemento comum a todos eles e a dialecticidade que os liga. O homem como absoluto é o fundamento do ateísmo, do comunismo e do socialismo.

Ateísmo e comunismo são o devir real da essência do homem enquanto essência real (124). Ora esta essência real de que o ateísmo e o comunismo são o devir é o socialismo. O ateísmo e o comunismo são devir real do homem, porque são a recuperação da sua autonomia face a Deus e face a si-mesmo. De facto, Marx considera que a razão de ser do homem reside no próprio homem, aquilo por que o homem é homem não está fora dele uma vez que o homem é o fundamento necessário e suficiente de si-mesmo (125), sendo o socialismo a expressão da asseidade do homem. Contudo, Marx tem diante de si dois factos históricos que manifestam a contradição entre a essência e a existência do homem: a alienação religiosa e a alienação económica. O socialismo — o homem como princípio e fim de si-mesmo — é, paradoxalmente, o conteúdo do ateísmo e do comunismo, mas também é o seu resultado. Enquanto conteúdo é o reconhecimento da intemporalidade da essência humana, raiz da negação de todas as negações históricas do homem, razão por que a negação da negação é a necessária afirmação da indestrutibilidade da essência humana. E é como conteúdo e raiz da negação da negação que o socialismo é o positivo que não tem necessidade do meio termo da sobre-sunção da religião e da propriedade privada (126).

Mas o socialismo é também o positivo gerado na história, «produção do homem pelo trabalho humano» (127) que tem no ateísmo e no comunismo «uma condição prévia necessária» (128) ao seu nascimento. E neste sentido, o socialismo é igualmente o positivo, «o humanismo positivo» (129), apesar de resultar da negação da negação que o ateísmo e o comunismo operam.

(123) Ibid., p. 99.

(124) Marx, op. cit., p. 143-144.

(125) Ibid., p. 97-98-99.

(126) Ibid., p. 99.

(127) Ibid., p. 99.

(128) Ibid., p. 143.

(129) Ibid., p. 143.

Quando Marx distingue socialismo e comunismo não os opõe, nem os considera realidades justapostas. O socialismo designa o sentido da história, e o comunismo é tão só uma forma histórica que esse sentido assume: «O comunismo é, a forma necessária (...) do futuro próximo, mas o comunismo não é enquanto tal o fim do desenvolvimento humano» (130).

Podemos concluir não só que o positivo de Marx e o de Feuerbach são completamente distintos, como também que o comunismo e o socialismo são duas faces do mesmo positivo. O positivo de Feuerbach parte da rejeição do pensar dialéctico, porque ele só vê a negatividade como acção de um pensamento abstracto. Por isto é que Marx escreve em nota: «Feuerbach concebe ainda a negação da negação (...) como o Pensamento que se ultrapassa a si-mesmo no pensamento» (131). O positivo de Marx é a negatividade como praxis e o socialismo como a sua essência, numa relação de necessária pressuposição mútua. Praxis e socialismo são, um pelo outro e um para o outro, mediatizante e mediatizado. Daí que o socialismo seja princípio e fim da praxis verdadeira, tal como a praxis verdadeira é princípio e fim do socialismo.

Mesmo a importância que Marx confere à perspectiva de Feuerbach segundo a qual na alienação se dá uma inversão da relação sujeito-objecto (132) não reduz as diferenças entre estes dois autores quanto ao modo como eles explicam o fenómeno da alienação. Também aqui se revela determinante o papel da praxis e da mediação dialéctica que lhe é inerente.

Segundo Marx, «o meio graças ao qual se produz a alienação é um meio prático» (133), a alienação económica está na origem de todas as outras formas de alienação (134), e a desalienação é fruto da sobre-sunção operada pela praxis. Quanto a Feuerbach, a religião é a única alienação que ele refere, é produzida pela consciência religiosa, e desalienação é resultado exclusivo da refle-

(130) Ibid., p. 99.

(131) Ibid., p. 128.

(132) «O trabalhador produz o capital, o capital produ-lo» (Marx, op. cit., p. 71). Aqui temos, transposta para esta afirmação, a ideia feuerbachiana da inversão da relação sujeito-objecto. Ver igualmente páginas 57 e 58.

(133) Ibid., p. 66.

(134) Cf. Ibid., p. 68-88.

xão crítica efectuada por uma consciência filosófica de cariz humanista e naturalista.

