

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CÂMPUS MARÍLIA

DOUGLAS RAFAEL DIAS MARTINS

O PENSAMENTO DE JUVENTUDE DE KARL MARX

MARÍLIA

2021

DOUGLAS RAFAEL DIAS MARTINS

O PENSAMENTO DE JUVENTUDE DE KARL MARX

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área: Filosofia Política, Ética e História da Filosofia

Linha de Pesquisa: Filosofia Política e Ética

Orientador: Prof. Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Agência Financiadora: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES)

MARÍLIA

2021

M386p

Martins, Douglas Rafael Dias

O pensamento de juventude de Karl Marx / Douglas Rafael Dias
Martins. -- Marília, 2021 96 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

Orientador: Pedro Geraldo Aparecido Novelli

1. Karl Marx. 2. Jovem hegelianismo. 3. Filosofia materialista. I.
Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

DOUGLAS RAFAEL DIAS MARTINS

O pensamento de juventude de Karl Marx

Data de Exame da Defesa: 09 de abril de 2021

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli (Orientador)
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP

Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas
Universidade Federal do Ceará – UFC/Pesquisador CNPq

Para Heitor. Que o futuro possa ser vivido plenamente.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente gostaria de agradecer a todos e todas que contribuem para a defesa, manutenção e universalização da universidade pública, gratuita, de qualidade e laica. Para os trabalhadores de todo o mundo, em particular aos latino-americanos, por servirem de exemplo nos momentos de luta, organização e consciência de suas próprias condições de vida ao negarem e se levantarem contra uma ordem social alheia e opressiva aos mesmos.

Da mesma maneira, também agradeço aqueles que assumem o desafio, político, social e científico, de carregar a herança da tradição filosófica e teórica deixada por Marx e Engels e que contribuem para sua interpretação e atualidade sem se deixarem ceder pelas ofensivas constantes e periódicas do capital ou da vulgarização e do dogmatismo.

Em seguida, também gostaria de agradecer a todos e todas que sempre me apoiaram nessa jornada pessoal e profissional. Em especial, gostaria de agradecer minha companheira Pâmella, minha avó Maria, minha mãe Elisabete, minha irmã Dhamaris e o pequeno Heitor, meu primo Olavo, à memória de meu avô que sempre me serviu de inspiração e abriu as portas da educação, entre outros que acabarei deixando de citar.

Agradeço aos meus professores e professoras pela contribuição de seus conhecimentos, em especial aqueles que desde a graduação contribuíram para que eu pudesse chegar a esse momento de minha vida pessoal e profissional, bem como aqueles que participaram da avaliação deste trabalho. Nesse sentido, agradeço em particular ao professor Pedro Novelli por sempre ter sido extremamente paciente e solícito com meus problemas e dificuldades.

Por fim, não poderia deixar de agradecer a todos os trabalhadores e trabalhadoras da Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp do campus de Marília, que em muitos momentos nos proporcionam a possibilidade de reaprender e relembrar sobre a necessidade do reconhecimento. Aos meus companheiros de turma e curso, que também possuem singular importância no processo de aprendizagem no espaço da universidade. Agradeço todo aporte institucional da Unesp em meio a um contexto político no país de desemprego, precarização, ataques à educação pública, ciência, professores, trabalhadores das mais diversas categorias, militantes e ativistas de direitos humanos, socialistas e comunistas, aposentados, estudantes, portadores de necessidades especiais, à comunidade negra e quilombola, à agricultura familiar e de subsistência, os LGBTI+, os povos originários, os recursos naturais, entre tantos outros. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Acho que uma das coisas mais sinistras da história da civilização ocidental é o famoso dito atribuído a Benjamim Franklin, 'tempo é dinheiro'. Isso é uma monstruosidade. Tempo não é dinheiro. Tempo é o tecido da nossa vida, é esse minuto que está passando. Daqui a 10 minutos eu estou mais velho, daqui a 20 minutos eu estou mais próximo da morte. Portanto, eu tenho direito a esse tempo; esse tempo pertence a meus afetos, é para amar a mulher que escolhi, para ser amado por ela. Para conviver com meus amigos, para ler Machado de Assis: isso é o tempo. E justamente a luta pela instrução do trabalhador é a luta pela conquista do tempo como universo de realização própria. A luta pela justiça social começa por uma reivindicação do tempo: 'eu quero aproveitar o meu tempo de forma que eu me humanize'.

Antonio Candido

RESUMO

O objetivo da dissertação diz respeito à compreensão do pensamento de juventude de Karl Marx. Para tanto, buscamos analisar e reconstruir à luz das obras e comentadores alguns momentos que consideramos chave para tal compreensão da trajetória de juventude de Marx: desde sua adesão à filosofia sistemática de Georg W. F. Hegel, e sua interpretação mediada pelos jovens hegelianos, até a publicação daqueles que são considerados os primeiros traços de seu novo materialismo e sua filosofia própria. Nesse sentido, então, nossa pesquisa privilegia os anos de 1839-1844, que marcam, por sua vez, os primeiros contatos do autor com o pensamento hegeliano e a superação da dicotomia entre sensibilidade e entendimento; assim como, posteriormente, a superação da oposição entre ser e pensar e os primeiros contatos com a economia política e a retomada de uma “filosofia do trabalho” na tradição hegeliana, visando a transformação revolucionária da mesma como conquista racional do ser humano de si mesmo e da liberdade.

Palavras-chave: Karl Marx; jovem hegelianismo; filosofia materialista

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to argue about Marx's young thought. For that, we seek to analyze and reconstruct, in the light of his works and other commentators, some key-moments that we consider for an understanding of Marx's young trajectory: from his adherence to the systematic philosophy of Georg W. F. Hegel, until the publication of those considered as the first features of his *new materialism* and his own understanding of philosophy. In this sense, then, our research favors the years between 1839-1844, which, in turn, marks the author's first contacts with hegelian thought and overcoming the dichotomy between sensibility and understanding; as well, the overcoming of the opposition between being and thinking and the first contacts with political economy and the resumption of a "philosophy of labor" in the hegelian tradition, while he prepares a rupture with the neohegelians, aiming at its revolutionary transformation of the human being's rational conquest of himself and its freedom.

Keywords: Karl Marx; young hegelianism; materialist philosophy

SUMÁRIO

Introdução	11
Capítulo 1: O caminho romântico de Karl Marx para o hegelianismo	13
1.1 As influências dos anos universitários e as poesias do jovem Karl Marx.....	14
1.2 As influências pós-revolucionárias da virada do século na cultura alemã.....	19
1.3 Contexto e formação do jovem Karl Marx junto aos jovens hegelianos: superação da dicotomia <i>sensibilidade e entendimento</i>	24
1.4 Resquícios e nuances do romantismo na visão de Marx nos anos seguintes.....	28
Capítulo 2: A preparação da ruptura dialética de Marx: retomada da economia política no interior do pensamento hegeliano nos manuscritos de Paris em 1844	31
2.1 Hegel, a economia política e o conceito de trabalho.....	35
2.2 As fontes das “questões econômicas hegelianas”.....	36
2.3 As influências dos economistas políticos na filosofia de Hegel: o conceito de trabalho.....	42
2.4 Consequências da economia política para a filosofia hegeliana.....	48
2.5 Os manuscritos de 1844 de Karl Marx e a retomada da economia política na filosofia alemã pós-Hegel.....	50
Capítulo 3: Os Manuscritos econômico-filosóficos, as bases dos primeiros contatos críticos com a economia política e a ruptura com os jovens hegelianos	53
3.1 As questões dos salários, do dinheiro e a ausência do conceito de valor.....	55
3.2 A questão filosófica da alienação e sua relação com a economia política.....	61
3.3 Teoria do sujeito ou teoria da sociedade: o estatuto do conceito de comunismo e do processo revolucionário no ano de 1844.....	73
3.4 A crítica da dialética hegeliana de Karl Marx em 1844: aproximações e afastamentos da herança de G. W. F. Hegel.....	82
3.5 O ano de 1844 como preparação da ruptura com o neohegelianismo e da ascensão de uma concepção filosófica original.....	89
Considerações finais	91
Referências bibliográficas	93

INTRODUÇÃO

A cada crise econômica, política ou social o pensamento de Karl Marx é reabilitado. Na mesma medida, a cada início de um novo ciclo de autovalorização do capital é anunciada a superação e morte do mesmo. Fato é que para aqueles que querem se ver livres de uma vez por todas da filosofia marxiana, será preciso também querer se ver livre do objeto desse mesmo pensamento, a sociedade capitalista. Mais do que uma filosofia da sociedade socialista ou comunista de um tempo passado já derrotada ou de um tempo futuro ainda indeterminado, o pensamento marxiano é a crítica sistemática da economia política do tempo presente. Enquanto a sociedade moderna e as relações de produção capitalistas, sistematizadas como modo de produção e reprodução social, continuarem vigentes, o espectro de Marx continuará rondando e assombrando a cabeça dos vivos e trazendo de volta o peso da tradição de luta política das gerações dos mortos.

Das tradições políticas críticas e herdeiras da teoria de Marx, admite-se, em maior ou menor grau, que ele foi capaz de apreender o núcleo racional do funcionamento da sociedade capitalista. Contudo, seu pensamento nem sempre é reabilitado através da letra do próprio autor, senão, não raro, e nem sempre se trata de um demérito, por algum interlocutor ou por um sentido diferente daquele inicial. Distante de uma tentativa de fazer a apologia de que existe um “pensamento verdadeiro” de Marx e negar suas diferentes interpretações, antes, tais retomadas e interlocuções, ao nosso ver, mostram e admitem a força e atualidade de suas ideias. Um de nossos objetivos, então, também passa por essa inquietação de tentar compreender alguns dos motivos do pensamento marxiano e da tradição marxista continuarem no centro de profundos debates contemporâneos – sempre acompanhados de admiração e desprezo, de esperança e culpa, de apologia e crítica.

Como produto mais diretamente ligado à crise capitalista deflagrada em meados de 2007-2008, e que parece ainda não ter sido superada¹, nosso interesse na filosofia de Karl Marx se dá em sua fase de juventude, em um momento de transição dos estudos filosóficos e atuação junto aos movimentos intelectuais e políticos do período. A partir desse pano de fundo é que nos propomos a ter como objetivo nessa dissertação tratar do pensamento filosófico do jovem Karl Marx – onde não aderimos a nenhuma oposição entre um pensamento “juvenil” e outro “maduro”, entre um pensamento “filosófico” e outro “científico”, etc. –, por entender que nesse

¹ AYUSO, Silvia; FARIZA, Ignacio. *Economia mundial crescerá em 2019 e 2020 ao ritmo mais baixo desde a Grande Recessão, segundo a OCDE*. El País. 21 nov. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/20/economia/1574269489_495403.html. Acesso em: 22 nov. 2019.

período existem uma série de elementos que podem contribuir para uma compreensão não apenas de seu pensamento posterior como da totalidade do mesmo, de modo que se torna explícito que a filosofia passa a ocupar uma centralidade na base de sua crítica da economia política e de sua teoria crítica da sociedade capitalista. Herdeiro da filosofia sistemática de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, em Marx a dificuldade de se apreender a filosofia ocorre desde o seu aparecimento fragmentário e ao mesmo tempo fecundo, quanto de sua capacidade de fazê-la fundamentar e percorrer os mais diversos temas e conceitos.

Nesses marcos, sem a intenção de esgotar completamente o assunto, abordaremos um período de formação e desenvolvimento do pensamento filosófico marxiano, notadamente entre os anos de 1839-1844, por entender que estes constituem momentos de grande importância para a evolução do mesmo. Assim, as relações de Marx com a filosofia hegeliana não serão tratadas apenas em seus pontos de ruptura, senão também em seu próprio ponto de adesão e continuidade; também, os primeiros contatos críticos com a economia política e a elaboração de uma concepção de alienação, trabalho, etc.; por fim, também, os debates e primeiros momentos de uma posterior ruptura junto aos jovens hegelianos, em que pese o avanço de Marx em direção à elaboração de uma visão de mundo própria.

Por último, não esperamos com isso apenas repetir literalmente o que Marx já escreveu, nem tampouco dissecar analiticamente os conceitos por ele utilizados em busca de reelaborar novos significados. Partimos, ao contrário, da noção de que é preciso compreender o sentido geral do pensamento marxiano para que se possa tentar compreendê-lo e explicar sua necessidade na história da filosofia, de modo, ainda, que ele se apresenta como um fundamento que serve para pensar os limites e os diagnósticos sobre as atuais condições de produção da vida material e do pensamento – e não somente uma ressignificação hermética de conceitos e linguagem cindidas e desconectadas do interesse da maioria das pessoas que criam e mantêm a sociedade capitalista e sua forma de riqueza. Dessa maneira, além de investigar os motivos da filosofia e da teoria de Marx continuarem sendo o centro de acalorados debates e disputas ainda hoje, nosso objetivo central é compreender a importância e o sentido do referido período específico na formação do pensamento marxiano.

CAPÍTULO 1: O CAMINHO ROMÂNTICO DO JOVEM KARL MARX PARA O HEGELIANISMO²

No presente capítulo temos como objetivo analisar alguns elementos da passagem do pensamento do jovem Karl Marx, especificamente seus experimentos poéticos influenciados pelo romantismo, ao hegelianismo entre em meados dos anos de 1837-38 até o início dos anos 40, ou seja, dois anos após ele entrar na universidade e um período pouco tratado pelos estudiosos apologistas ou críticos de sua obra – ora por considerarem-no pouco relevante ou filosófico, ora por apontarem o pouco material significativo sobre o referido período. Seja como for, buscaremos aqui investigar em que medida essa transição do jovem, a partir de seus 19 para 20 anos para a filosofia hegeliana – e a forma como essa apreensão se deu –, teve influência na constituição de sua concepção posterior. Portanto, buscaremos evidenciar não apenas em que medida essa expressão romântica influenciou o modo como o jovem Karl Marx aderiu à filosofia hegeliana, senão também alguns traços que vieram a se conservar em sua concepção filosófica posterior.

Ainda nesses marcos, a proximidade e o conhecimento do romantismo por Marx ficarão marcados durante praticamente toda sua vida, de maneira que será definitivamente um referencial importante em distintos momentos – como por exemplo na crítica às primeiras visões de mundo históricas socialistas, e que o próprio Karl Marx as criticará e denominará, em linhas gerais, como “socialistas utópicos” (principalmente autores como Saint-Simon e Fourier, embora ele incluía até Proudhon), como também na sua fase intelectual posterior, quando efetiva sua crítica da economia política em *O Capital*. Desse modo, será a partir do contato com autores do movimento romântico e suas distintas fases que a trajetória intelectual de Marx percorrerá a síntese de um amplo e profundo debate filosófico, notadamente aquele historicamente localizado no cenário pós-kantiano. Com a mudança da Universidade de Bonn para a Universidade de Berlim, o jovem Marx agora entrava em contato com os círculos pós-hegelianos e, à medida que se aprofundava cada vez mais nos estudos filosóficos, também modificava profundamente àquelas questões filosóficas que estavam de fundo das poesias que havia produzido e do romantismo que o havia influenciado.

² O presente capítulo 1, com modificações, foi publicado como artigo na Revista Kínesis, v.10, n.25, 2018, p. 40-61. Disponível em: <http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/8593/5528>. Acesso em: 19 fev. 2019.

1.1 As influências dos anos universitários e as poesias do jovem Karl Marx

Na literatura sobre as obras de Karl Marx, e mesmo sobre o legado de seu pensamento, é quase um consenso que ele tenha fundamentado sua concepção materialista a partir da crítica e da superação qualitativa de três tradições que vigoravam em dados momentos de sua vida: a) a filosofia especulativa neohegeliana que predominava principalmente em Berlim após a morte de Hegel, e em jovens pensadores como Bruno Bauer e Ludwig Feuerbach; b) a tendência que Marx caracterizou como “socialismo utópico” francês, em que ele localiza aí as figuras de Saint-Simon, Charles Fourier e até Pierre-Joseph Proudhon; c) e por fim, a economia política clássica de origem britânica, em que os principais nomes que influenciaram o pensamento marxiano em um primeiro momento foram Adam Smith, James Mill e David Ricardo. Contudo, nem sempre se destacam as origens dessas relações de Marx no que diz respeito a como se desenvolveram, ou seja, a partir de quando e como se deram os primeiros contatos dele com essas respectivas tradições e, na mesma medida, em como, quando e quais aspectos ele criticou e buscou transformar em sua concepção filosófico-científica própria.