É certo que Marx defende também um humanismo naturalista, mas a perspectiva dialéctica que adopta enraiza o seu filosofar no terreno da história, e é desse lugar que ele afirma que «a solução dos enigmas teóricos é uma tarefa da praxis»⁽¹³⁵⁾. Não uma qualquer praxis. A alienação, não é também ela fruto da praxis? Por isso é que só «a praxis verdadeira é a condição de uma teoria real e positiva»⁽¹³⁶⁾. Quanto ao critério da verdade desta praxis, já o sabemos: a emancipação universal do homem, a restituição de cada um a si-mesmo, e a confirmação do homem na inteireza de todas as suas dimensões.

III — DISTANCIA DE HEGEL A HEGEL NO TEXTO DE MARX

A leitura marxiana de Hegel exige a decifração de dois discursos — o de Marx e o de Hegel — e, com ela, o confronto entre o que Marx diz de Hegel com o próprio texto hegeliano. Já apresentámos a análise crítica da filosofia de Hegel e já explicitámos o horizonte que configura tal análise. Resta-nos percorrer a distância de Hegel a Hegel no texto de Marx.

No filosofar de Marx (nos *Manuscritos de 1844*) e de Hegel está presente o mesmo pressuposto: a coextensividade entre real e pensamento, a correlação entre exterioridade e interioridade. Mas Marx entende que em Hegel real e pensamento embora pareçam coextensivos não são, porque, no sistema hegeliano a alteridade é dissolvida pela abstracção, — processo que, reduzindo o real ao pensamento, reduz o diferente ao mesmo. É a partir daqui que se estabelece a linha de clivagem que separa Marx de Hegel, como já vimos. Mas também é a partir daqui que Marx estabelece igualmente uma enorme distância entre Hegel e Hegel. E porquê?

É que na filosofia de Hegel, e ao contrário do que Marx diz, é afirmado o carácter irreduzível da alteridade através do reco-

⁽¹³⁵⁾ Ibid., p. 106.

⁽¹³⁶⁾ Ibid., p. 106. Ver ainda p. 94.

nhecimento do estatuto ontológico da negação no movimento de reflexão da essência, ou, como escrevem Labarrière e Gwendoline Jarczyk: «nada de mais contrário ao pensamento de Hegel do que um «monismo» que seria fruto de uma redução da alteridade» (137). De facto, a reflexão, sendo o núcleo do pensamento hegeliano de cuja densidade especulativa o sistema é a ampliação (138), é a expressão da própria estrutura reflexiva do real. Na *Ciência da Lógica*, o processo da essência é «o movimento do próprio ser» (139), esta processualidade é a reflexão, e o ser da essência como reflexão é a negação. Como «a essência é o ser passado, mas intemporalmente passado» (140), como «a essência é o ser sobressumido» (141), a imediatidade da essência é o próprio ser enquanto negação, enquanto movimento intemporal pelo qual a essência rasga e percorre a distância de si a si que, sendo «movimento de nada a nada» (142), é verificação da negatividade absoluta do ser e da fecundidade desta mesma negatividade. A reflexão é assim o lugar inextenso da totalidade sobressumida do ser na intemporalidade da sua presença. Reflexão que Hegel expõe nos seus momentos não justapostos e que são: a reflexão ponente, a reflexão exterior e a reflexão determinante.

Vamos percorrer com Hegel o movimento da reflexão tal como ele no-lo apresenta no primeiro capítulo da primeira secção da *Doutrina da Essência*, e verificar deste modo o lugar imprescindível da alteridade no seu sistema filosófico.

(137) Hegel, *Science de la Logique, Doctrine du Concept*, traduction, présentation et notes par P. J. Labarrière et G. Jarczyk. Paris, Aubier-Montaigne, 1981, p. 13.

(138) Na apresentação da *Doutrina do Conceito* de Hegel, Labarrière e Gwendoline Jarczyk referem-se a este aspecto dizendo que: «o esquema da reflexão — com o seu prolongamento no movimento das essencialidades — atinge os confins da Lógica, e, mais longe, o extremo do Sistema». Cf. op. cit., p. 15.

(139) Hegel, *Science de la Logique, Doctrine de l'Essence*, traduction, présentation et notes par P. J. Labarrière et G. Jarczyk. Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p. 2.

(140) *Ibid.*, p. 2.

(141) *Ibid.*, p. 7.

(142) *Ibid.*, p. 18.

1. Reflexão ponente.

O ser da aparência «é a sua igualdade própria consigo» ⁽¹⁴³⁾, relação do negativo a si-mesmo. Esta relação, esta «reflexão absoluta da essência» ⁽¹⁴⁴⁾ é, ao mesmo tempo, nesta relação e por ela, negatividade e negatividade sobressumida. Ela é «ela-mesma e não ela-mesma ... numa Unidade» ⁽¹⁴⁵⁾. "Numa Unidade" — eis a identidade do mesmo e do outro ou a identidade do negativo no negativo. E como esta Unidade não é estática mas é movimento — movimento negativo do negativo em relação a si-mesmo, então a negatividade própria da essência é: a) ela-mesma, igualdade simples consigo, isto é, o negativo é igualdade com o negativo sob a razão da sua alteridade em relação a si; b) e não ela-mesma, porque é o negativo negando-se, «relacionando-se a si», sendo o negativo o outro de si-mesmo sob a razão da identidade. Também podemos dizer que esta unidade é a essência ou «esta negatividade relacionando-se a si» ⁽¹⁴⁶⁾ sendo ela-mesma e não ela-mesma, prestando atenção ao facto de que «a reflexão absoluta da essência» é «o movimento de nada a nada e por isso de volta a si-mesmo» ⁽¹⁴⁷⁾. Com efeito, a profundidade da essência diz-se como um movimento em que a distância de si a si é a distância não vazia de nada como totalidade a nada como momento desta totalidade negativa, «e por isso de volta a si-mesmo», isto é, este movimento do negativo, que é o movimento da totalidade negativa mediatizado pelo negativo como momento, e do negativo como momento mediatizado pelo negativo como totalidade, é também o regresso da totalidade a si-mesma determinando-se. Ou, no movimento de nada, o negativo põe-se, mas este movimento de nada a nada é ao mesmo tempo o movimento de regresso a si-mesmo, porque o negativo não pode pôr-se sem se pressupor. E aqui, neste "lugar", já vemos brotar de forma irrepressível a alteridade. Com efeito, o negativo pondo-se, põe-se como o outro de si-mesmo, porque: 1) o negativo pondo-se como igualdade a si pressupõe-se como desigualdade

⁽¹⁴³⁾ Ibid., p. 19.

⁽¹⁴⁴⁾ Ibid., p. 19.

⁽¹⁴⁵⁾ Ibid., p. 19.

⁽¹⁴⁶⁾ Ibid., p. 19.

⁽¹⁴⁷⁾ Ibid., p. 18.

a si, e 2) o negativo pondo-se como desigualdade a si pressupõe-se como igualdade a si. Esta simultânea e recíproca posição e pressuposição do negativo em relação a si-mesmo revela também o carácter auto-determinante da essência.

A reflexão «é acto-de-pôr, na medida em que ela é a imediatidade como um acto-de-regressar»⁽¹⁴⁸⁾. A reflexão põe-se a si-mesma. Neste movimento de si a si que é «um «acto-de-regressar», a reflexão é ao mesmo tempo mediatizante e mediatizada, ou ela pressupõe-se no acto de pôr. «Mas além disso esta imediatidade é a negação sobressumida e o regresso a si sobressumido»⁽¹⁴⁹⁾. Dizer da essência como imediatidade que ela é a negação sobressumida é dizer que a essência no seu movimento negativo se pressupõe ela-mesma como negação sobressumida, isto é, a imediatidade da essência é o posto ou o negativo como mediatizado pelo acto de pressupor do negativo como mediatizante. «Ela é imediatidade [entendida] como (...) acto-de-coincidir do negativo consigo mesmo, assim ela é igualmente negação do negativo como negativo. Assim ela é *acto-de-pressupor*»⁽¹⁵⁰⁾. É no mesmo acto que o movimento da essência é pôr e pressupor, porque é no mesmo acto que ela é «acto-de-coincidir do negativo consigo mesmo»⁽¹⁵¹⁾ e «negação do negativo como negativo»⁽¹⁵²⁾. Mas, justamente, este acto único em que a essência se põe pressupondo-se e em que ela se pressupõe pondo-se, é também o acto pelo qual ela se determina.