Uma dessas consequências é o estranhamento em relação ao próprio pensamento e herança deixados por Marx e Engels, que por sua vez, não pode ter outro resultado que seja um certo embrutecimento, dogmatismo e vulgarização do mesmo. Nesse sentido, então, e influenciado por uma visão proporcionada por uma nova biografia de Marx – de Michael Heinrich, articulada com o desenvolvimento de sua obra –, bem como de alguns autores e obras que já apontavam na direção de evidenciar qualitativamente as fontes do pensamento marxiano – como é o caso de Michael Löwy e Robert Sayre –, passa a ficar cada vez mais evidente que “*na realidade, o romantismo é uma das fontes esquecidas de Marx e Engels, uma fonte que talvez seja tão importante para o trabalho deles quanto o neo-hegelianismo alemão ou o materialismo francês.*” (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 120-121) Ainda atualmente, não raro, encontram-se as interpretações que caracterizam a filosofia de Marx como “antirromântica”, que argumentam que o romantismo que vigorava contemporaneamente à juventude do autor era politicamente reacionário, e portanto, como se ele já tivesse deixado pistas, como um conto escrito pelos irmãos Grimm, de suas posições desde sempre revolucionárias, nenhum traço dessa tradição teria tido efeito em Marx.

Desse modo, um dos objetivos a serem traçados aqui diz respeito a buscar tocar um aspecto da relação de Marx com Hegel. Contudo, diferentemente do que é tradicionalmente abordado, não buscaremos tomar os aspectos de crítica e rompimento do jovem autor com o sistema e a filosofia hegeliana, senão investigar quando e a forma que se deu a adesão do jovem

Karl Marx ao pensamento hegeliano. Tal tarefa é dificultada pela falta de materiais diretos do jovem autor de cunho propriamente filosófico desse período – ou melhor, a falta de quase todo e qualquer material de seus primeiros anos após concluir o ginásio até a produção de sua tese doutoral –, embora tenham restado alguns escritos literários, mais particularmente poesias que Marx havia enviado para seu pai e sua futura esposa, Jenny von Westphalen. Assim sendo, e aceitando os limites objetivos colocados para a questão, uma das saídas que vislumbramos para tornar essa saída possível, e mais próxima do real, foi a de buscar analisar alguns desses poemas que se conservaram e caracterizá-los segundo seu estilo literário e o pano filosófico que tinham de fundo, para que, com isso, seja possível vislumbrar a forma de consciência a qual o jovem Karl Marx possuía quando se confrontou com a filosofia hegeliana. (MARX, 1975, p. 683-685)

Dito isto, partiremos da localização literária dos poemas do jovem Karl Marx. Tais poemas foram escritos aproximadamente em abril do ano 1837, tendo como nome traduzido para a publicação em inglês como *A Book of Verse* [literalmente, “Um Livro de Versos”], como presente de aniversário para o pai Heinrich, por isso, *após* o jovem ter iniciado a Universidade em Bonn na virada dos anos 1835/36 e antes de se transferir para a Universidade de Berlim, em 1839. Em 1837 Marx já havia ouvido falar de Hegel³, entretanto, após a mudança de Bonn para Berlim, parecia estar mais influenciado por princípios do pensamento de outras grandes figuras de expressão para o pensamento alemão daquela época como Friedrich Schlegel, Friedrich W. J. Schelling, Immanuel Kant, Johan J. Winckelmann e Gotthold E. Lessing. Estas influências se deram principalmente através das disciplinas cursadas nas Universidades, como por exemplo Schlegel era professor em Bonn, assim como outros professores em Berlim eram influenciados e desenvolviam tendências de pensamento ligados aos nomes citados. Contudo, cabe destacar que o jovem Marx também teve a influência de outras figuras de destaque, como um professor que reivindicava o legado hegeliano, Eduard Gans, e um importante representante da escola histórica do direito, Friedrich C. v. Savigny – que até chegaram a se confrontar no âmbito teórico. (HEINRICH, 2018, p. 204-208; 150; 192-203)

Algumas dessas figuras e disciplinas cursadas nas Universidades já deixam claro que, de fato, Marx teve um contato acadêmico mais significativo em um primeiro momento – cerca de quase 3 anos, entre o final de 1835 e o de 1837 – com tendências não-hegelianas e até anti-hegelianas⁴, como era o caso do próprio Savigny, mas, na mesma medida, com outras herdeiras

³ Isso demonstra-se, também, pelo fato de nesse próprio caderno de versos possuir um texto (Epigramas) levar o nome de Hegel – em ainda um tom crítico, como veremos mais à frente.

⁴ Em que Michael Heinrich aponta com precisão as disciplinas do primeiro semestre em Bonn de Enciclopédia do direito; Instituições; História do direito romano; Mitologia dos gregos e romanos; História recente da arte; e

diretas de Hegel. Ainda com destaque, se dá a visão do jovem Karl Marx sobre o romântico Schlegel (já em um período de idade avançada), em que Michael Heinrich aponta que “*Marx também deve ter ficado muito impressionado com Schlegel. É o que indica, por exemplo, o fato de ele ter frequentado dois cursos do professor.*”⁵ (HEINRICH, 2018, p. 153) A partir do final de 1837 e o ano de 1838, o jovem Marx anuncia em carta ao pai o rompimento com uma visão de mundo e ideias que agora considerava como um “*idealismo*” e que agora acabaram “*tornando-se nada.*” (HEINRICH, 2018, p. 429) Nesse momento, o jovem tinha como uma das marcas de seus escritos uma oposição entre sensibilidade e entendimento, e que com o contato a filosofia de Hegel e com os jovens neohegelianos, seria superada com duras penas para suas pretensões artísticas.

Além da influência das aulas frequentadas pelo jovem universitário – em que cabe destacar o contato direto com professores que tiveram até certa importância no movimento romântico pós-revolucionário, como o próprio Schlegel –, também se evidenciam os estudos feitos sobre a antiguidade, e que chegaram a ter certa contribuição na elaboração de sua tese de obtenção do grau de doutor em 1841 conjuntamente com a concepção de arte e crítica do movimento romântico que desenvolveu durante esses primeiros anos na universidade. Cabe também apontar a presença do classicismo, em especial dos estudos de Winckelmann, como um elemento bastante comum da virada do século 18 para o 19, e que ajudou com o ressurgimento de um novo humanismo nesse século – tendência que também é notável no pensamento marxiano em meados dos anos 40, especialmente quando passou a fazer parte do grupo de Ludwig Feuerbach, com a sua concepção filosófica de sujeito enquanto “*ser real*” e “*ser genérico e sensível*”. (FEUERBACH, 2012, p. 29)

Os poemas aqui considerados, enviados para o pai e a futura esposa Jenny em 1837, a primeira coisa que chama a atenção são os títulos⁶: como *Wild songs* [Canções selvagens] (também publicada como *Nocturnal love* [Amor de madrugada]), *The Forest spring* [A floresta da primavera], *Night thoughts* [Pensamentos noturnos] e *Dream vision* [Visão dos sonhos], em que se destacam elementos como a sensibilidade, os instintos, as intuições, e uma crítica

Questões acerca de Homero, enquanto no segundo semestre constam História do direito alemão; Direito internacional europeu; e Direito Natural. Bem como a partir da virada de 1836-37 em Berlim ele frequentou as disciplinas de Pandectas [Digesto]; Direito criminal; Antropologia; Direito canônico; Processo civil alemão; Processo civil prussiano; e Processo civil criminal na virada de 1837-1838.

⁵ Sendo esses dois cursos: Questões acerca de Homero e Elegias de Propércio, um em cada semestre diferente. (HEINRICH, 2018, p. 153)

⁶ A fonte de acesso dos poemas consta em inglês, de modo que as traduções feitas aqui para o português são nossas, e comumente constam com variações de interpretação divididas por barra. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1837-pre/verse/index.htm>. Acesso em: 18 ago. 2018.

inconsciente ao modo de vida moderno, com certo olhar para o passado e para a natureza. Muitos desses elementos compõem aquilo que se pode entender pelo romantismo, contudo compreendemos aqui que apenas esses elementos não são suficientes para caracterizar o “*todo complexo de múltiplas facetas*” (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 40) que ele é enquanto movimento filosófico, político e artístico. Apesar disso, também não deixa de ter certo conteúdo de verdade e indícios de que é possível certa referência a essa mesma visão de mundo nesses cadernos de versos – como por exemplo, o título “pensamentos noturnos”, que tradicionalmente pode ser compreendido em uma oposição aos “pensamentos das luzes”, o Iluminismo, como uma expressão crítica ao projeto civilizatório da modernidade. Entretanto, é pertinente apontar que o conceito de romantismo também não se refere apenas a um movimento que surgiu como oposição ao movimento das luzes.

O poema “Wild songs” (ou “Nocturnal love”) possui duas partes, a primeira chamada “The fiddler” [O violinista] e a segunda “Nocturnal love” [Amor na madrugada]. Na primeira parte, o jovem Karl Marx destaca a concepção de que o artista, “*with scorn*” [com desprezo], “*rend your heart*” [rasga seu coração] ao expressar de maneira melancólica sua posição incompreendida na sociedade⁷, afinal “*a radiant God lent you your art*” [um Deus radiante lhe emprestou sua arte]. Contudo, esse artista que toca de modo tão “*frantic*” [frenético], fez seu “*deal*” [acordo] “*with Satan*” [com Satã], que “*chalks the signs*” [marca os sinais/assinala as notas] e “*beats time*” [conquista o tempo/dita o ritmo do tempo] para esse violinista que “*must play dark*” [tem o dever de tocar no escuro] assim como “*must play light*” [deve tocar na luz/deve tocar levemente]. Já na segunda parte, tem-se uma representação de uma relação afetiva na madrugada, “*frantic*” [frenética], em que “*he holds her near*” [ele a mantém perto], destacando a sensibilidade como elemento de percepção e fruição da vida humana. Não à toa foi um dos poemas enviados para sua noiva Jenny. O destaque da primeira parte, então, fica por conta da assimilação do artista como “gênio”⁸ – um gênio que sabe de sua condição subversiva

⁷ Concepção próxima a que ele expressa sobre a função do escritor, publicado na Gazeta Renana em 1842: “Naturalmente, o escritor deve ganhar dinheiro para poder viver e escrever, mas, em nenhum caso, deve viver e escrever para ganhar dinheiro. Quando Béranger canta: “Vivo só para fazer canções, Se me tirar o emprego, Monsenhor, Farei canções para viver”, há nesta ameaça a confissão irônica de que o poeta se degrada quando a poesia se torna para ele um meio. O escritor não considera, de maneira nenhuma, os seus trabalhos como um meio. O que escreve constitui um “fim em si”.” (MARX; ENGELS, 1975, p. 73)

⁸ A noção de gênio que tem suas discussões relativas ao século 17, em que o artista era tido como aquele a quem a atividade espiritual através da arte era concedida por uma divindade, ou seja, a capacidade de produzir ou gerar coisas novas como um demiurgo. Posteriormente no século 18, ainda em especial no campo da arte, era um dos elementos que identificavam a origem da razão humana com a razão divina. Após o século 17, então, progressivamente essa noção foi sendo criticada e perdendo força, passando a ser abordada isoladamente no campo artístico até ser quase totalmente extirpada como uma visão metafísica do ser humano no século 19 – não à toa, Marx já trata esse gênio de forma irônica em seu poema. Essa visão do gênio e seu desenvolvimento, por exemplo,

por ter sua origem e causa atrelada a um acordo com Satã –, e da segunda parte da sensibilidade. (MARX, 1975, p. 683-685)

Entretanto, a qualidade geral dos poemas e escritos literários de Marx nesse período ainda era questionável, de modo que quando o jovem cogitou a intenção de publicá-los em carta ao próprio pai, este foi sincero com o filho ao afirmar que tinha “*muitas expectativas boas*”, mas que se “*afligiria demais vê-lo estrear como um poetinha comum.*” (HEINRICH, 2018, p. 209) Portanto, embora pudesse ter algum potencial, seria preciso aprimorar-se ainda mais nessa atividade caso fosse realmente a intenção de Karl seguir carreira como artista no campo da literatura. Apesar disso, também não se tratavam de poemas, baladas, fábulas e músicas ausentes de qualquer valor, tendo produzido textos até mesmo com certas referências filosóficas, como era o caso dos *Epigrams on the Germans and on Pustkuchen* [Epigramas sobre os alemães e sobre Pustkuchen], em que trata de diversos assuntos entre eles a mitologia antiga, Schiller, Goethe, Kant, Fichte e até Hegel.

O conteúdo nesses “Epigrams” possuem uma certa forma irônica ao tratar da filosofia hegeliana – dada, talvez, por uma impressão imediata a partir dos primeiros contatos do jovem com ela e que certamente não agradaram. O jovem Marx a via como uma tendência filosófica arrogante ou uma espécie de sujeito esnobe que diz “*I have founded the Highest of the things and the Depths of them also*” [Eu encontrei aquilo que é Superior das coisas bem como o que é de mais Profundo nas mesmas], afinal “*Long have I searched and sailed on Thought’s deep billowing ocean*” [por muito eu pesquisei/procurei e naveguei no profundo e ondulante oceano do Pensamento], e agora se acha com a capacidade de sistematizar e ensinar como, “*Thus, each may for himself suck wisdom’s nourishing néctar*” [deste modo, cada um pode a partir de si mesmo nutrir-se do néctar da sabedoria]”.

Por isso, o jovem deixa transparecer uma certa percepção de que a filosofia de Hegel seria aquela que teria a intensão de elevar a própria pretensão ao ridículo: “*Rude am I as a God, cloaked by the dark like a God*” [sou rude como um Deus, encoberto pela escuridão como um Deus]”. Por ter a pretensão de expor sua filosofia como um infinito organismo celeste que tem a força e capacidade de emanar de si toda a existência, enquanto desenvolvem-se dentro de si as mediações e contradições na manifestação da finitude dessa mesma existência, o pensamento hegeliano apareceria ao jovem como aquele que “*Never, at least, is he hemmed in by strict*

foi importante para Walter Benjamin elaborar sua percepção sobre a perda histórica dessa “*aura*” divina, em seu texto já clássico *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*.

limitations” [nunca é, sequer, cercado por limitações rigorosas]. Dessa maneira, continua o poema, “*Words I teach all mixed up into a devilish muddle, Thus, anyone may think just what he chooses to think*” [palavras que ensino são todas misturadas em uma perturbação diabólica, de modo que qualquer um pode pensar aquilo que quiser pensar]. Próximo ao fim do escrito, o jovem reclama – em oposição – que a realidade não pode ser apreendida a todo momento como produto do pensamento, e que os fenômenos sensíveis cotidianos e espontâneos são fundamentais para percepção da vida: “*I but seek to grasp profound and true That wick--in the street I find*” [Mas eu procuro compreender de maneira profunda e verdadeira aquilo que--nas ruas eu encontro].

Já Schiller e Goethe são em certo sentido “defendidos” por Marx em outras partes do mesmo texto, onde caracteriza a arte do primeiro como aquela que soube tocar com a tempestade e com os raios das luzes, enquanto ao segundo coube o mérito de ter descido à realidade cultural alemã de maneira com a qual conseguiu produzir uma expressão e identificação com a mesma. É assim que interpretamos quando o jovem autor escreve que “*Of Schiller there’s reason to complain, Who couldn’t more humanly entertain*” [de Schiller têm razão para reclamar aqueles que não puderam mais se entreter humanamente], afinal “*He didn’t stick to the daily grind*” [ele não se prendeu à rotina diária], e justamente por isso, exerceu sua capacidade em que “*He played with Thunder and Lightning much, But totally lacked the common touch*” [muito se apresentou/jogou com o Trovão e as Luzes, ainda que totalmente sem possuir o toque em comum]. O estilo de Goethe, por sua vez, “*was too nicely ordered*” [foi muito bem ordinário/popular], porque “*He understood Nature*” [ele entendeu a Natureza], e “*Although he grasped things, as one should, from below, it was for the Highest he made us go*” [embora ele apreendesse as coisas, como deversem ser, a partir de baixo, foi para um grau mais elevado que ele nos fez ir].

1.2 As influências pós-revolucionárias da virada do século na cultura alemã

Todos esses elementos dos escritos literários destacados acima, do ponto de vista da trajetória intelectual de Marx, também podem ser encontrados e buscados na própria formação dos círculos e da sociedade em que o jovem estava inserido: era muito significativa a influência do ideário humanista e liberal francês em virtude da região da Renânia – onde ficava Trier – ter sido palco direto das guerras e ocupação promovidas pelo Império de Napoleão Bonaparte. Nesse sentido, cabe ter em mente que essa região passou por um período de domínio que a

reorganizou estruturalmente em moldes liberais, levando a um desenvolvimento de um Estado intervencionista no plano econômico e jurídico, e promotor das demandas socioeconômicas, principalmente se comparado aos Estados germânicos que estavam próximos a ela – que foi um incômodo principalmente para a Prússia, o principal Estado da aliança germânica.