«No pressupor a reflexão determina o regresso a si como o negativo de si-mesmo, como aquilo de que o sobressumir é a essência»⁽¹⁵³⁾. A reflexão absoluta da essência é o movimento pelo qual ela se determina, e este determinar é o pôr, mas o pôr como regresso a si, o pôr enriquecido pelo conteúdo do movimento da reflexão que faz dele um posto sobressumido. Ora, a reflexão «enquanto ela é o sobressumir do pôr no seu pôr, ela é pressupor»⁽¹⁵⁴⁾. Hegel penetrando, na reflexão absoluta da essência,

⁽¹⁴⁸⁾ Ibid., p. 21.

⁽¹⁴⁹⁾ Ibid., p. 21.

⁽¹⁵⁰⁾ Ibid., p. 21.

⁽¹⁵¹⁾ Ibid., p. 21.

⁽¹⁵²⁾ Ibid., p. 21.

⁽¹⁵³⁾ Ibid., p. 21.

⁽¹⁵⁴⁾ Ibid., p. 21.

até aos seus momentos originários, indissociáveis e intemporais que são o pôr e o pressupor, mostra-nos o "lugar" em que tocamos a irredutibilidade do ser, porque neste movimento do pôr e do pressupor «a reflexão *encontra* então um imediato *já-ai*» (155), Sigamos o percurso de Hegel: «É pelo sobressumir da sua igualdade consigo que a essência se torna igualdade consigo» (156). A igualdade consigo da essência não é uma igualdade sem vida. Dizendo que a essência «vem a ser igualdade consigo» «pelo sobressumir da sua igualdade consigo», Hegel põe em relevo o facto de que o movimento de sobre-sunção da essência é rico e denso de todo o percurso das suas determinações cujo processo intemporal diz simultaneamente o já realizado e o ainda não do ser. É isto que dá à igualdade consigo da essência todo o peso da sua inesgotável profundidade, porque «a reflexão *encontra* então um imediato *já-ai*» (157).

Este *já-ai* é a alteridade constitutiva da essência, «o ser intemporalmente passado» (158) como fonte donde brota o eterno jogo do pôr e do pressupor que se diz como articulação do Uno e do Múltiplo. Este *já-ai* é a alteridade, dado exterior que a reflexão reconhece como condição da própria reflexão ponente. Hegel acrescenta que a reflexão «ultrapassa» (159) este *já-ai* e que «ela é o regresso» (160) a partir dele. A reflexão «ultrapassa» este *já-ai*, este imediato, porque «o que é encontrado *já-ai* não *devém* senão pelo facto de se encontrar *abandonado*» (161), isto é, a reflexão é o movimento pelo qual o imediato dado, o imediato que ela reconhece no acto de pôr é sobressumido e torna-se imediato mediatizado. Esta sobre-sunção do imediato «é o regresso a si, o vir a si da essência» (162). «O movimento reflexivante, segundo o que foi considerado, deve olhar-se pois como *contragolpe absoluto em si-mesmo*» (163). Este *contragolpe absoluto*, movimento sem

(155) Ibid., p. 22.

(156) Ibid., p. 22.

(157) Ibid., p. 22.

(158) Ibid., p. 22.

(159) Ibid., p. 22.

(160) Ibid., p. 22.

(161) Ibid., p. 22.

(162) Ibid., p. 22.

(163) Ibid., p. 23.

começo nem fim do pôr e do pressupor manifesta toda a fecundidade da negatividade.

2. Reflexão exterior.

A reflexão é reflexão exterior «enquanto *tem* uma pressuposição e começa a partir do imediato como do seu outro»⁽¹⁶⁴⁾. A reflexão exterior põe-se como exterioridade de si-mesma no imediato dado que ela reconhece e pressupõe como seu outro ou o seu negativo, e assim ela «pressupõe-se como sobressumida, como o negativo dela[-mesma]»⁽¹⁶⁵⁾. Mas de que imediato se trata na reflexão exterior? «Ela relaciona-se à sua pressuposição de tal maneira que esta é o negativo da reflexão, mas de tal maneira que este negativo é sobressumido como negativo»⁽¹⁶⁶⁾. O imediato de que aqui se trata é um imediato sobressumido, mas sobressumido no próprio acto em que se dá como exterioridade real.

No pressupor do imediato está igualmente presente o pôr pelo qual a reflexão exterior sobressume este «imediato para ela negativo»⁽¹⁶⁷⁾. O imediato determina a reflexão como exterior mas isto é o agir da reflexão, porque na reversibilidade do pressupor e do pôr a reflexão exterior revela-se como «reflexão imanente da própria imediatidade»⁽¹⁶⁸⁾.

3. Reflexão determinante.

Na reflexão determinante encontramos as determinações refletidas, as quais «têm a forma do ser-em-si-e-para-si»⁽¹⁶⁹⁾, o que quer dizer que, pela unidade da reflexão ponente e da reflexão exterior «a determinidade-de-reflexão é a relação ao seu ser-outro nela-mesma»⁽¹⁷⁰⁾. E o que é a determinação de reflexão? O movimento de reflexão cumpre-se pelo seu devir, «acto-de-determinar

⁽¹⁶⁴⁾ Ibid., p. 23.

⁽¹⁶⁵⁾ Ibid., p. 24.

⁽¹⁶⁶⁾ Ibid., p. 24.

⁽¹⁶⁷⁾ Ibid., p. 25.

⁽¹⁶⁸⁾ Ibid., p. 26.

⁽¹⁶⁹⁾ Ibid., p. 28.

⁽¹⁷⁰⁾ Ibid., p. 32.

que permanece em si» (171). O pôr da reflexão é assim, ao mesmo tempo, reflexão em si; e esta unidade em movimento do «ser-posto, a negação como tal» (172) e da «reflexão em si» (173) constitui a determinação-de-reflexão. Podemos dizer que a determinação-de-reflexão como identidade da identidade e da diferença é «relação infinita a si» (174), porque «perdida na negação» (175).

A reflexão ponente, a reflexão exterior e a reflexão determinante não são três reflexões que se sucedem linearmente, são, isso sim, figuras do movimento de mediação nos seus momentos lógicos (em-si, para-si/para-um-outro, em-si-e-para-si) que revelam toda a imediatidade dada como imediatidade desde sempre mediada, porque o conteúdo o ser é o evir e a efectividade do devr não é possível sem a alteridade.

A reflexão, movimento do próprio ser e reconhecimento do estatuto ontológico da negação, é «uma célula rítmica fundamental» (176) do sistema hegeliano que o revela como sistema aberto na medida em que nos apresenta o real como totalidade-em-movimento.

É por não ter visto o carácter ontológico da reflexão expressamente exposto por Hegel na *Ciência da Lógica* e presente em todo o sistema — também presente, portanto, na *Fenomenologia do Espírito* — que Marx considerou que no Saber Absoluto «a ideia essencial é que o objecto da consciência não é outra coisa senão a consciência de si» (177) e interpretou o trecho do primeiro parágrafo do Saber Absoluto, longamente comentado nos *Manuscritos*, como a descrição do movimento de superação do objecto da consciência. Ora, o Saber Absoluto não é, como Marx afirma, «o movimento do pensamento abstracto que já não se faz em direcção do exterior, mas somente no interior de si-mesmo» (178). Aquilo

(171) Ibid., p. 32.

(172) Ibid., p. 32.

(173) Ibid., p. 32.

(174) Ibid., p. 33.

(175) Ibid., p. 31.

(176) Ibid., p. XVIII. Na página XXIV do mesmo texto, Labarrière e Gwendoline Jarczyk insistem na ideia de que o movimento da reflexão «é bem a matriz, ou antes, como foi dito, a célula rítmica original de todo o conteúdo posterior».

(177) Marx, op. cit., p. 133.

(178) Ibid., p. 132.

de que se trata no Saber Absoluto é da reconciliação da consciência com a consciência de si sob a perspectiva da unificação de duas reconciliações: a História como dinamismo objectivo do Espírito e a Religião enquanto dinamismo subjectivo do Espírito.

O trecho que Marx comentou ⁽¹⁷⁹⁾ é parte integrante de um conjunto de seis parágrafos ao longo dos quais Hegel procede a uma releitura das quatro primeiras secções da *Fenomenologia do Espírito* (Consciência, Consciência de si, Razão e Espírito) com o objectivo de relacionar ritmo lógico e ritmo histórico num discurso directamente ontológico sobre o em-si do Espírito. Concretamente, Hegel pretende mostrar neste trecho que o movimento da consciência na totalidade dos seus momentos é idêntico ao movimento do objecto na totalidade das suas determinações. Que o objectivo de Hegel não é, por esta identidade, reduzir o objecto a simples projecção da consciência podemos constatá-lo no facto de Hegel dizer expressamente que «deve a consciência relacionar-se ao objecto segundo a totalidade das suas determinações, e tê-lo assim apreendido segundo cada uma dentre elas» ⁽¹⁸⁰⁾.