Entretanto, se engana quem possa pensar que o fato de a Renânia ter sido ocupada pelos franceses gerou um sentimento exclusivamente favorável à França em oposição ao controle da Prússia e da Áustria. Após algum tempo das primeiras ações pró-nacionalistas em que os próprios alemães se reivindicaram como “filojacobinos”, ficou claro que o objetivo da França era ocupar permanentemente o território, fazendo com que crescesse o sentimento de pertencimento e unidade entre os alemães como um “*patriotismo retrospectivo*” e criasse as condições de sentimento por uma “*“guerra de libertação” alemã em 1813-1814(...)*” (HOBSBAWM, 2016, p. 142). Após a vitória sobre as tropas de Napoleão em 1815, animada por uma promessa de criação de uma Constituição pelo rei da Prússia que não se realizou – ainda que em um primeiro momento tenham sido aprovadas algumas Constituições moderadas em seus respectivos estados, o processo logo cessou com a reorganização das forças conservadoras –, acabou se disseminando um clima e sentimento de decepção e falta de identificação na população germânica pouco a pouco.

Esse era um sentimento comum após o período entre o final do século 18 e início do 19, mais precisamente entre os anos de 1789 e 1815 quando a Europa ocidental viveu o ápice do movimento revolucionário clássico organizado pela ampla burguesia – em particular, a burguesia francesa. Esse curto período marcou uma época de maior erupção das lutas burguesas revolucionárias, de modo que aquilo que inicialmente havia começado com a “queda da Bastilha”, rapidamente alçou-se a aspirações e reivindicações cada vez mais universais e amplas, que acabaram desaguando na postura e política do Império napoleônico. Inicialmente, a maioria dos grupos, tendências e classes sociais possuíam alguma expectativa positiva daquele grande fenômeno histórico, mas após a primeira constituição revolucionária chegou-se ao auge desse período com o “*governo do “partido da montanha”*” (TROTSKY, 2010, p. 62) em 1793, onde principalmente os nascentes operários, artesãos, servos, pequenos comerciantes, as baixas camadas de camponeses e a pequena e média burguesia, chegaram ao poder por não terem tido suas carências e reivindicações realizadas pelos regimes do governo revolucionário da alta burguesia.

Os ecos dessas disputas, insatisfações e reivindicações ainda repercutiriam e influenciariam diversos movimentos, que aconteceram de maneira desigual, mas que ao mesmo

tempo combinavam-se no ritmo das temporalidades do movimento do capital e das lutas das próprias burguesias “nacionais”. Se em 1815 as lutas de classes tornavam-se menos intensas na França e nos territórios de sua influência, elas ascenderiam outras ondas revolucionárias até novamente se generalizarem por quase toda Europa em 1848. Até 1815, que marca o fim das guerras napoleônicas e início da restauração dos territórios e fronteiras dirigidos pelas antigas monarquias europeias, evidenciam-se quatro grandes fenômenos que marcarão a posição e o início das condições de consolidação e desenvolvimento do capital e suas relações: a revolução industrial na Grã-Bretanha em 1770; o processo de independência dos Estados Unidos da América, de 1776; a revolução francesa de 1789; e, por fim, a ação revolucionária dos jacobinos negros da ilha de São Domingos (atual Haiti) em 1791 e que a tornou independente⁹. Com exceção de São Domingos que já encontrou sua primeira crise econômica precocemente – fruto dos regimes de controle político e dependência econômica impostos às colônias (e que serão cada vez mais aprimorados posteriormente) –, esses três países teriam seus ciclos produtivos desenvolvidos sem grandes instabilidades até quase a metade do século 19.

Assim, quando Hobsbawm descreve as ondas revolucionárias que houveram de 1815 até 1848 – de modo que a própria onda de 48 foi generalizada –, ele está descrevendo o movimento que o capital – enquanto relações sociais – passa a percorrer e busca se consolidar ao longo do continente europeu: primeiramente as erupções centrais, em formas diferentes, na Grã-Bretanha e França entre as décadas de 1770-90, com consequências quase imediatas em suas respectivas colônias. Em seguida, a expansão das crises e dos movimentos revolucionários na década de 20, do século seguinte, principalmente para a região do Mediterrâneo “*com a Espanha (1820), Nápoles (1820) e a Grécia (1821) como seus epicentros*” (HOBWBAWM, 2016, p. 180), em que os povos das colônias espanholas na América Latina também aproveitaram essas instabilidades e lutaram por suas independências.

Posteriormente, as crises tiveram uma onda em meados da década de 30, que “*afetou toda a Europa a oeste da Rússia e o continente norte-americano*” (HOBWBAWM, 2016, p. 181), até que, por fim, houve uma ampla onda de revoluções burguesas em todo o continente europeu em 1848, conhecida historicamente como “*“a primavera dos povos”*” (HOBWBAWM, 2016, p. 183), onde, ao mesmo tempo que se caracterizava por ser uma crise econômica e política generalizada, também marcava a consolidação das relações de produção e de governo capitalistas em quase toda Europa ocidental. Todo esse longo período que

⁹ Ver JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos*. 1.ed. ver. São Paulo: Boitempo, 2010. 400p.

compreende a segunda metade do século 18 e a primeira metade do século 19, tem como uma de suas maiores características a capacidade de sonhar em meio a um sentimento de pessimismo – uma necessidade típica de uma época que transitava entre dois diferentes modos de produção da vida social, e por isso incertezas, embora tivessem sido mantidas boa parte das estruturas socioeconômicas da sociedade capitalista pós-1815.

Tal capacidade de sonhar, entretanto, era oriunda de uma espécie de “*desencantamento do mundo*” (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 52), de maneira que se expressavam e aglutinavam aqui, ao mesmo tempo, tanto elementos do mundo feudal que se degenerava quanto do mundo capitalista que se consolidava. A literatura, por exemplo, tida como uma das principais formas de expressão e organização da consciência social de cada período histórico, também apresentava essas características e teve no movimento romântico a expressão mais aguda da capacidade de reagir à precariedade da vida naquele momento – tanto dos decadentes valores feudais, quanto da crescente miséria, quantificação e mecanização, que se consolidavam desde o início da fase da assim chamada acumulação primitiva de capital, junto com o modo de produção capitalista e sua sociedade correspondente. (MARX, 1984, p. 261-294)

Esse cenário em que as reivindicações da alta burguesia se manifestavam como universais – já que a insatisfação também era compartilhada e impulsionada pelas camadas mais baixas –, e que acabou com a frustração dos setores sociais populares, seguido da restauração do poder e dos valores das antigas monarquias pré-revolucionárias (reação termidoriana), certamente contribuíram para que o romantismo tivesse condições de se expressar enquanto uma tendência consciente de suas próprias condições de formação e expressão. Não raro, a fase caracterizada como “pré-romântica”, por sua vez, corresponderia ao processo caótico, permeado de disputas, da assim chamada acumulação primitiva de capital, das alienações tipicamente modernas e da generalização do valor de troca, já fazendo com que o mesmo se constituísse a partir de valores críticos tanto do período medieval quanto do moderno.¹⁰ Como atividade artística, filosófica ou política, o romantismo foi, e ainda é, em linhas gerais, uma expressão, mais ou menos crítica, do processo de dominação histórico da esfera econômica sobre as demais esferas sociais e a totalidade da sociedade, regulando e mediando as mesmas.

No campo da arte, a generalização das leis de funcionamento econômico fez com que “*os produtores da cultura se confrontam com a contradição entre o valor de uso e o valor de*

¹⁰ Que Löwy e Sayre destacam “*O desencantamento do mundo*”, “*A quantificação do mundo*”, “*A mecanização do mundo*”, “*A abstração racionalista*” e “*A dissolução dos vínculos sociais*”. (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 52-67)

troca de seus próprios produtos”, de modo que “*o novo sistema socioeconômico os atinge em seu próprio âmago.*” (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 73) Será por isso, então, que o movimento romântico se reconhecerá mais explicitamente como tal a partir da segunda metade do século 18: quando aqueles valores humanistas que começaram a ser germinados desde o renascimento europeu consolidam seu modo de produção da vida social e chegam ao poder político do Estado. Nesse momento histórico é que as reivindicações e valores da burguesia perdem suas aspirações universalistas, tornam-se dominantes, e passam a submeter todas as particularidades e singularidades dos interesses das demais classes e grupos sociais aos próprios interesses e necessidades de autovalorização do capital. Assim, com as contradições explícitas do humanismo, o romantismo também foi uma espécie de revolta frustrada contra os valores do mesmo.

É nesse sentido, portanto, que desde a pequeno burguesia até os artesãos, servos, pequenos camponeses e os operários, não foram contemplados pelo primeiro programa político e constituição revolucionárias após 1789 – afinal, os primeiros ainda não atingiram as aspirações e o status da alta burguesia já “amadurecida”, e as demais classes e grupos sociais não eram (e nem poderiam ser) incorporadas pelos direitos instituídos que contrariavam os interesses históricos da alta burguesia dominante, fundamentados nos limites da posse da propriedade privada dos meios de produção e na generalização da proletarização da força de trabalho. Será após essa restauração do poder das antigas monarquias europeias de 1815, então, que as críticas e a insatisfação contra a sociedade capitalista começarão a se tornar explícitas e organizadas, fazendo com que surjam as tendências práticas e teóricas que lhe opõem – e, não coincidentemente, somente após esse período que começará a se debater entre os povos germânicos quais classes ou grupos sociais seriam os sujeitos responsáveis pela transformação socioeconômica da região.

A esse respeito, particularmente na região e na cultura alemãs, além da consolidação do movimento romântico foi possível sentir as consequências desse período pós-revolucionário também no pensamento filosófico, teológico e político. A herança do pensamento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que tinha em seu sistema os fundamentos, considerados já na época, como o mais realista a respeito da cultura alemã, entra no centro das discussões e dos embates após a morte deste em 1831. Desse modo, após alguns discípulos do próprio Hegel se juntarem para conservar a obra do mestre contra os ataques e influências de outras vertentes da filosofia alemã – como de Fichte e Schelling, sendo que este último foi admitido professor em Berlim justamente para ocupar um vácuo de prestígio deixado pela filosofia hegeliana –, surgirão as

primeiras gerações que buscarão realizar o momento de negação e oposição ao sistema de Hegel. E para uma parte destes, os chamados “*jovens hegelianos*” (LÖWITH, 2014, p. 63), ainda era preciso realizar uma crítica negativa ao sistema filosófico deixado por Hegel pois este ainda não havia percorrido plenamente as mediações da realidade sensível e finita do Espírito.

1.3 Contexto e formação do jovem Karl Marx junto aos jovens hegelianos: superação da dicotomia *sensibilidade e entendimento*

Dessa maneira, em 1835, com a publicação de *Vida de Jesus examinada criticamente* de David Strauss, inicia-se o processo de decomposição do movimento hegeliano (SOUZA, 1992, p. 14), conjuntamente em um momento em que a temporalidade e o ritmo de expansão do modo de produção capitalista se aceleram na Europa ocidental. O mesmo Strauss foi responsável por tentar classificar as tendências que se reivindicavam como herdeiras do pensamento de Hegel em “direita”, “centro” e “esquerda” dois anos depois – sendo o primeiro também a usar a expressão “ópio do povo”. Todavia, ainda antes do movimento jovem hegeliano ou dos “hegelianos de esquerda”, o primeiro a reconhecer o caráter “revolucionário” de Hegel na juventude – em certa oposição a um Hegel maduro e conciliador –, no ano anterior à publicação da obra de Strauss, foi justamente um poeta: Heinrich Heine, que foi um dos principais entusiastas da interpretação histórica de que a filosofia alemã – e que Engels chamará de “clássica” em 1883¹¹ –, de Kant, Fichte e Hegel, havia realizado no campo teórico em relação ao Espírito aquilo que havia sido realizado no prático com a revolução francesa. (SOUZA, 1992, p. 53)

Inicialmente, esse debate acerca da herança do sistema filosófico hegeliano se deu a partir de um viés teológico e religioso, particularmente uma concepção secularizada da escatologia cristã – que por sua vez, diz respeito ao destino último da humanidade, em relação ao seu percurso e manifestação no processo histórico. Depois, esses jovens hegelianos passaram para um debate explicitamente político, em que a partir da década de 40, progressivamente, cada uma das grandes figuras desse movimento jovem hegeliano passará a elaborar sua própria noção de “sujeito”, ou melhor, “tornar-se sujeito” – processo este que é tido como “*um trajeto doloroso, que marca uma distância entre o homem e ele mesmo, impossível de ser vencida isoladamente.*” (SANTOS, 1993, p. 10) Essa “virada teológico-política” do movimento jovem

¹¹ ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: *Obras escolhidas de Karl Marx e Friedrich Engels*. São Paulo: Ed. Alfa-Omega, s/d. Vol. 3, pp. 171-207.

hegeliano, por sua vez, tem como uma de suas principais causas a ascensão de Frederico Guilherme IV na Prússia, um restaurador que contribuiu decisivamente para o fim de uma geração de intelectuais e revolucionários alemães, bem como daquela primeira grande geração de hegelianos, através do combate e repressão de todos os matizes políticos democráticos em moldes liberalizantes.

É aqui que o jovem Karl Marx, que a partir de 1839 chega a Berlim e conhece o Clube dos Doutores fundado dois anos antes por Bruno Bauer, encontrará não apenas a filosofia hegeliana, mas todo um acúmulo teórico e prático oriundo do longo processo histórico de modernização, e que naquele momento parecia latente e inevitável para a realidade alemã. Será na consideração de toda essa agitação social e política que é possível perceber os momentos de verdade das distintas tendências teológicas e políticas sobre o sistema filosófico de Hegel, de modo que, como ressalta Karl Löwith (2014, p. 64), talvez tenha sido o “hegeliano de centro”, Karl Rosenkranz, quem tenha mais bem conservado os princípios e o espírito da filosofia da liberdade hegeliana. Entretanto, já do ponto de vista da consideração do movimento jovem hegeliano – identificado por muitos comentadores como a “esquerda hegeliana”, embora esta guarde posições qualitativas distintas entre si¹² –, o foco da efetividade de sua *aufhebung* não estava na conservação dos princípios e da estrutura do sistema filosófico, senão na “elevação” e transformação dos elementos que consideravam que ainda faltavam ser mediatizados.

Assim, a partir da inauguração da crítica da religião straussiana, em que a essência como Absoluto se manifesta através da “*humanidade*” e da “*comunidade*”, como verdadeiro sujeito” (SOUZA, 1992, p. 66), a “realidade alemã concreta” passou a ser muito mais reivindicada como o principal mote de divergência a respeito do sistema hegeliano – e que na caracterização de Rosenkranz, as duas principais correntes do movimento jovem hegeliano acabavam “*“mais uma vez” na “unilateralidade” de uma ontologia abstrata (Braniff) e de uma empiria abstrata (Trendelenburg).*” (LÖWITH, 2014, p. 64) As principais figuras dessas duas correntes eram Bruno Bauer e Ludwig Feuerbach, de modo que o primeiro foi inicialmente um hegeliano de direita e passou posteriormente para a esquerda, enquanto o pensamento do segundo serviu mais como fundamento para os jovens hegelianos socialistas; contudo ambos,

¹² João Crisóstomo de Souza, por exemplo, considera a “esquerda hegeliana” análoga ao “movimento jovem hegeliano”, enquanto Karl Löwith já os distingue: “*A expressão “jovens hegelianos” é pensada, primeiramente, no sentido da jovem geração dos discípulos de Hegel; mas a expressão “hegelianos de esquerda” designa o partido revolucionário da subversão relacionado a Hegel.*” (LÖWITH, 2014, p. 78)

em diferentes momentos e questões, contribuíram para a formação da relação do jovem Karl Marx com o hegelianismo.

Será a partir do contato com a filosofia de Hegel que o jovem Marx terá a oportunidade de deixar para trás sua noção de sensibilidade como oposição ao entendimento, podendo superá-la com a razão. Nesse momento, a partir de Hegel, Marx compreende que “*o pensar enquanto entendimento fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade*” (HEGEL, 2012, §80, p. 159), e por isso seria apenas o primeiro momento imediato da verdade em geral da razão. Esse também era o ponto de partida da crítica hegeliana ao romantismo, ressaltando que esta tradição, no uso da ironia, deixava explícita uma dicotomia entre Forma e Ideia. Ou dito de outro modo: o dualismo percebido na esfera dos indivíduos, e reafirmado por algumas tradições filosóficas modernas, entre sensibilidade e entendimento, seria superado na esfera racional-social. Agora, daquela “consciência infeliz” presente nos poemas que Marx assumira como “idealista”, ele encontra na filosofia hegeliana a solução daquela dicotomia ao apreender a razão enquanto unidade do processo que vai da certeza de si sujeito à verdade do objeto, ou ainda, enquanto obra ética e cultural de um povo.

Marx, ao perceber que a sensibilidade não deveria ser negada de maneira estrita pela razão, mas sim poderia ser “absorvida” como um momento da mesma, encontra por essa via a manutenção e a transformação, ao mesmo tempo, dessa noção ao passar de uma visão de mundo romântica para uma outra sistemática e que buscava dar conta de conhecer a essência dos fenômenos da realidade de maneira articulada. Nesse sentido, portanto, a sensibilidade do sujeito epistemológico não precisaria mais ser concebida como uma percepção da representação do objeto, que mediaría e colocaria a sensibilidade em oposição ao entendimento como faculdade da razão, mas também se constituía como parte da mesma, ou seja, a sensibilidade deveria ser entendida e o entendimento deveria sentir. A dicotomia entre os dois conceitos era superada, e também, com ela, o núcleo racional daqueles problemas filosóficos que engendrava os poemas e aspirações artísticas do jovem Karl Marx. Ademais, as consequências do caminho histórico pós-kantiano particular trilhado por Marx em meados dos anos 40, pode ser apreendido pelo menos em dois momentos distintos de sua relação com os herdeiros pós-hegelianos.

O primeiro desses momentos aconteceu entre agosto de 1840 e março de 1841, que é o período em que Marx passa organizando sua tese doutoral, baseada nos estudos que havia feito sob a orientação de Bauer durante o ano de 1839 – seu primeiro ano em Berlim –, visando publicá-la. Nessa tese, que nunca foi publicada como obra em vida pelo autor, intitulada

Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro, é possível perceber algumas das possíveis incursões do jovem autor naquele ano de 39 sobre a bibliografia hegeliana – como por exemplo a *Fenomenologia do Espírito*. No texto, publicado apenas no século 20, o jovem autor busca acrescentar com essa tese, que para se realizar a “liberdade da consciência-de-si”, o ponto de partida da “ciência da experiência da consciência” não poderia estar em oposição à sensibilidade e à realização dos prazeres como sensibilidade mediada pelo entendimento e vice-versa, ou seja, enquanto “justa medida” destacada pela filosofia epicurista.

Um segundo momento pode ser ressaltado alguns meses depois, após outubro de 1841, quando Bauer publica anonimamente um panfleto intitulado *A trombeta do juízo final sobre Hegel, ateu e anti-Cristo*, e sua relação filosófica com Marx começa se distanciar. Tal distanciamento não se deu por questões pessoais, senão porquê o jovem Marx havia começado a ter contato com os primeiros escritos de Ludwig Feuerbach – influência que, definitivamente, se consolida a partir de 1842 –, para quem, assim como havia começado a fazer em sua tese doutoral, apontava uma certa negligência por parte de Hegel pela realidade sensível e a natureza. Com a publicação de *A essência do cristianismo* de 1841, Feuerbach começa a se destacar no cenário cultural alemão como aquele que havia fundamentado filosoficamente o materialismo e o ateísmo. Marx, por sua vez, na mesma medida que se aproximava da filosofia feuerbachiana, também se afastava daquela concepção de crítica como abolição das mediações alienadas da consciência imediata e como realização da liberdade da consciência-de-si, de um sujeito autoconsciente, e afirmava que o contexto histórico alemão já “*podia-se criticar melhor a religião pela crítica das circunstâncias políticas*”. (SOUZA, 1992, p. 17)

Ainda nesse sentido, *Princípios da filosofia do futuro* de 1843 foi essencial para que o jovem Karl Marx se debruçasse sobre as *Linhas fundamentais da filosofia do direito* de Hegel (e que acabaram por dar origem ao chamado “Manuscrito de Kreuznach”, ou *Crítica da filosofia do direito de Hegel*) e trilhasse seu próprio caminho filosófico para o socialismo. (LÖWITH, 2014, p. 85) Não à toa, será após esses estudos que ele encontrará, a partir das reflexões sobre as questões da “*emancipação política*”, “*emancipação humana*” e os estudos da economia-política, o proletariado como a classe social produzida pela negação das condições materiais da sociedade civil burguesa e que estavam colocadas desde o período revolucionário na França – em particular nos momentos de efetivação e contradição das três primeiras constituições, de 1791, 1793 e 1795. (MARX, 2010b, p. 36)

Assim, foi partindo da adoção do princípio filosófico do “*sangue galo-germânico*”¹³ feuerbachiano, de uma sensibilidade que não se opõe ao entendimento, que o jovem Karl Marx conseguiu perceber as condições materiais e sensíveis que o nascente proletariado moderno estava submetido: o trabalho assalariado e alienado, que deforma e nega a possibilidade dos trabalhadores conhecerem a totalidade das atividades produtivas e reprodutivas da sociedade, que começam com o processo histórico de privatização dos meios de produção, seguido da generalização e a consolidação política da burguesia com a revolução na França em 1789. (FEUERBACH, 2008, p. 12) A partir de 1843 já se tornaria claro para o jovem Marx porque as camadas médias e baixas da burguesia não poderiam ser os sujeitos responsáveis pela realização da emancipação humana. Em sua visão, agora, apenas o proletariado enquanto classe sensível e sofredora, alheia dos produtos sociais e do conhecimento da objetividade da produção social capitalista, teria condições de sentir e entender a contradição da produção da pobreza na produção de riqueza do capitalismo, e realizar si enquanto sujeito ao mesmo tempo que realiza a sociedade enquanto “justa medida” da realização dos prazeres e do entendimento universal. (MARX, 2010a, p. 79)

1.4 Resquícios e nuances do romantismo na visão de Marx nos anos seguintes

Nos anos seguintes, os nuances do romantismo ainda seriam sentidos na nova concepção filosófica marxiana – agora junto a Engels –, onde Marx já superou a dicotomia entre sensibilidade e entendimento e abandona completamente o núcleo da discussão junto aos jovens hegelianos: a interpretação neohegeliana da relação sujeito-objeto. A partir de uma perspectiva que começou a emergir quando o autor dedicou suas investigações entre sujeito e objeto para o interior das relações sociais, e consolidou a apreensão e distinção da forma capitalista de produção da riqueza, o romantismo na filosofia marxiana se conservará a partir de suas melhores (e mais racionais) características: a dialética e a crítica negativa, junto ao questionamento e ao inconformismo que são produzidos a partir daquele “desencantamento do mundo”, tal qual caracterizaram Michael Löwy e Robert Sayre, que produz o outro da riqueza social capitalista: uma massa de despossuídos e pauperizados.

¹³ Quase tomando-o literalmente, quando diz Marx quase um ano depois dos “manuscritos de Kreuznach” no artigo “*Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*”: “A emancipação do alemão é a emancipação do homem. A cabeça dessa emancipação é a filosofia, o proletariado é seu coração. A filosofia não pode se efetivar sem a suprassunção do proletariado, o proletariado não pode se suprassumir sem a efetivação da filosofia. Quando estiverem realizadas todas as condições internas, o dia da ressurreição alemã será anunciado pelo canto do galo gaulês.” (MARX, 2013, p. 163) (destaque do autor)

O jovem Karl Marx, desse modo, vai expressar um dos pontos altos dessa lembrança romântica cerca de 4 anos após iniciar seus estudos de economia política, em sua obra mais difundida e lida: o *Manifesto Comunista* de 1848 – produzida junto à Engels e deliberada pela Liga dos Comunistas. Em o Manifesto, o “outro” do processo de acumulação de capital, seu negativo, se constitui socialmente no proletariado enquanto grupo social alheio à riqueza capitalista. Assim, na mesma medida que o proletariado seria o sujeito que teria o potencial de abolir as próprias condições materiais que produzem sua deformação e pobreza, nesse processo, ele também deverá se apropriar dos melhores frutos produzidos pela tradição romântica como uma tradição negativa das tradições modernas dominantes. O proletariado, assim, seria uma espécie de Sísifo da modernidade, um herdeiro histórico do projeto filosófico moderno que não se concretizou com o processo revolucionário de 1789, e, a partir dali, carregaria o fardo da negação da dissolução das próprias condições de existência que o mantém. Assim Marx consagrou uma das frases mais emblemáticas do pensamento político moderno: “*A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes.*” (MARX; ENGELS, 2010a, p. 40)

Dessa noção, em que é explícito o distanciamento daquela concepção economicamente determinada sobre a história as quais, não raro, a filosofia marxista é acusada, Marx deixa claro que a história que conhecemos e nos é contada sempre possuiu grupos e interesses sociais em oposição. A história da luta de classes, então, é a expressão geral da *negação*¹⁴ como força motriz do desenvolvimento histórico de todas as sociedades divididas em classes sociais com interesses opostos, e portanto, para além de conhecer a história das classes dominantes também é *necessário* para o intelectual e o revolucionário apreender a história das respectivas classes dominadas que as opuseram. Nesse sentido, o contato com o romantismo no período de juventude foi pedagógico para o desenvolvimento do pensamento filosófico próprio de Karl Marx, uma vez que lhe facilitou a percepção de que cada modo de produção social produzido no percurso até a consolidação do capitalismo também manifestava múltiplas formas de representação social.

A partir da pedra de toque da concepção filosófica de Marx, onde é preciso fazer a distinção entre a história dirigida e narrada pelas classes dominantes e a história materialmente

¹⁴ A negação aqui é tomada no sentido exposto por Hegel, no §81 da “*Enciclopédia das ciências filosóficas*”: “*A dialética, (...) é esse ultrapassar imanente, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é e exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto; suprassumir-se a si mesmo. O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a conexão e a necessidade imanentes, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito.*” (HEGEL, 2012, p. 163)

produzida onde trabalham e lutam por reconhecimento as classes dominadas que têm suas narrativas veladas, os marxistas agora teriam aberto um leque filosófico-crítico para compreender e analisar a expressão dessas lutas de classes como fenômeno da contradição das relações de produção de uma sociedade dividida em classes. Essa perspectiva e interpretação não é ressaltada somente por nós, senão também por outros herdeiros atentos e originais da filosofia de Karl Marx – como Daniel Bensaïd, para quem a filosofia crítica de Marx apresenta “*uma nova representação da história e uma organização conceitual do tempo como relação social*”. (BENSAÏD, 1999, p. 13) Entre eles, ressaltamos o também romântico Walter Benjamin, para quem a concepção materialista, e daquele que por ela se engaja e assume como um fundamento filosófico para perceber a realidade, pode ser utilizada para a “*tarefa [de] escovar a história a contrapelo*”. (BENJAMIN, 1987, p. 225) (acréscimo nosso)

A luta de classes, que um historiador educado por Marx jamais perde de vista, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não existem as refinadas e espirituais. Mas na luta de classes essas coisas espirituais não podem ser representadas como despojos atribuídos ao vencedor. Elas se manifestam nessa luta sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza, e agem de longe, do fundo dos tempos. Elas questionarão sempre cada vitória dos dominadores. Assim como as flores dirigem sua corola para o sol, o passado, graças a um misterioso heliotropismo, tenta dirigir-se para o sol que se levante no céu da história. O materialismo histórico deve ficar atento a essa transformação, a mais imperceptível de todas. (BENJAMIN, 1987, p. 223-224)

CAPÍTULO 2: MARX, O MOVIMENTO NEOHEGELIANO E A ECONOMIA POLÍTICA

Quando se analisa a evolução do pensamento de Karl Marx em sua época de juventude, nota-se que, na trajetória de seu desenvolvimento, alguns textos ganham evidência ora por seu caráter de ascensão na reformulação de sua concepção ao processar novos elementos, ora pela afirmação e desenvolvimento da concepção assumida, e por fim, ainda, ora pela decomposição e rejeição das noções e conceitos que deixam ou não se identificam com a realidade social. Os *Manuscritos econômico-filosóficos* é um desses escritos do jovem autor que necessita de um olhar e estudo mais detido por conter os primeiros traços que prepararão a ruptura dialética, com o grupo jovem hegeliano, efetuada por Marx nos anos seguintes. Além da importância para o pensamento de Karl Marx, os manuscritos produzidos no ano de 1844 em Paris se mostram como uma tentativa (não levada à cabo por não terem sido publicados) de retomada da economia política para o pensamento pós-hegeliano – que havia sido esquecida pelos herdeiros diretos, os chamados velhos hegelianos – antes da dissolução de seu domínio intelectual na metade do século 19 na Alemanha.

Nesses marcos, a virada dos anos de 1843 e 1844 em Karl Marx deve ser analisada com cuidado. Após a metade do ano de 43 o jovem passa por mudanças bastante amplas: desde o casamento com a noiva Jenny, a fundação de uma revista – os *Anais Franco-alemães (Deutsch-französische Jahrbücher)* –, até a mudança com a família para Paris e os primeiros contatos com organizações proletárias. Nesse período, ao todo, surgem pelo menos seis escritos¹⁵ do autor, ao passo que nem todos foram publicados e acabaram servindo como material de estudos e pesquisa. O cuidado, então, se deve à caracterização dos distintos momentos da vida e do pensamento de Marx, de modo que, ainda que a produção desses escritos se deu em um período bastante curto, serviu para que ele percorresse um longo caminho filosófico e político. Assim, entre junho de 1843 e novembro de 44, as concepções e posicionamentos do autor mudam e se aprofundam, principalmente, na direção do comunismo e dos estudos sociais.

Desde o início da década de 40, a Alemanha passava por um crescimento razoável das tendências materialistas na filosofia – principalmente em decorrência do crescimento da insatisfação e das oposições ao governo romântico-cristão de Frederico Guilherme IV¹⁶. Foram

¹⁵ São eles: “*Crítica da filosofia do direito de Hegel*”; “*Sobre a questão judaica*”; “*Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*”; os *manuscritos econômico-filosóficos de 1844*; “*Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano*”; e por fim, “*A sagrada família*”.

¹⁶ Nesse sentido, fica claro que na região da Alemanha da década de 40, o pensamento hegeliano – de Hegel, e após a morte deste, daqueles que o assumiram como compromisso – correspondia à um risco para o programa

nesses marcos que o neohegeliano Ludwig Feuerbach, a partir da fundamentação e divulgação de seus princípios ateu e materialista, ganha destaque entre os jovens intelectuais alemães. O movimento jovem hegeliano, agora como tendência consolidada no início do período de dissolução do pensamento hegeliano, após meados de 1842, possui três diferentes posições em seu interior¹⁷: a) os “Livres” de Berlim, que tinham como nomes principais Bruno Bauer e Max Stirner; b) os liberal-republicanos, como Arnold Ruge, Otto Wigand, Georg Herwegh e, em certo sentido, até Feuerbach; c) e por fim, os “comunistas filosóficos”, composto por Moses Hess, Friedrich Engels e Mikhail Bakunin, além de Karl Marx que – em diferentes momentos teria ligações com os outros grupos – se juntaria a estes últimos após a segunda metade de 1843.

A conjuntura da região da Alemanha, após uma brevíssima expectativa de políticas que reformassem sua estrutura socioeconômica (e por isso uma constituição e unificação política), com a nomeação de Frederico IV como rei, adotou uma via completamente diferente de introdução e consolidação das relações de produção capitalistas – em que as classes dominantes do antigo modo de produção não passaram por um processo histórico de expropriação ou foram retiradas do poder político através de um processo revolucionário burguês, como na França; senão que os proprietários fundiários, senhores feudais, donos de manufaturas e altos funcionários do Estado, progressivamente foram tornando-se as classes dirigentes do capitalismo na região¹⁸. Enquanto na Inglaterra a burguesia industrial consolidara seu poder

político do governo monárquico de Frederico IV. Assim, por exemplo, resalta Jacques D’Hondt: “*Depois da morte de Hegel e da publicação das Lições [de Berlim] pelos “amigos do defunto”, e apesar de todas as precauções por eles tomadas, as autoridades tomaram medidas de censura que, sem dúvida alguma, os visavam retrospectivamente. Era claro que as autoridades não apreciavam a maneira hegeliana de “interpretar” filosoficamente a religião e decidiram impedir toda e qualquer tentativa para a adotar. Uma instrução de censura de 1843 prescreve: “É necessário cortar as possibilidades a uma tentativa que hoje se apresenta frequentemente e que é prejudicial à atitude religiosa e moral do povo: consiste ela em atacar as verdades religiosas e em substituí-las por deduções filosóficas(...)*”. (D’HONDT, 1982, p. 45)

¹⁷ O surgimento de tendências internas em um grupo ou partido político – que leva até mesmo à divisão –, em um contexto de consolidação do predomínio sobre a estratégia político-programática, indica ao mesmo tempo o êxito da forma organizacional até ali admitida e seus limites para realizar as demandas que constituem seus elementos sociais internos. Na mesma direção, Jacques D’Hondt destaca o próprio Hegel: “*Um partido só prova que é o vencedor, quando, por sua vez, se dividir em dois partidos (...)* Desta forma, o cisma que nasce dentro de um partido e que parece uma desgraça para ele, manifesta antes a sua sorte”. (D’HONDT, 1982, 47-48)

¹⁸ Assim explica Isaac Rubin: “*A explicação dessa nítida divergência entre as visões de Quesnay e Smith reside nas diferentes condições econômicas da França e da Inglaterra no século XVIII. Na França a agricultura capitalista era menos um fenômeno econômico efetivamente existente do que um slogan fisiocrata que ainda estava para ser posto em prática. Dados os resquícios feudais e a monarquia absoluta na França, o desenvolvimento extensivo do capitalismo era genuinamente impossível sem uma revolução social e política e a implementação da “lei natural” da sociedade burguesa. Isso demonstra a extrema importância do direito natural no sistema de Quesnay. No século XVIII, a Inglaterra encontrava-se numa situação diferente. Apesar da contínua dominação política da oligarquia rural, as precondições sociais básicas para o desenvolvimento do capitalismo já estavam presentes. A economia capitalista se desenvolvia rapidamente, seja rompendo, seja burlando as restrições das guildas ou do sistema mercantilista, que, mesmo desacelerando seu crescimento, não eram capazes de detê-lo – daí a visão de Smith de que o progresso econômico é contínuo mesmo onde a legislação é má e contradiz os princípios do direito natural.*” (RUBIN, 2014, p. 214) (destaques do autor)

político-econômico e já havia começado a voltar-se contra o proletariado moderno, a Alemanha após a década de 30 ainda assimilava as relações de produção capitalistas e buscava introduzi-las após a fase de dissolução do processo revolucionário francês como uma via particular de desenvolvimento de suas formas sociais. Contudo, desde Hegel a filosofia hegeliana acompanhava de perto e buscava considerar no desenvolvimento de seu pensamento as questões políticas concretas e atuais, a fim de conhecer as necessidades sociais e auxiliar na formação do moderno Estado alemão¹⁹²⁰. (RUBIN, 2014, p. 442)

Ainda nas primeiras décadas do século 19 a Alemanha era uma região atrasada do ponto de vista socioeconômico, guardando muitos resquícios da produção social fundamentada em guildas e no trabalho artesanal, assim como nas relações de servidão. Da mesma maneira, ainda não havia se constituído como nação, mantendo-se como uma série de pequenos reinos que se relacionavam e uniam através de interesses em comum com outros reinos maiores, que por sua vez, visavam satisfazer principalmente as classes da nobreza, do clero e dos proprietários fundiários. Apesar desse atraso socioeconômico, que contrastava com seu desenvolvimento filosófico-científico, algumas grandes cidades alemãs já continham elementos razoavelmente avançados, como grandes manufaturas e fábricas isoladas, de modo que o processo de proletarianização dos servos, artesãos e camponeses (principalmente) havia apenas começado²¹.