Mas é igualmente importante ter presente o carácter reflexivo da relação sujeito-objecto no Saber Absoluto no qual não há primado de um sobre o outro, antes uma pressuposição mútua que nos leva a falar da anterioridade recíproca dos dois: sujeito e objecto. Por outras palavras, no Saber Absoluto temos a unificação do em-si e do para-si do Espírito como movimento de reflexão da interioridade e da exterioridade; o movimento de reflexão, na *Fenomenologia do Espírito*, é um processo, sem começo nem fim, de simultânea e recíproca interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade.

Ainda a propósito do Saber Absoluto, Marx entende que, no sistema hegeliano, há identidade entre objectividade e alienação, porque a objectividade é produto da exteriorização do pensamento, e que este ao exteriorizar-se aliena-se. Questionando o que lhe parece ser o estatuto da objectividade em Hegel, Marx conduz-nos da identidade entre objectividade e alienação à identidade entre exteriorização e alienação. Esta conclusão de Marx impõe duas observações. Em primeiro lugar, nos *Manuscritos de 1844*, Marx

⁽¹⁷⁹⁾ Cf. páginas 11 e 112 deste trabalho.

⁽¹⁸⁰⁾ Cf. citação 42.

não pretendeu estudar a problemática da alienação na filosofia de Hegel, mas a filosofia de Hegel como tal, chegando à conclusão de que é uma filosofia alienada. Mas ao concluir, da sua análise crítica, que em Hegel exteriorização e alienação se indenticam pode levar-nos a pensar que esta é a concepção de alienação de Hegel.

Se o objectivo de Marx, na parte dos seus *Manuscritos* relativa a Hegel, fosse estudar o modo como Hegel tratou a problemática da alienação, então o estudo de Marx teria de incidir sobre a sub-secção B da secção Espírito: "O espírito tornado estranho a si-mesmo, a cultura". Desta parte da *Fenomenologia do Espírito* apenas encontramos em Marx uma simples alusão, e de passagem, ao «poder do estado e a riqueza», assim como à «consciência nobre e a consciência vil» ⁽¹⁸¹⁾.

Em segundo lugar, Hegel não estabelece nenhuma identidade entre exteriorização (*Entausserung*) e alienação (*Entfremdung*) no Saber Absoluto, nem a estrutura reflexiva do real permite estabelecê-la. Na *Fenomenologia do Espírito* está presente uma relação entre exteriorização e alienação, mas é uma relação entre todo e parte. A alienação corresponde a um período histórico que vai desde a queda do Império Romano até à Revolução Francesa, enquanto a exteriorização diz respeito à totalidade da experiência humana que a *Fenomenologia do Espírito* apresenta numa sequência ordenada de figuras que são o caminho que conduz o homem desde a consciência natural até à consciência filosófica.

Quando Hegel concebe a filosofia como o sistema da ciência e se propõe como objectivo «pôr de lado o seu nome de *amor* ao *saber* para ser *saber efectivo*» ⁽¹⁸²⁾, está a afirmar a possibilidade de um discurso directamente ontológico, porque «o locutor do Saber Absoluto, na sua contingência natural e histórica, se apresenta como aquele em quem se expõe o movimento do próprio Espírito, na sua auto-manifestação e na sua realização de si» ⁽¹⁸³⁾. Tal

⁽¹⁸¹⁾ Marx, op. cit., p. 130 e 131.

⁽¹⁸²⁾ Hegel, *Prefácios*. Tradução, introdução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira. Lisboa, Imprensa Nacional, 1990, p. 39.

⁽¹⁸³⁾ Hegel, *Science de la Logique, Doctrine de l'Essence*, traduction, présentation et notes par P. J. Labarrière et G. Jarczyk. Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p. XI.

discurso, portanto, só se torna possível no termo da *Fenomenologia do Espírito*, porque só aí o homem atinge a identidade entre certeza e verdade. O discurso directamente ontológico não vive da redução das diferenças, mas exige que o homem, através de uma longa ascese da qual a *Fenomenologia do Espírito* é um exemplo, reduza a distância da consciência ao real superando toda a forma de dualismo e de monismo, para que o Ser, totalidade em movimento, possa ser dito na linguagem.