¹⁹ Acrescenta Eric Weil em relação a Hegel: “*Acrescentar-se-á que a Prússia histórica, a de Frederico Guilherme IV, a dos Guilhermes, a que foi o centro do III Reich, não tinha o sentimento de dever muito ao filósofo: ao contrário, morto este, o governo real fez tudo o que podia para acabar com sua influência, chamando o velho Schelling a Berlim, excluindo os hegelianos das cátedras; e que, em suma, Hegel a partir da Revolução de julho de 1830, teve enorme influência no mundo inteiro – menos na Prússia: inferir-se-á disso que a Prússia real não reconhece no pretense retrato traçado por Hegel, que este o terá pintado mal, ou que ele o terá pintado muitíssimo bem.*” (WEIL, 2011, p. 15)

²⁰ Rosenzweig também ressalta: “*Hegel e o Estado prussiano formaram-se um contra o outro. Tratava-se agora de uma outra Prússia em relação àquela cuja estratificação em classes o pensador político de 1802, instruído pelo direito civil, havia exaltado filosoficamente sem, todavia, equivocar-se em sua apreciação geral – de resto altamente disseminada e compartilhada pelos melhores analistas –, a respeito deste país “insípido e desprovido de espírito”, que apenas um gênio individual havia elevado a uma “efêmera energia”. Esta Prússia havia experimentado a sua derrocada em Jena, e Hegel apreciava com júbilo a vitória da cultura sobre a rudeza, do Espírito sobre o calculismo.*” (ROSENZWEIG, 2008, p. 387)

²¹ Novamente Weil, contextualiza de um ponto de vista hegeliano o início do século 19 na região da Alemanha: “*Será útil recordar os acontecimentos que determinaram a história da Prússia no início do século XIX, na época que, para Hegel, era o presente. História extraordinariamente movimentada: se a Revolução [francesa de 1789] não produz nenhum efeito imediato em Berlim (enquanto seja falso pretender que todos os meios tenham sido hostis ou frios), as guerras napoleônicas tiveram ali repercussões mais profundas do que em qualquer outra das grandes capitais. O Estado prussiano de Frederico II, monarquia tão absoluta quanto o Império Russo, e talvez de fato mais centralizada, rui em Jena, e rui ainda mais rapidamente porque seu princípio tinha sido desenvolvido com uma pureza maior. No espaço de quatro anos, a Prússia se transforma: a propriedade da terra se torna alienável (exceto os morgadios), os camponeses são liberados, as corveias suprimidas em quase todos os lugares, as cidades recebem autonomia administrativa, as dietas provinciais são refeitas e reformadas, a maior parte dos direitos da nobreza é abolida, a ciência se emancipa do controle imediato do Estado, o exército de ofício é transformado em exército popular. Em suma, quase todas as conquistas da Revolução são concedidas ao povo da Prússia. Mas não – e isto é da mais alta importância – porque o povo tenha exigido tais direitos, e sim porque o governo reconhece claramente que só uma reforma profunda pode fornecer o meio de dar forças ao Estado, de*

Contudo, ainda que esses elementos servissem para introduzir a consciência proletária nas massas trabalhadoras e nos intelectuais da Alemanha, as mudanças sociais conservadoras ainda não permitiam que estes grupos estivessem na vanguarda de suas áreas de atuação política. Assim, a recém-nascida e ainda pouco numerosa classe trabalhadora alemã, bem como os pensadores e intelectuais que refletiam sobre as condições das camadas populares, não foram capazes de produzir mudanças radicais nas relações econômicas e políticas daquela região na virada e nas primeiras décadas do século 19.

Em situação análoga estava a burguesia alemã, que já nascia pressionada não apenas pelas antigas classes dominantes feudais como também pelo proletariado moderno gestado no processo de acumulação primitiva de capital e multiplicado após revolução industrial – ou seja, pelo rápido desenvolvimento das forças produtivas, a nova divisão social e técnica do trabalho e pela transformação das relações de produção da sociedade na Europa ocidental. Nesse ponto, a burguesia na Alemanha adquire um caráter político predominantemente conservador – característica que chegava até mesmo a marcar as figuras que defendiam uma reforma socioeconômica²² –, possuindo ainda pouca força social e política para atuar e elaborar um programa independente que fosse capaz de dirigir um movimento de massas e tornar tal programa efetivo. Aliado a esse cenário, e com o neohegelianismo chegando ao seu auge, os jovens hegelianos surgirão e ganharão certo destaque, uma vez que suas iminentes figuras buscavam contribuir para uma solução da modernização e unificação da cultura alemã.

Assim, os intelectuais neohegelianos de maneira geral, buscaram refletir por uma via filosófica sobre as condições da cultura alemã, mas, especialmente seus herdeiros diretos – os chamados velhos hegelianos – não deram a mesma atenção que o próprio Hegel dedicara ao tema da economia política em seu tempo. Será, no entanto, pelas mãos e atuação dos jovens hegelianos que o tema da economia política será gradualmente retomado como uma questão de interesse do pensamento hegeliano – ainda que se ressalte a existência de uma anotação do “velho” Gans²³ sobre o tema. Somente a partir da década de 40 que algumas questões da

preparar eficazmente uma nova guerra, de provocar o despertar nacional sem o qual a luta contra Napoleão não teria a menor possibilidade de êxito.” Ou seja, as antigas classes dominantes alemãs só concederam direitos e as bases para uma reforma socioeconômica estrutural enquanto visavam a unidade dos povos de cultura alemã na luta contra o avanço do Império burguês-militar de Napoleão Bonaparte e suas políticas liberais autoritárias. Passada a efervescência revolucionária, o ritmo do processo de modernização é desacelerado. (WEIL, 2011, p. 21)

²² Vide os economistas Johann Karl Rodbertus e Friedrich von Hermann, por exemplo.

²³ Nos elucida Waszek, que na segunda edição da *Filosofia do Direito* publicada em 1833, Eduard Gans, discípulo direto de Hegel, “velho hegeliano” e professor de Marx, escreveu: “*Neste livro, nada que poderia se reportar ao Estado é, portanto, deixado de lado. As questões políticas são tratadas de modo detalhado e, mesmo a ciência da economia política encontrou o lugar e o tratamento que lhe convém, na sociedade civil*”. (WASZEK, 2011, p. 56)

economia política passarão a exercer alguma influência sobre os intelectuais neohegelianos como por exemplo Moses Hess, Friedrich Engels e Karl Marx. Partindo da compreensão de que a economia política começava a ser consolidada no pensamento filosófico alemão a partir da introdução tardia das relações de produção capitalistas, e considerando que o próprio Hegel havia se detido mais do que seus herdeiros para o mesmo tema, buscaremos ter como objeto e fio condutor a compreensão do pensamento de Marx a partir das aproximações e distanciamentos com Hegel, os neohegelianos, os socialistas “utópicos” e os economistas políticos.

2.1 Hegel, a economia política e o conceito de trabalho

Apesar de alguns autores e pesquisadores terem se dedicado sobre a questão da economia política na filosofia especulativa de G. W. F. Hegel, este tema ainda não é tomado, com frequência, com destaque pelos estudiosos hegelianos. A Alemanha do século 18, período do início da vida do autor, ainda era uma região dividida em reinos e atrasada do ponto de vista socioeconômico, e, ainda que tivesse uma filosofia avançada, definitivamente não era o melhor lugar para se perceber as modernas mudanças do desenvolvimento técnico, dos instrumentos de trabalho, bem como das relações de produção dos próprios indivíduos e grupos sociais. Além do mais, enquanto a própria economia política começava a ser pensada com relativa independência às outras disciplinas²⁴, na Alemanha ela apenas iria adquirir o mesmo status tardiamente: “(...) a penetração da disciplina se fez de modo extremamente variado, em parte no quadro das faculdades de filosofia, em parte também nas faculdades de direito; e somente relativamente tarde, ela tem tido espaço nas faculdades reservadas especialmente as disciplinas políticas e econômicas.” (WASZEK, 2011, p. 57)

Desse modo, buscaremos iniciar a investigação em apontar a importância da economia política para o pensamento de Hegel, uma vez que, segundo a concepção filosófica e política hegeliana, que bebia das fontes econômicas mais atuais de seu tempo, se tratava de atribuir “ao governo a tarefa circunstanciada de controlar “esse destino cego, inconsciente”, (...) o devir da

²⁴ Isaac Rubin, na seção dedicada a Adam Smith de seu *História do pensamento econômico*, contextualiza: “O rápido desenvolvimento econômico da Escócia, no século XVIII, explica por que os círculos comercial-industrial e intelectual de Glasgow demonstravam um vivo interesse por questões econômicas. Um clube de economia política já havia sido formado em Glasgow nos anos 1740, o que, considerando-se a data em que foi fundado, faz dele obviamente o primeiro no mundo. Smith era um habitué desse clube e lá se encontrava semanalmente com seus amigos. Tanto as conversas no seu interior quanto os eventos fora das paredes do clube forneciam aos economistas alimento para o pensamento.” (RUBIN, 2014, p. 208)

vida econômica.”²⁵ (BOURGEOIS, 1999, p. 75) (destaque do autor) Para tanto, buscaremos apreender as fontes do tema, bem como as noções econômicas que serão constituídas posteriormente e que tomaremos em, principalmente, duas obras e momentos distintos da vida e do pensamento do autor: a *Fenomenologia do Espírito*, escrita em 1807 e que a princípio se tratava de “a primeira parte do sistema da ciência” (caracterização que levava como subtítulo); bem como a *Filosofia do direito*, publicada em 1821, onde o autor dará uma noção melhor traçada da relação entre a economia política²⁶, a sociedade civil burguesa e o Estado, e que destacaremos, em particular, seu conceito de trabalho.

2.2 As fontes das “questões econômicas hegelianas”

De início, então, nos cabe evidenciar rapidamente os momentos e períodos nos quais Hegel se dedicou para o estudo dos autores que tratavam do tema da economia política. Por isso, nesse sentido, será preciso voltar até o período de juventude do autor, quando este ainda não havia fornecido os traços fundamentais e centrais de seu sistema filosófico, senão, pelo contrário, ainda os constituía e com isso buscava apreender os fenômenos e conhecimentos que lhe servissem como base. Será somente após o auge da revolução francesa e o aparecimento de suas contradições e limites, e com a ascensão do governo de Napoleão Bonaparte, quando o jovem Hegel se encontrava na cidade de Frankfurt, que sua filosofia começará a adquirir um de seus traços mais marcantes – sua concepção dialética – e tomará os primeiros contatos com a economia política. Já um segundo momento de contato com a economia política, que ajudará a moldar o pensamento hegeliano, acontecerá nos primeiros anos do século 19 quando o jovem vai para a cidade de Jena, onde sua filosofia continua desenvolvendo seus traços fundamentais.

²⁵ Ou mesmo François Châtelet: “É no e pelo Estado que a humanidade se realiza. Que Estado? O “realismo” hegeliano mantém-se aqui, num domínio em que geralmente triunfama reivindicação e a utopia. Porque não se trata de uma dessas soberbas construções que, desde Platão, povoam e excitam a imaginação política. O Estado que realiza a liberdade efetiva é o Estado que é, que funciona sob os nossos olhos e que há que conhecer, na sua essência e no seu funcionamento.” (CHÂTELET, 1985, p. 120)

²⁶ Vide o parágrafo §189, o primeiro do “Sistema dos carecimentos”, onde consta a explicação dada por Hegel: “A economia política é a ciência que tem o seu ponto nesses pontos de vista, mas que tem então de expor a relação e o movimento das massas na sua determinidade qualitativa e quantitativa e no seu emaranhamento. – É uma das ciências que surgiram na época moderna, enquanto seu terreno. Seu desenvolvimento mostra algo interessante, como o pensamento (ver Smith, Say, Ricardo) encontra, na multidão infinita de singularidades que está inicialmente diante dele, os princípios simples da Coisa, o entendimento que nela atua e a rege. – Como, por uma parte, o elemento reconciliador é conhecer na esfera dos carecimentos o aparecer da racionalidade que reside na Coisa e nela atua, assim também, inversamente, é aqui o campo em que o entendimento dos fins subjetivos e das opiniões morais desabafa sua insatisfação e sua agrura moral.” (HEGEL, 2010, p. 193-194)

Em Berna, quando passou entre os anos 1793-1796, Hegel pôde sentir o acúmulo e a erupção revolucionária das concepções filosóficas que se desenvolveram desde o fenômeno do renascimento. Ali, os valores humanistas que historicamente vinham sendo cultivados, não raro através de perspectivas “ingênuas”, começaram a se contradizer com a necessidade de conservação das conquistas revolucionárias adquiridas e dos limites da propriedade privada – assim como passou a ser pressionado pelas reivindicações e reações das tendências feudais e republicano-radicalis. Nesse momento se deram as primeiras preocupações *empíricas* sobre as questões econômicas do jovem pensador, mas somente a partir de sua estadia em Frankfurt, entre 1797-1800, que se deu os primeiros estudos *teóricos* sobre o tema. (WASZEK, 2011, p. 64) Segundo Rosenzweig, um ano antes de Bonaparte dar o seu golpe de Estado em 1799, o jovem Hegel produziu dois escritos de caráter político no qual centrava sua análise na questão do Estado durante o período revolucionário: “(...) *Hegel permanecia inteiramente fascinado pela ideia do Estado dos inícios do período revolucionário, eivado de liberdade e fé na justiça. É isso que demonstram seus dois escritos políticos de 1798.*” (ROSENZWEIG, 2008, p. 117)

Um dos escritos dizia respeito a tradução de um texto que defendia o fim de um tratado e regime de subserviência da cidade de Vaud em relação à Berna, de modo que era explícita a vontade de Hegel de apresentar tal experiência para o público de cultura alemã (inclusive através do acréscimo de suas próprias observações à tradução). O segundo texto também tratava de uma questão política polêmica, envolvendo, após mais de duas décadas, a convocação da Dieta provincial na cidade de Württemberg para debater questões relativas à disputa sobre o controle administrativo e político-econômico da mesma. Apesar das diferenças, os dois textos guardam em comum certa expectativa e esperança de que o espírito do povo possa se identificar com o espírito revolucionário que dirigia aquele processo de transformação social que ocorria na Europa, se constituindo a partir de tais fenômenos enquanto Estado-nações independentes.²⁷

²⁷ Escreve Rosenzweig: “*Hegel mesmo, quando descreve ‘suspiro por um Estado de coisas mais puro, mais livre’, está em relação com quem emprestou a esta disposição de alma sua mais pura expressão artística – o autor do Hipérion, Holderlin. Ele segue: ‘é geral e profundo o sentimento que o edifício do Estado, tal como ele hoje se constitui, é insustentável’. A justiça é o ‘único parâmetro’ a ser utilizado para julgar quais dimensões da antiga constituição se tornaram insustentáveis; a justiça é o único poder que pode promover sua situação de segurança. Quem pretenda manter artificialmente as condições antigas que ‘não correspondem mais aos costumes, às necessidades, à opinião’ das pessoas, prepara apenas o caminho para a revolução violenta. Por isso, é necessário levantar-se ‘do medo, que tem de fazer, à coragem, que quer fazer’, e cada um, indivíduo ou grupo, tem de começar por si mesmo, tem de renunciar a toda propriedade injusta, ‘tem de elevar-se por cima de seu interesse mesquinho, em direção à justiça’; quem detém direitos ‘injustos’, que ‘aspire a colocar-se em harmonia com os outros’.*” Nesse momento é possível perceber a influência das contradições levantadas do processo revolucionário francês principalmente a partir da constituição de 1793. (ROSENZWEIG, 2008, p. 128)

Foi aproximadamente nesse contexto de Frankfurt, que como nos informa Karl Rosenkranz em 1844 em seu *G.W.F. Hegels Leben*²⁸, o jovem ainda desenvolvia aquela abordagem e exposição que seria uma das principais marcas de sua filosofia da liberdade, teve os primeiros contatos com a economia política. Apesar de se saber desse importante fato, uma vez que o próprio Rosenkranz herdou esses documentos e escritos, infelizmente a base material dos mesmos sobre esse período se perdeu – muito provavelmente, como também ressalta Lukács, pelo fato de que a geração de jovens alunos hegelianos que sucederam ao período da restauração não tinham “nenhuma compreensão da economia”, e assim, “não perceberam sua importância para o conhecimento dos problemas sociais.” (LUKÁCS, 2018, p. 256) Praticamente ainda hoje, o que se sabe e tem de comentário sobre tais estudos do autor dessa época, embora importantes para nossa própria exposição, diz respeito às próprias palavras de Rosenkranz, as quais cito através de Lukács:

Todas as ideias de Hegel sobre a essência da sociedade burguesa, sobre necessidade e trabalho, sobre divisão do trabalho e patrimônio dos estamentos, assistência aos pobres e polícia, impostos etc. estão, afinal, concentradas em um *comentário* glosando a tradução para o alemão da economia política de *Steuart*, que escreveu de 19 de fevereiro a 16 de maio de 1799 e que ainda está conservado na íntegra. Nele constam muitos vislumbres grandiosos do sistema mercantil. Com um *páthos* nobre e uma profusão de exemplos interessantes, Hegel combateu o aspecto morto do mesmo, procurando resgatar, em meio à concorrência e no mecanismo tanto do trabalho quanto do comércio, o *coração* do homem. (ROSENKRANZ apud LUKÁCS, 2018, p. 259)

Apesar das grandes limitações, já é possível descobrir uma das fontes de acesso aos problemas da economia política para o jovem autor – bem como a nação-modelo de desenvolvimento que ele acompanhava com certa atenção. Ao mesmo tempo, também conseguimos perceber que essa apreensão de Steuart e da Inglaterra acontecia de maneira crítica, já que no comentário de Rosenkranz chama a atenção o combate hegeliano ao “aspecto morto” da doutrina econômica mercantilista ao tentar revitalizá-la através das atividades “do trabalho quanto do comércio”. Nesse sentido, então, é preciso deduzir que o combate ao aspecto morto que Hegel buscou resgatar através do trabalho e do comércio, se tratava de divergências às concepções e funções dos mesmos em relação à Steuart – que provavelmente se deu após o contato com Adam Smith, como também ressalta Lukács, para quem a concepção de trabalho hegeliana só se alteraria em relação às de Steuart em Jena. (LUKÁCS, 2018, p. 261)

²⁸ Que não consultamos diretamente, mas que autores como Waszek, Lukács e Müller, que são utilizados nesse estudo como referência, confirmam o mesmo.

Em *Inquiry into the principles of political economy* de James Steuart (que Hegel possuía uma cópia traduzida em sua biblioteca pessoal e grafava *Stewart*), publicada em 1767, logo em sua Introdução, já encontramos a ideia de que “*economia e governo, mesmo numa família privada, apresentam portanto duas ideias diferentes, e tem objetos diferentes*” (MÜLLER, 2011, p. 11), que pode ter exercido alguma influência sobre a necessidade de separação e certa independência, entre si, da esfera do Estado daquelas esferas da sociedade civil e ainda da família. Assim, já buscando traçar as diferenças e objetos da economia política e do governo como ciências distintas, uma característica típica da ascensão daquela primeira enquanto uma ciência nascida na sociedade burguesa, o mesmo Steuart irá escrever:

O que economia é numa família, economia política é num estado: com estas diferenças essenciais, todavia, de que num estado não há servos, todos são crianças: de que a família pode ser formada quando e como um homem deseja, e que ele pode estabelecer o plano de economia que ele considera apropriado; mas estados são encontrados formados, e a economia destes depende de milhares de circunstâncias. O soberano não é nem mestre para estabelecer a economia que ele deseja, ou, no exercício de sua autoridade sublime, para modificar a seu bel-prazer as leis estabelecidas, mesmo ele sendo o monarca mais déspota da terra. (STEUART apud MÜLLER, 2011, p. 11)

Ainda em James Steuart, por conseguinte, encontramos a ideia de que a humanidade se desenvolveu historicamente através de “três estágios econômicos”: 1) o estágio da colheita e da caça; 2) o estágio da agricultura; 3) e, por último, o estágio do comércio e da indústria. Segundo as explicações de Müller²⁹, cada um desses estágios propostos por Steuart buscava entender e responder como se deu as “grandes transições” entre os períodos da humanidade até ali. Além do contato com as questões colocadas pelo pensamento steuartiano, é possível, como destaca Lukács, que Hegel já tivesse tido algum mínimo contato com os estudos de Smith no período que passou em Frankfurt (1797-1800), todavia é mais provável que tenha utilizado o pensamento do primeiro para suas elaborações desse período. (LUKÁCS, 2018, p. 265)

Um segundo momento de apreensão das fontes das questões econômicas por Hegel, se deu no período em que ele passou em Jena – sendo que este, compreende os anos de 1801 até os de 1807. Contudo, essa periodização traz mudanças qualitativas significativas e profundas na concepção filosófica hegeliana: a partir de 1801, o autor se ocupará de retomar as pesquisas e os trabalhos sobre alguns “*esboços de uma crítica da Constituição do Império [romano-germânico]*” (acréscimo nosso), que durarão mais de um ano e meio e mudarão sua concepção

²⁹ Para uma descrição mais detalhada, ver a dissertação de Leonardo André Paes Müller, *Economia política e espírito hegeliano: a influência de Steuart e Smith na formação da filosofia de Hegel*, 2011, p. 23-29., que estamos utilizando para este estudo. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-03102011-102029/pt-br.php>. Acesso em: 02 abr. 2019.

sobre o Estado culminando com a produção de outro manuscrito que ficou conhecido como “*Sistema da eticidade*” em meados de 1802-1803³⁰; a partir de 1804, e principalmente do ano seguinte, já é possível tomar a “*última forma apresentada pelo sistema em Jena*” (ROSENZWEIG, 2008, p. 180; 209; 265), que culminará com a origem do “*hegelianismo acabado*”, como escreve Bernard Bourgeois (1999, p. 81) sobre a *Fenomenologia do Espírito* de 1807, ou a “ciência da experiência da consciência”.

Se em Frankfurt existiam dúvidas sobre o conhecimento de Hegel a respeito dos escritos de Adam Smith, agora em Jena é quase um consenso de que as elaborações do autor passaram pela assimilação do pensamento econômico do escocês. (WASZEK, 2011, p. 63) Diferente de Stuart, para Smith historicamente a humanidade havia se desenvolvido em quatro estágios econômicos: 1) a caça; 2) o pastoreio; 3) a agricultura; 4) e o comércio – de modo que para ele seria no estágio pastoril que se estabeleceria o início da propriedade privada e do governo civil. (MÜLLER, 2011, p. 30) Para Adam Smith, entretanto, seria apenas com o desenvolvimento e a garantia da segurança da propriedade que se afirmaria o concomitante aprimoramento das atividades das artes, manufatura e comércio, com o aumento consecutivo da riqueza social e a produção de novas formas de consumo e fruição. Com a consolidação da sociedade comercial e o luxo, graças à divisão do trabalho e da acumulação de capital, também se assentará o poder de comando dos indivíduos ricos, e agora capitalistas, sobre o trabalho da massa de indivíduos agora chamados de “trabalhadores produtivos”.

Smith foi um legítimo pensador de seu tempo, expressando as transformações socioeconômicas que a Inglaterra passava e, principalmente, um representante ideológico da ascendente burguesia industrial – que estava em sua fase manufatureira da economia. A noção smithiana de divisão de trabalho, nesse sentido, tentava expressar os fenômenos sociais da

³⁰ Escreve Rosenzweig: “(...) *Uma comparação com expressões semelhantes no texto, escrito antes de julho de 1801, intitulado Sobre a diferença dos sistemas de Fichte e de Schelling, permite que se chegue à conclusão que Hegel não visa aqui nada menos que Fichte, que acabava de deixar Jena. Este, no Direito Natural, havia esboçado os contornos de um Estado racional no qual, em uma passagem sublinhada por Hegel, lê-se que ‘a polícia (deve saber) precisamente onde se encontra cada cidadão a cada hora do dia, e o que ele está fazendo’. Hegel escarnece em uma longa observação das precisas sugestões de Fichte a respeito do câmbio e da moeda.*” (ROSENZWEIG, 2008, p. 187-188) (destaque do autor)

³¹ Ainda Rosenzweig: “*Sistema da eticidade é a denominação de um manuscrito redigido por Hegel, provavelmente como preparação para suas lições sobre o direito natural do semestre de inverno 1802-1803, já nas férias do verão anterior. Trata-se da primeira versão conservada daquela parte do Sistema que, mais tarde, Hegel denominará ‘Espírito objetivo’ e que, mais do que nenhum outro, franqueia o acesso, em termos de conteúdo, ao dito Sistema, uma outra terra filosófica para o movimento idealista. (...) O texto se constitui em três elementos, que por sua vez correspondem a três níveis evolutivos, segundo a concepção conhecida, introduzida por Kant como subdivisão lógica, relevada por Schiller como esquema de articulação da história, retomada por Fichte como procedimento de desenvolvimento lógico e preenchida por Schelling de conteúdo efetivo, em detrimento de seu dinamismo interno e vivo.*” (ROSENZWEIG, 2008, p. 209-210)

reorganização do trabalho nas oficinas artesanais e que abriam caminho para as modernas fábricas com sua maquinaria e instrumentos de trabalho. São nesses termos que sua noção de divisão do trabalho buscava expressar as transformações sociais e técnicas do trabalho que ocorriam no interior das próprias empresas – ainda que, como veremos mais à frente, quando da abordagem da relação do pensamento econômico de Smith com o de Hegel, ele tenha apresentado incoerências e equívocos nessa sua noção.

O pensamento econômico de Adam Smith, diga-se de passagem, está vinculado à sua concepção particular de direito natural, uma vez que nesse período os interesses da burguesia coincidiam com os interesses do desenvolvimento econômico nacional (por isso, por vezes se falava na manifestação dos interesses particulares como interesses universais). Nesses marcos, um dos maiores méritos do autor escocês foi de ter sido o primeiro a investigar teoricamente os problemas da economia política, assim como o de ter refletido sobre sua principal questão: o valor. Ainda para Smith, a força econômica era mais forte que as forças política e jurídica, fazendo da sociedade uma “*unidade econômica*” (RUBIN, 2014, p. 217) movida pelos interesses pessoais e pelas trocas individuais – o que também ajudava a explicar a possibilidade de análise dos agentes econômicos de maneira independente de outras áreas sociais: concepção que, inclusive, levava-o a romper com a base tradicional do direito natural e fundar a economia política como uma ciência autônoma, sistemática e coerente. A visão smithiana otimista da divisão do trabalho e da acumulação de capital, por sua vez, levaram o autor a conceber que a classe trabalhadora moderna iria compartilhar uma massa cada vez maior na riqueza da sociedade capitalista, concluindo que os indivíduos partilham de uma “*harmonia completa de interesses*” sociais. (RUBIN, 2014, p. 229)

Por fim, há de se destacar, como defende Waszek, que Steuart junto à David Hume e Adam Ferguson – que inclusive foi professor de Adam Smith –, formaram uma espécie de “Iluminismo escocês” do período revolucionário industrial, e ambos também exerceram certa influência sobre as noções econômicas de Hegel. Nesse sentido, além de algumas poucas mudanças nessas noções econômicas entre o período da *Fenomenologia do Espírito* em 1807 e a *Filosofia do Direito* em 1821, como uma retomada das leituras econômicas em Heidelberg a partir de 1816 ou em relação ao sentido e mudança no uso do termo “*Staatsökonomie*” e “*politische Ökonomie*” (para ter um sentido análogo ao da “sociedade civil burguesa”), os conhecimentos mais gerais de Hegel sobre o tema e as questões da economia política se mantiveram razoavelmente nos limites dessas fontes.

2.3 As influências dos economistas políticos na filosofia de Hegel: o conceito de trabalho

A partir disso, destacamos que Hegel chega a citar nomes de economistas políticos que podem ter influenciado seu pensamento, como é o caso da explicação que aparece no §189 de sua *Filosofia do Direito*. Na explicação desse parágrafo, anotado por Eduard Gans, o primeiro sobre “O sistema dos carecimentos”, o autor cita os nomes de Adam Smith, Jean-Baptiste Say e David Ricardo como exemplos – podendo dar a entender que tivesse tido contato com as ideias e textos desses economistas. Entretanto, como buscamos demonstrar no tópico acima, parece pouco provável que Hegel tenha se apropriado dos escritos de Say e Ricardo em seu período de juventude até a publicação da *Fenomenologia do Espírito*, em 1807. Da mesma maneira, os seus conhecimentos sobre as questões próprias da economia política não mudaram de maneira radical entre o período da *Fenomenologia* e o da *Filosofia do Direito* de 1821 – onde segundo Waszek, Hegel retomou a leitura de algumas teorias econômicas em Heidelberg em meados de 1816 com o objetivo de aprimorar sua concepção pelo conceito de *Bürgerliche Gesellschaft* (sociedade civil burguesa).

Assim sendo, desde o período de Frankfurt e os estudos das ideias de Steuart, ainda que Hegel não tivesse terminado de elaborar seu conceito de trabalho naquele momento, é importante perceber que no comentário de Rosenkranz, ele afirma que “Hegel combateu o aspecto morto do mesmo [mercantilismo], procurando resgatar, em meio à concorrência e no mecanismo tanto do trabalho quanto do comércio, o coração do homem” (acréscimo nosso), dando a entender que ele já havia assimilado alguns problemas das teorias steuartianas e buscado solucioná-las – e principalmente, havia buscado solucionar, e “resgatar”, revitalizar, a dinâmica social através das atividades do trabalho e do comércio. É aqui que, seguindo o caminho trilhado por Müller, compreendemos que a solução hegeliana poderia se tratar de um *consumo produtivo*³²:

(...)o que o trabalho produz? Riqueza, isto é, objetos úteis e que satisfazem carências/necessidades humanas. Mas o que o trabalho consome? Capital fixo e variável, que(...) são na realidade produtos de processos de trabalho anteriores, são, portanto, riqueza. Eis então que o trabalho é a produção consumidora de riqueza, ou ainda, o consumo produtor de riqueza. (MÜLLER, 2011, p. 45)

Ora, aqui se torna claro para nós que essa solução evidenciada em Hegel deve ter se dado no período em que ele possivelmente também estava em contato com as questões

³² Hegel não faz uso do termo “consumo produtivo”, mas explica: “Os carecimentos e os meios tornam-se, enquanto ser-aí real, um ser para outros, mediante esses carecimentos e esse trabalho a satisfação é reciprocamente condicionada.” (HEGEL, 2010, §192, p. 195) (grifo nosso)

econômicas colocadas por Smith. Desse modo, inclusive, o período entre a mudança de Frankfurt para Jena – bem como os estudos e contatos de Steuart para Smith –, com o amadurecimento do conceito de trabalho no manuscrito *O sistema da eticidade*, superando “*certas unilateralidades e imperfeições*” (LUKÁCS, 2018, p. 261), pressupunha alguns conhecimentos prévios de termos econômicos que só encontraríamos no autor escocês – como a visão smithiana da divisão do trabalho e do aumento da produtividade, das fábricas e maquinarias mais avançadas, da pobreza, etc. Esse amadurecimento por Hegel em meados dos anos 1802-1803, o levará a perceber o lado *abstrato* da atividade do *trabalho* através dos fenômenos e experiências descritas por Adam Smith.³³