APÊNDICE

Neste trabalho, todas as citações dos textos de Hegel, Feuerbach e Marx são traduzidas para português a partir das traduções francesas das obras citadas. Porém, a propósito dos termos: "Entausserung", "Entfremdung" e "Aufhebung", o contacto com os trabalhos de Joseph Gauvin e Pierre-Jean Labbarrière acerca do pensamento filosófico de Hegel, mostrou-me a necessidade de traduzir tais termos de forma diferente das traduções de Jean Hyppolite na *Fenomenologia do Espírito* e de Émile Bottigelli nos *Manuscritos de 1844*. Consultei, por isso, o original alemão tanto da *Fenomenologia do Espírito* como dos *Manuscritos de 1844* para verificar as ocorrências de "Entausserung", "Entfremdung" e "Aufhebung", e as confrontar com a tradução francesa.

Jean Hyppolite traduz "Entausserung" por "aliénation", "Entfremdung" por "extranéation" (algumas vezes por "alienação"), e "Aufhebung" por "suppression". Bottigelli traduz "Entausserung" e "Entfremdung" do mesmo modo que Hyppolite, e apresenta três termos diferentes para traduzir "Aufhebung": "abolition", "suppression" e "dépassement".

Alguns dos estudos de Joseph Gauvin⁽¹⁸⁴⁾ abordam o problema da significação dos termos "Entausserung" e "Entfremdung"

(184) Gauvin, Joseph — «Entfremdung et Entausserung dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel», in *Archives de Philosophie*, octobre-décembre, 1962, p. 555-571.

— «Le discours de philosophie systématique, expériences de lecture et recherches de structure», in *Langages* n.º 21 (mars 1971), p. 88-121.

a partir dos seus empregos na *Phenomenologia do Espírito*. Gauvin apresenta um quadro onde podemos ver o número de empregos destes termos e os contextos em que ocorrem, e chama a atenção para o facto de que «estes termos não são empregues nos mesmos contextos, e que há portanto empregos específicos de cada um deles» (185). A tese de Gauvin é a de que «*Entausserung* releva do tema do Saber Absoluto, porque os seus empregos diferentes daqueles que dele faz o último capítulo aparecem em figuras que este último capítulo assinala como notáveis; ao passo que *Entfremdung* releva do tema do «espírito tornado estranho a si-mesmo», porque os seus empregos dizem respeito directa ou indirectamente a esta figura» (186). A tradução de "*Entausserung*" e "*Entfremdung*" que Gauvin propõe, é diferente da de Hyppolite, e tem consequências importantes quanto à compreensão do próprio sistema hegeliano que não só do Saber Absoluto na *Phenomenologia do Espírito*. Por exemplo, é completamente diferente afirmar que a Natureza e a História são exteriorizações do Espírito traduzindo "*Entausserung*" por "exteriorização"; ou que a Natureza e a História são alienações do Espírito, traduzindo o mesmo termo "*Entausserung*" por "alienação".

Sempre que, no original alemão dos textos de Hegel ou de Marx, surgir o termo "*Entausserung*" corresponder-lhe-á em português, e diferentemente da tradução francesa, o termo "exteriorização". Quando, no original alemão dos textos de Hegel ou de Marx, ocorrer o termo "*Entfremdung*" será sempre traduzido por "alienação".

"*Aufhebung*" é um termo de difícil tradução como o comprovam as múltiplas soluções que diferentes tradutores de língua francesa adoptaram (187), sem que até hoje se tenha chegado a

(185) Gauvin, J. — «*Entfremdung et Entausserung dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*», in *Archives de Philosophie*, octobre-décembre, 1962, p. 556.

(186) Gauvin, Joseph — «Le discours de philosophie systématique, expériences de lecture et recherches de structure», in *Langages* n.º 21 (mars 1971), p. 106.

(187) O estudo de P. J. Labarrière e de G. Jarczyk acerca de «*Sursumer / Sursomption*», faz o inventário das diferentes traduções francesas de "*Aufheben / Aufhebung*", analisa as razões de cada uma e justifica a adesão à proposta de Yvon Gauthier de traduzir "*Aufhebung*" por "sobre-sunção". Ver «*Sursumer / Sursomption*», in *Hegeliana*. Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 102-120.

uma solução por todos aceite. Dentre as várias traduções possíveis deste termo, a tradução de "Aufhebung" por "sobre-sunção", de acordo com a opção feita por Yvon Gauthier, parece ser a que melhor exprime a significação que Hegel expressamente lhe atribui na *Ciência da Lógica*:

"O que se sobre-sume não se vê por isso reduzido a ser nada. O nada é o *imediato*; em compensação um sobre-sumido é um *mediatizado*, é o não-sendo, mas como *resultado* que saiu de um ser. Por conseguinte tem *ainda nele a determinação de que provém*.

Sobre-sumir tem na linguagem este duplo sentido: significa igualmente conservar, *manter*, e fazer cessar, *pôr um termo*. (...) — É assim que o sobre-sumido é ao mesmo tempo um conservado, que apenas perdeu a sua imediatidade, mas não desapareceu por isso.

Se determinarmos de maneira mais exacta o sobre-sumido, alguma coisa aqui não é sobre-sumida sendo na medida em que acedeu à unidade com o seu oposto; nesta determinação mais precisa é um reflectido, e pode devidamente ser nomeado momento.» (188).

De acordo com o sentido especulativo de "Aufhebung" que o excerto de Hegel explicita, não adoptamos a tradução deste termo por "suppression" que nos é apresentada por Hyppolite, como não adoptamos as opções por "suppression", "abolition" ou "dépassement" feitas por Bottigelli, por nos parecer que em tal tradução não é mantido o carácter de «unidade com o seu oposto» ou de "reflectido", indispensável para a correcta compreensão da significação que Hegel atribui a "Aufhebung", na qual não se pode separar o conservar do negar. Por isso, todas as vezes que nos textos alemães, de Hegel ou de Marx, surge o termo de "Aufhebung" é traduzido, neste trabalho, por "sobre-sunção".

José Jorge Teixeira Mendonça

(188) Hegel — *Science de la Logique, l'Être*, édition de 1812, traduction, présentation et notes par P. J. Labarrière et G. Jarczyk. Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 81-82.

BIBLIOGRAFIA

BOEY, C. — *L'aliénation dans «La Phénoménologie de l'Esprit» de G. W. F. Hegel*. Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1970.

FEUERBACH, L. — *Manifestes Philosophiques, Textes choisis (1839-1845) et traduits par L. Althusser*. Paris, Presses Universitaires de France, 1973.

GAUVIN, Joseph — «Entfremdung et Entausserung dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel», in *Archives de Philosophie*, octobre-décembre, 1962, pp. 555-571.

— «Le discours de philosophie systématique, expériences de lecture et recherches de structure», in *Langages* n.° 21 (mars 1971), pp. 88-121.

HEGEL, G. W. F. — *Die Phanomenologie des Geistes*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980.

— *Wissenschaft der Logik, I — Die objektive Logik*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1978.

— *Wissenschaft der Logik, II — Die subjektive Logik*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1981.

— *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I — La science de la logique*, traduction, présentation et notes par B. Bourgeois. Paris, Vrin, 1970.

— *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de J. Hyppolite. Paris, Aubier-Montaigne, 2 vol., 1939 e 1941.

— *Science de la Logique, l'Être*, édition de 1812, traduction, présentation et notes par P. J. Labarrière et G. Jarczyk. Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

— *Science de la Logique, Doctrine de l'Essence*, traduction, présentation et notes par P. J. Labarrière et G. Jarczyk. Paris, Aubier-Montaigne, 1976.

— *Science de la Logique, Doctrine du Concept*, traduction, présentation et notes par P. J. Labarrière et G. Jarczyk. Paris, Aubier-Montaigne, 1981.

HOMEM DE SOUSA, Maria Carmelita — *As Ilusões da Razão*. Porto, Brasília Editora, 1986.

HYPPOLITE, J. — *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

JARCZYK, G. — *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

JARCZYK, G. et LABARRIÈRE, P. J. — *Hegelianism*. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

LABARRIÈRE, P. J. — *Structures et Mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

— *Introduction à une Lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris, Aubier-Montaigne, 1979.

MARX, K. — «Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844», in Marx, K., Engels, F. — *Werke, Ergänzungsband, Erster Teil*. Berlin, Dietz Verlag, 1974.

MARX, K. — *Manuscripts de 1844 (Économie Politique et Philosophie)*, présentation, traduction et notes de Émile Bottigelli. Paris, Éditions Sociales, 1972.