A fonte da influência da concepção hegeliana de trabalho está na teoria da divisão do trabalho de Smith, que por sua vez se encontra logo nos três primeiros capítulos de sua principal obra – *Investigações sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*, de 1776. A partir dela, o pensador escocês desenvolveu orientações políticas da economia que combatiam as visões mercantilistas (e fisiocratas), passando a articular sua teoria da divisão do trabalho com a de uma acumulação de capital através do aumento da produtividade do trabalho – este, o trabalho, que ele admitia como a atividade produtora da riqueza. Apesar dos méritos, a teoria da divisão do trabalho smithiana continha alguns equívocos: como subestimar a maquinaria e os implementos do trabalho, confundir a *divisão social do trabalho* com a divisão no interior da produção, e por isso, a *divisão técnica do trabalho*, etc. Adam Smith falhou, nesse sentido, porque cometeu erros típicos do período de transição entre a empresa artesanal e a empresa capitalista, dando mais atenção às vantagens materiais e técnicas no aumento da produtividade da atividade de trabalho do que para as formas sociais da divisão do mesmo. (RUBIN, 2014, p. 226-228)

Já na visão de Hegel, que superava as unilateralidades de Steuart ao acompanhar o pensamento de Adam Smith, este foi capaz de perceber filosoficamente que, na esfera da

³³ Escreve Smith, logo no primeiro capítulo de seu *A riqueza das nações*, sobre a terceira circunstância que para ele leva ao aumento da produtividade: “*Em terceiro lugar, e por último, não é difícil verificar que o trabalho é facilitado e reduzido quando se usa uma maquinaria adaptada à tarefa que se realiza; é desnecessário dar exemplos. Farei apenas notar que a invenção de todas as máquinas que tanto facilitam e diminuem o trabalho parece ter sido devida originariamente à divisão deste. Os homens têm uma maior tendência para descobrir métodos mais simples e rápidos de atingir um objetivo quando toda a sua atenção se concentra nele, do que quando se encontra dispersa por uma grande variedade de elementos. Como consequência da divisão do trabalho, a atenção dos trabalhadores tende naturalmente a dirigir-se para um único objetivo. É então natural esperar que algum ou alguns dos que se empregam em determinada tarefa acabem por encontrar métodos mais fáceis e simples de realiza-la, desde que a natureza desta admita esta simplificação. Uma grande parte das máquinas utilizadas nas fábricas em que o trabalho está muito subdividido foram originariamente inventadas pelos próprios trabalhadores que, tendo sido empregados em tarefas muito simples, dirigiram naturalmente os seus pensamentos para a tentativa de as simplificar e facilitar ainda mais.*” (SMITH, 1974, p. 17)

produção, a atividade de trabalho mecânica e particularizada que os trabalhadores são submetidos pela mediação das máquinas nas fábricas e grandes manufaturas, os privava da 1) apreensão de todo o processo de produção do produto; 2) bem como do próprio produto material de sua atividade. Aqui, no entanto, a concepção hegeliana acompanha parcialmente a de Adam Smith, na medida em que este último também evidenciava o caráter abstrato e unilateral do trabalho, mas dava mais atenção ao predomínio da especialização e do aumento da produtividade laboral. Em Adam Smith, ainda, as consequências de sua noção de divisão, para os trabalhadores, não significavam condições de vida miseráveis, pelo contrário: os trabalhadores modernos compartilhariam “*de uma porção cada vez maior da massa crescente de riqueza da sociedade capitalista*” (RUBIN, 2014, p. 220), de modo que, em última instância, prevalece “*uma harmonia completa de interesses*” (RUBIN, 2014, p. 229) econômicos entre os indivíduos e a sociedade como um todo – um período em que os interesses da burguesia industrial coincidiam com os interesses de desenvolvimento econômico *nacional*.

Em relação ao aspecto *positivo* da atividade do trabalho, ou concreto, na *Filosofia do Direito* este vai aparecer na medida em que o indivíduo realiza sua atividade produtiva e, ao mesmo tempo, supera a esfera da natureza e afirma a realidade objetiva de toda a sociedade. É aqui que aparece um outro aspecto na concepção hegeliana do trabalho positivo: o produto se manifestará enquanto um objeto abstrato para a sociedade (na forma mercadoria), não sendo, nesses marcos, uma vontade livre do produtor direto, mas externo e alheio ao mesmo. Ao realizar essa atividade de trabalho da sociedade civil burguesa, o indivíduo tem sua essência determinada por uma essência externa, mediando pela atividade de trabalho a confirmação e realização de sua essência com a essência do objeto produzido e, por isso, guardando a possibilidade de reconhecimento da objetividade social. Agora, Hegel dá ao trabalho um sentido de pôr a realidade objetiva, bem como de ser a mediação da relação natureza-ser humano na efetivação do espírito e da consciência social.

Nesse sentido, portanto, na concepção hegeliana do trabalho positivo a privatização dos meios de produção social e da realização do trabalho não seriam um completo empecilho para se construir uma comunidade ética, uma vez que, pelo contrário, poderia servir até como atividade de libertação formal dos trabalhadores ao consolidar a interdependência e a necessidade do reconhecimento entre a esfera produtiva e a do consumo, entre a consciência da dominação e da servidão. Por isso, apesar de Hegel não *partir da justificação* da propriedade privada, ele identificou sua consolidação histórica concomitantemente com a superação das forças da natureza pelas forças humanas, reconhecendo sua importância, mas, ao mesmo tempo,

sem deixar de fazer sua crítica. Nesse sentido, apesar desse aspecto do trabalho permitir, formalmente, a possibilidade do reconhecimento mútuo entre a consciência servil e a consciência senhoril, ele apontava que esta se baseava em uma desigualdade social.

É aqui que aparecerá o outro aspecto da atividade laboral, o *trabalho abstrato e negativo*³⁴, que poderá ser entendido como o problema da maquinaria que torna a atividade de trabalho unilateral por separar o produtor direto de seu produto, assim como, na mesma medida, da própria maquinaria como produto privado da atividade de trabalho – por sua vez, que pode ser interpretada historicamente nas lutas pelo reconhecimento das sociedades ocidentais modernas a partir da “dialética da dominação e servidão” na *Fenomenologia*, na qual “a dominação é comandada pela lógica do reconhecimento, que tem sua origem na identidade de dois seres opostos” (SANTOS, 1993, p. 38). Através da figura da dominação e servidão, Hegel percorre a conclusão de que a desigualdade e o reconhecimento unilateral da consciência do servo é baseado na identidade e não na diferença, de modo que se trata ainda de uma diferença social e não natural, e portanto, exteriorizada através da atividade de trabalho. No mesmo sentido escreve José Henrique Santos:

O que leva à dominação e ao reconhecimento unilateral do escravo é a identidade, não a diferença. Não sendo natural, mas *produzida*, a diferença também pode ser suprimida, por sua vez. É isto que pressupõe o texto da *Fenomenologia* sobre o trabalho como o fazer de todos, que vem sintomaticamente colocado na dialética do espírito, e não na dialética da natureza. (...) A doutrina da eticidade constitui o núcleo da filosofia hegeliana, e a exigência que Hegel faz a Spinoza, de a substância tornar-se sujeito, se alcança nesta passagem da natureza à cultura (ou ao espírito). Através da educação, o hábito da vida ética se transforma em uma segunda natureza, de

³⁴ Explica o autor da *Fenomenologia do Espírito*: “Nessa experiência, vem-a-ser para a consciência-de-si que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si. Na consciência-de-si imediata, o Eu simples é o objeto absoluto; que no entanto para nós ou em si é a mediação absoluta, e tem por momento essencial a independência subsistente. A dissolução daquela unidade simples é o resultado da primeira experiência; mediante essa experiência se põem uma pura consciência-de-si, e uma consciência que não é puramente para si, mas para um outro, isto é, como consciência essente, ou consciência na figura da coisa. São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo.(...) O senhor se relaciona mediatamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisa. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um **negativo**. O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação]. O senhor também se relaciona mediatamente por meio do escravo com a coisa; o escravo, enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona também **negativamente com a coisa**, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, **o escravo somente a trabalha**. Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata vem-a-ser como a pura negação da coisa, ou como gozo – o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo.(...)” (HEGEL, 2002, §189-§190, p. 147-148) (destaques do autor)(grifo nosso)

sorte que o homem se eleva acima de sua primeira natureza (ou natureza animal), que é seu ser imediato. A filosofia do trabalho de Hegel atribui ao homem a tarefa de tornar-se não tanto senhor da natureza quanto senhor de si mesmo, isto é, de sua própria natureza interior; a pedagogia desta conversão é dada pela disciplina do trabalho. (SANTOS, 1993, p. 38-39) (destaque do autor)

Agora é possível compreender o sentido que Hegel quis dar ao entender o trabalho como uma atividade de autoprodução do ser humano. O trabalho, na filosofia hegeliana, não será somente aquele que coloca o valor e a riqueza social como queria Smith, mas também possui um aspecto formador e pedagógico para a própria consciência social e a comunidade ética. Hegel, dessa maneira, apesar de beber nas fontes mais avançadas da economia política da virada do século 18 para o 19 – como era o caso de Adam Smith – e conservar parte do sentido do conceito de trabalho das mesmas, também buscou reformular essa noção a sua maneira e relegar um papel central na constituição do Estado ético. Para a filosofia hegeliana, então, o trabalho teria um caráter *humanizador* e *educativo*³⁵ para a consciência dos indivíduos sociais, na medida em que ele é a objetivação da atividade humana em relação a natureza e permite que essa relação possa ser conhecida e reconhecida e permitir que esses indivíduos sociais se tornem sujeitos que sabem e entendem que o agir ético é aquele que identifica a certeza do sujeito com a verdade do objeto.

Aqui, Hegel se aproxima da concepção de Smith acerca da conexão e interdependência dos produtores, tomada como “*vinculação recíproca*” entre a satisfação das carências através do consumo e as relações da produção social através do mercado (consumo produtivo). Entretanto, enquanto para Smith existiria uma “*harmonia dos interesses*”, Hegel considerava a sociedade civil burguesa como a esfera da disputa permanente entre os interesses contraditórios dos grupos sociais particulares – e com isso um crescimento do pauperismo, onde seria preciso

³⁵ Aspecto que já existia na *Fenomenologia*, como destaca José Henrique Santos: “*Os próximos passos da libertação se consomem na disciplina do servir e no trabalho sobre a natureza, que completam a experiência de sua formação. O servir consome realmente a dissolução deste puro ser-para-si da negatividade absoluta – a vida submissa – e o elimina pelo trabalho. Pela mediação do trabalho, no entanto, a consciência escrava chega a si mesma. Na dissimetria entre as duas consciências, ao desejo do senhor parecia corresponder uma relação inessencial com a coisa, que mantinha sua independência do lado do escravo e a dependência do lado do senhor. O desejo do senhor é a pura negação do objeto, consumo imediato, por isso mesmo, lembra Hegel, é algo evanescente ao qual falta o lado objetivo ou a subsistência. “O trabalho, ao contrário, diz o texto, é desejo reprimido, desaparecimento retardado; o trabalho educa”. Assim, a relação negativa com o objeto se torna algo permanente, “pois é justamente quem trabalha que o objeto tem independência.” Esse meio negativo torna-se então a singularidade da consciência ou o puro ser-para-si no elemento da permanência, ao contrário do que ocorre com o senhor, que tem o lado da evanescência. Assim a consciência que trabalha chega à intuição de si mesma como intuição do ser independente. Agora o silogismo da dominação se inverte e o senhor se torna dependente do escravo. Ele precisa do escravo para consumir e desfrutar sua essência tranquila, pois não possui a maestria sobre a coisa, mas somente sobre o escravo.(...) O escravo se formou na disciplina e, ao transformar a natureza bruta, ao desenvolver o domínio da coisa, se formou a si mesmo, se educou.” (SANTOS, 1993, p. 95-96) (grifo nosso)*

uma esfera mais universal para supracumir tais contradições intrínsecas: o Estado. (HEGEL, 2010, §196-§199, p. 196-198)

Dessa duplicidade do trabalho moderno, Hegel conclui que apesar da atividade laboral pôr a riqueza social, ela também se tornava mais unilateral e mecânica, e à medida que esta se universalizava também era acompanhada de um processo de pauperização. Assim, por um lado Hegel acompanhou Smith em relação à teoria da acumulação de capital na medida em que ele também considera que o “*patrimônio*” – tanto da família quanto o universal, ou seja, de toda a sociedade – é produzido, “*mediatizado por seu trabalho, mantém e aumenta o patrimônio universal*”. (HEGEL, 2010, p. 198-199, §200-§201) Entretanto, por outro, em relação à pauperização, o pensamento político hegeliano diverge daquele smithiano, uma vez que para ele não haveria uma apreensão cada vez maior da massa de riqueza por parte dos trabalhadores assalariados, mas sim, por conta do “*aspecto egoísta da indústria*” e de uma “*mecanização sempre maior do trabalho*” (HEGEL, 2010, p. 227, §253), a condição de um “*estado de miséria particular*.” (HEGEL, 2010, p. 226, §252)

Por fim, também é preciso considerar que Hegel não adota a divisão da sociedade em quatro esferas como o faz Adam Smith, mas sim parece admitir uma organização das relações de produção social mais influenciada por aquela de James Steuart³⁶: tripartite, onde o primeiro estágio constitui o estamento *substancial*, ou dos proprietários fundiários e camponeses, através do trabalho no solo, a agricultura; o segundo corresponde ao estamento da *indústria*, que contempla as atividades do trabalho artesanal e fabril, bem como do comércio; e por fim, o estamento *universal*, a qual não consta na concepção steuartiana, e caracteriza uma marca da filosofia política de Hegel, que é constituído pelas atividades do funcionalismo público e a corporação. Com a noção do trabalho influenciada pelos teóricos mais avançados da época, Hegel pode relacionar as questões da economia política com a dialética, apresentando em sua análise e exposição filosóficas o significado formador de uma consciência social pelo trabalho como comunidade de todos, como “obra ética de um povo”. Por fim, na medida em que na sociedade civil burguesa prevalece os interesses privados, torna-se necessário uma esfera e

³⁶ Nesse sentido, é importante notar, segundo a nossa concepção, de que Hegel não utiliza o conceito de “classes sociais”, mas sim de “estamentos”, de maneira que estes últimos não possuem a noção já tomada como tradicional – em relação ao status social. Para a noção hegeliana, portanto, a divisão e as relações estamentais correspondem, em última instância, aos próprios desenvolvimentos históricos das relações de produção social e seus estágios econômicos. Assim, a atividade em relação à terra aparece como o primeiro estamento – junto com suas respectivas classes sociais –, enquanto a atividade de produção (manufatureira e industrial) e de troca (comércio) aparece como constituinte do segundo estamento, até que, por fim, o último estamento representam aquelas classes sociais surgidas e que representam as atividades do Estado essencialmente moderno.

instância superior enquanto Estado ético construído através da atividade de trabalho social consciente e intervir na dinâmica contraditória da sociedade civil burguesa.

2.4 Consequências da economia política para a filosofia hegeliana

Em relação às influências de David Ricardo e Jean-Baptiste Say, ao que indicam os comentadores, estes não constam entre os estudos realizados desde o período de juventude de Hegel. Da mesma maneira não encontramos diretamente influências do pensamento dos dois autores nas obras hegelianas sobre as quais nos detivemos aqui: *Fenomenologia do Espírito* e *Filosofia do Direito*. Sobre Ricardo e Say, inclusive, é preciso ressaltar que as ideias econômicas dos dois autores não são compatíveis ou conciliáveis, uma vez que o primeiro e seu pensamento econômico se desenvolveram durante a consolidação do modo de produção capitalista, e representam o *auge* da escola clássica; enquanto o segundo, por sua vez, tem seu pensamento marcado por dar início a um ponto de vista vulgar da economia política.

Enquanto o pensamento econômico de Ricardo representou o ponto alto da luta da burguesia contra os proprietários fundiários, ao mesmo tempo ele já começou a perceber e combater as organizações e os interesses da classe trabalhadora – ainda que chegasse a admitir a condição precária e miserável desta. A metodologia ricardiana de “*análise abstrata*”, como consequência por outro lado, permitia apreender a totalidade da análise dos fenômenos econômicos até sua efetivação. Já em relação ao pensamento de Say, este já foi constituído em um momento de dissolução das classes feudais e de maior destaque das lutas dos trabalhadores, de maneira que encontramos uma metodologia superficial e “popular” que apenas generaliza o ponto de vista da burguesia como classe dominante da sociedade capitalista – a fim de demonstrar a justificação do lucro, renda, assim como a ilegitimidade das reivindicações dos trabalhadores. (RUBIN, 2014, p. 288-299; 368-371)

Desse modo, buscamos traçar algumas das fontes, influências e consequências das questões colocadas pela economia política no pensamento de G. W. F. Hegel, em particular a duplicidade do conceito de trabalho, de autoprodução, de modo a poder compreender melhor algumas de suas consequências para sua filosofia. O trabalho em Hegel possui um papel fundamental na superação do ciclo fechado e autossuficiente da natureza e na constituição de uma “segunda natureza”, do espírito, através de uma vida comunitária ética que tem como essência uma espécie de “pedagogia do trabalho”. Essa comunidade ética construída por essa “pedagogia do trabalho”, por sua vez, permitiria fazer com que se superasse a dicotomia do

trabalho na sociedade civil burguesa enquanto *praxis* consciente de si. A resolução, então, da essência contraditória da sociedade civil burguesa não poderia ser resolvida de maneira satisfatória pela própria esfera social – como os poderes jurídicos ou de polícia –, mas deveria vir de uma esfera superior, que seria capaz de fazer a consciência social negar e superar o primeiro momento da negação e retornar para-si enriquecida pela diferença da mediação e da oposição, recuperando o aspecto humanizador e pedagógico do trabalho social e realizando a comunidade ética como obra de um povo que se reconhece na produção das leis e ordem vigentes.

Ainda em relação a concepção de trabalho, Hegel tentou lidar no interior da esfera da sociedade civil burguesa com o seu duplo aspecto através da chamada “*Corporação*” e antecipou alguns organismos sociais importantes, mas ainda insuficientes para lidar com a duplicidade do trabalho moderno. Uma vez que o estamento da indústria é essencialmente dirigido para o *particular*, a corporação é tomada como uma necessidade de um organismo *coletivo* que dirija a tendência à particularidade para um fim universal. Nesse sentido, a corporação é tomada como uma “*segunda família*” capaz de fornecer um “*solo estável*” através de “*segurança da subsistência mediante a qualificação*” e um “*patrimônio estável*”, assim como com funções de “*fiscalização do poder público*” e de defender dos “*próprios interesses contidos no seu interior*”. Essa espécie de “organismo pré-sindical” teria como objetivo combater as consequências da pauperização e garantir a retidão no cumprimento das obrigações comunitárias da riqueza e era considerado por Hegel como “*a segunda raiz ética do Estado*” depois da família. (HEGEL, 2010, p. 226-228, §252-§253; §255)

Para concluir, é importante destacar mais uma vez, que em Hegel, como escreve Bernard Bourgeois, “*a esfera da vida econômica,(...) “sociedade civil burguesa”, é a do universal abstrato, do mau infinito cuja particularidade sofre a violência irracional*” (BOURGEOIS, 1999, p. 77), e, portanto, os indivíduos e o povo como um todo só encontrarão o “*universal concreto*”, em sua riqueza de determinações particularidades, na esfera do Estado. Portanto, ainda que o pensamento hegeliano estivesse em um contexto político-econômico atrasado, ele também considerou em sua filosofia os estudos mais avançados que se tinha no período sobre o tema da economia política. Com a clareza de que os interesses econômicos e particulares não poderiam garantir a estabilidade e a eticidade comunitárias, e por tanto a felicidade de todo o povo, Hegel incorporou sua dialética do trabalho em sua teoria do Estado, garantindo a este último o papel estratégico de garantir a produção da vida e da consciência social como uma obra ética de um povo.

2.5 Os Manuscritos de 1844 de Karl Marx e a retomada da economia política na filosofia alemã pós-Hegel

Após a morte de Hegel em 1831, o tema da economia política não foi acompanhado com a mesma proximidade pelos seus herdeiros diretos, ou os chamados “velhos hegelianos” – com exceção de Eduard Gans, quem é responsável por anotar a explicação do §189 da *Filosofia do Direito* onde é considerada a economia política, não registram outros estudos ou debates sobre o tema. Será a partir da década de 40, no contexto de ascensão dos jovens hegelianos – já em um período de dissolução do hegelianismo – enquanto um conjunto de pensadores que tinham como núcleo racional a concepção crítica, e de crítica, em relação a tradição hegeliana, que o tema da economia política voltará a ser aproximado desse mesmo pensamento. Apesar desse percurso se dar com o próprio avanço da abordagem filosófica sobre as questões sociais na Alemanha – e entre as quais os jovens hegelianos tiveram sua contribuição –, a economia política será reintroduzida pela ala feuerbachiana dos neohegelianos que concluíam que o atraso e conservadorismo alemão poderia apresentar uma vantagem filosófica.

Desse princípio “galo-germânico” que fundamentava a noção de sujeito constituída de uma base sensível e passiva, o “coração”, e uma parte racional e ativa, a “cabeça”, outros neohegelianos passaram a tirar consequências políticas. Moses Hess, por exemplo, foi o primeiro a ligar a posição dos intelectuais de se debruçar sobre os problemas colocados pela realidade, com o “*crescimento do proletariado e no problema do pauperismo*” (JONES, 2017, p. 163) e a relação com o socialismo, buscando esclarecer essa massa de sofredores sobre as origens de suas condições de miséria. Friedrich Engels foi outro jovem hegeliano quem, apesar de ter com centralidade uma perspectiva historiográfica, contribuiu decisivamente para a consolidação da economia política aos debates entre os jovens na década de 40 – principalmente por conta da publicação de um artigo³⁷ nos *Anais Franco-alemães* em 1844 e a da obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* no ano seguinte.

Karl Marx, desde 1842 também passava a se debruçar mais sobre as questões sociais, ao mesmo tempo que paulatinamente radicalizava sua posição política por encontrar novos problemas práticos e teóricos. No entanto, até se mudar da Alemanha para França, onde em Paris passou a ter um maior contato com as organizações proletárias, Marx ainda não havia se debruçado seriamente com as questões da economia política – de modo que o próprio artigo de

³⁷ Se trata do artigo intitulado *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*. Disponível em: http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_499.htm. Acesso em: 20 ago. 2019.

Engels nos *Anais Franco-alemães* também havia contribuído para esse contato crítico com a mesma. Será, então, no ano de 1844 que o jovem se debruçará sobre os primeiros estudos sobre a economia política, de maneira que, além do mérito de ter se dedicado a um trabalho teórico e de pesquisa, ele também tentou explicitamente aproximar a economia política da dialética hegeliana.

A partir de 1844, com a produção das brochuras que não foram publicadas em vida mas posteriormente ficaram conhecidas como *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx vai passar a conceber a economia política como a ciência que investiga a anatomia da sociedade burguesa – sendo esta, portanto, o cerne das relações de dominação e emancipação na modernidade e não apenas de criação de riqueza. Nesse sentido, então, a aproximação do jovem Marx com a economia política se deu a partir de duas características que marcariam toda sua relação filosófica sobre o tema: a perspectiva socialista, ou seja, a concepção de que desde a revolução francesa a sociedade capitalista se comprometeu a realizar reivindicações e demandas de caráter humanistas e universais, mas não conseguiu, e somente a socialização da produção social e do excedente produtivo seriam capazes de solucionar tais problemas; e a crítica dessa mesma ciência, uma vez que somente através da compreensão de como se organizam e se estruturam as relações de produção e reprodução da riqueza, dominação e exploração na sociedade capitalista seria possível superá-las.

Além da importância do primeiro contato de Marx com a economia política e a consolidação da reaproximação teórica do tema com o pensamento hegeliano, os *Manuscritos econômico-filosóficos* também vão marcar a preparação da ruptura do jovem autor com a noção de sujeito baseada na crítica ontológica de Feuerbach e os debates com o movimento jovem hegeliano. Nesses marcos, será no mesmo ano de 44, em um outro texto publicado em duas partes na revista *Vorwärts!*, que o autor anunciará sua mudança de concepção de sujeito, enquanto a partir do ano de 1845 produzirá suas *Teses ad Feuerbach* sob uma nova concepção materialista. Assim, como buscaremos apresentar, além de representar “*um progresso em relação a todos os escritos comunistas anteriores*” como escreve Mandel (1968, p. 32), os manuscritos elaborados em Paris vão se mostrar como um marco no pensamento precoce de Karl Marx na medida em que fornecerão a base e o acúmulo teórico para a ruptura dialética que ele promoverá junto a Engels na relação “sujeito-objeto”, passando a adotar uma concepção filosófica próprias.

CAPÍTULO 3: OS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS, AS BASES DOS PRIMEIROS CONTATOS CRÍTICOS COM A ECONOMIA POLÍTICA E A RUPTURA COM OS JOVENS HEGELIANOS

Os manuscritos de Paris de Karl Marx foram publicados, parcialmente, em 1927, e apenas cinco anos depois foram publicados integralmente sob o título de *Manuscritos econômico-filosóficos*. A descoberta dos cadernos que serviram de estudos e os manuscritos que Marx escreveu³⁸, com a pretensão de publicar, foram extremamente importantes não somente do ponto de vista do fornecimento de novos materiais para a compreensão da evolução do pensamento marxiano, como também aconteceu em um período chave do desenvolvimento da história do proletariado e das lutas de classes no século 20. O ano de 1927³⁹, inclusive, com a publicação desses primeiros fragmentos dos manuscritos, influenciou, junto às obras de Karl Korsch, Gyorgy Lukács, Isaak Ilitch Rubin e Evguiéni Pachukanis⁴⁰, a ascensão de outras tendências filosóficas no interior do pensamento marxista e que terão em comum a busca por revalorizar as relações do pensamento tardio de Marx e Engels com as novas descobertas de obras de juventude não publicadas – assim como suas ligações com os jovens hegelianos, Ludwig Feuerbach e o pensamento de G.W.F. Hegel – e as questões colocadas por aquele período histórico.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o grau de importância da retomada do tema e das questões da economia política⁴¹, para além do que já foi brevemente dito, também vão

³⁸ Cabe fazer uma pequena distinção: os cadernos de anotações, publicados no Brasil como *Cadernos de Paris* (MARX, 2015, p. 179-233), se tratam das notas de estudos que visavam fundamentar os manuscritos que seriam publicados e não o foram, e que seriam encontrados e publicados no século 20 como *Manuscritos econômico-filosóficos* (MARX, 2010a).

³⁹ A partir de 1924 e os seguintes marcariam, ainda, um giro fundamental nas políticas programáticas da Internacional Comunista – que já tinha força de direção significativa sobre as massas proletárias a nível mundial –, culminando nas décadas seguintes, em última instância, com a concepção sectária e vulgarizante das teorias do “terceiro período” e do “socialismo em um só país”, a formação de uma casta burocrática, as políticas que atacavam os burgueses mas não as relações de produção capitalistas, as perseguições aos dirigentes da revolução bolchevique e os “grandes expurgos” e, por fim, o próprio fim da Internacional em 1943. Assim, principalmente após a perseguição e morte de uma série de dirigentes, militantes e intelectuais revolucionários bolcheviques (ou que aderiram ao processo revolucionário), a tendência do “marxismo ocidental” – usada inicialmente por Korsch e posteriormente reproduzida por Merleau-Ponty –, ganhou destaque na luta contra o “marxismo vulgar” defendido como “doutrina oficial” no interior da Internacional Comunista.

⁴⁰ Respectivamente *Marxismo e filosofia, História e consciência de classe, A teoria marxista do valor e Teoria geral do direito e marxismo*.

⁴¹ Em que Marx anuncia conscientemente sua intenção de aproximar a questão da dialética com uma noção crítica da economia política: “Farei, por conseguinte e sucessivamente, em diversas brochuras independentes, a crítica do direito, da moral, da política etc., e por último, num trabalho específico, a conexão do todo, a relação entre as distintas partes, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material. Assim, será encontrado o fundamento, no presente escrito, da conexão entre a economia nacional e o Estado, o direito, a moral, a vida civil etc., na medida em que a economia nacional mesma, ex professo, trata destes objetos.(...) Considerarei o capítulo final do presente texto, a exposição da dialética e da filosofia hegelianas em geral, extremamente

marcar – segundo Mandel – o início da evolução de um “comunismo filosófico” para um “*comunismo sociológico, isto é, fundado na análise da evolução das sociedades e de sua lógica.*” (MANDEL, 1968, p. 32) Um dos pontos principais dessa influência, sem dúvida, foram as experiências que o próprio Marx reivindicou para seus estudos como “*resultados (...) de uma análise inteiramente empírica, baseada em cuidadoso estudo crítico da economia política*”, que embora muito menos profundas do que o jovem autor gostaria, já eram bastante importantes do ponto de vista da constatação do nível de organização política que o proletariado francês e imigrante estava adquirindo. Nos *Manuscritos*, vemos o jovem autor se fundamentar, do ponto de vista da economia política, principalmente em Adam Smith⁴², mas também em fragmentos e questões pontuais de David Ricardo, Jean-Baptiste Say, James Mill, Thomas Malthus, Sismonde de Sismondi, Pierre-Joseph Proudhon, entre outros. (MARX, 2010a, p. 20)

Serão baseados ainda nesses manuscritos, como nos informa Jones na biografia do autor, que nos últimos meses de 1844 Marx teve um papel ativo na revista *Vorwärts!* – experiência esta que o permitiu conhecer e se aproximar da Liga dos Justos (o germe da futura Liga dos Comunistas) –, e chegou inclusive a ministrar palestras sobre economia política para os trabalhadores⁴³. Este fato possui importância pois ajuda a esclarecer e refletir sobre a importância que o jovem autor já considerava na exposição e apreensão de sua filosofia e análises políticas e socioeconômicas para os indivíduos que consideravam essenciais na constituição como sujeito efetivo ou classe social. Essa consideração, inclusive, é de grande

necessário, posto que semelhante trabalho jamais foi realizado, e nem sequer chegou a ter sua necessidade reconhecida pelos teólogos críticos do nosso tempo(...)”. (MARX, 2010, p. 19-20)

⁴² Em um dado momento dos manuscritos econômico-filosóficos, mais particularmente no início do terceiro caderno, o jovem Karl Marx reafirmar o elogio à Adam Smith como o “Lutero da economia política”: “Engels chamou, por isso, com razão, Adam Smith de Lutero econômico. Tal como Lutero reconheceu a fé como a essência do mundo exterior da religião, a religiosidade externa enquanto fazia da religiosidade a essência íntima do homem; tal como ele negou o padre existindo fora do leigo porque deslocou o padre para o coração do leigo, assim fica suprimida a riqueza existente fora do homem e dele independente – portanto apenas afirmada e mantida de um modo exterior –, isto é, esta sua objetividade externa sem pensamento é suprimida na medida em que a propriedade privada se incorpora ao próprio homem e reconhece o próprio homem enquanto sua essência – mas, assim, o próprio homem é posto na determinação da propriedade privada, tal como em Lutero [o homem é posto] na [determinação] da religião. Sob a aparência de um reconhecimento do homem, também a economia política, cujo princípio é o trabalho, é antes de tudo apenas a realização consequente da renegação do homem, na medida em que ele próprio não mais está numa tensão externa como a essência externa da propriedade privada, mas ele próprio se tornou essa essência tensa da propriedade privada. O que antes era ser-externo-a-si, exteriorização real do homem, tornou-se apenas ato de despossessão, de venda.” (MARX, 2010a, p. 99-100) (destaques do autor)

⁴³ Onde é interessante notar que, como ainda apresentaremos, essas palestras sobre economia política promovidas para os trabalhadores representam bem as influências filosóficas e políticas das posições de Marx nesse momento de 1844: “De agosto até o final de 1844, Karl teve papel ativo na *Vorwärts!*, fazendo palestras para artesãos e definindo a linha editorial da Liga. Ele escreveu para Feuerbach dizendo que “os artesãos alemães em Paris, isto é, aqueles que são comunistas, algumas centenas”, têm assistido a palestras, duas vezes por semana, sobre A essência do cristianismo, “durante todo este verão”. Karl e outros do periódico, especialmente Georg Weber, davam palestras sobre economia política, tendo como base o ensaio crítico de Engels sobre o assunto, o texto de Hess sobre dinheiro e os manuscritos do próprio Karl.” (JONES, 2017, p. 187)

importância para o próprio Marx, que como analisaremos, busca partir dos elementos mais sensíveis e imediatos aos trabalhadores em suas análises e críticas da economia política – perceptível não apenas nos manuscritos econômico-filosóficos como também em sua obra de maior fôlego e maturidade, *O capital*. (JONES, 2017, p. 187)

3.1 As questões dos salários, do dinheiro e a ausência do conceito de valor

No Prefácio dos manuscritos parisienses situado no terceiro caderno, Marx reforça sua influência filosófica junto às críticas neohegelianas de Feuerbach e sua posição “*humanista e naturalista*”⁴⁴ (MARX, 2010a, p. 20), que parte da sensibilidade como início do processo de apreensão racional da realidade e dá um novo sentido para o conceito de alienação: Hegel, segunda a crítica feuerbachiana, teria cometido um erro ao iniciar sua lógica com o ser e o nada, bem como, teria considerado o processo de exteriorização da essência do ser, a alienação e o mundo natural e sensível, como mero momento de mediação da reconciliação com o espírito absoluto. Mergulhado na crítica de Feuerbach, Marx, então, repreende Hegel por seu aspecto “místico” que, segundo ele, não teria dado suficiente atenção para o caráter negativo da vida sensível como finito, alertando para a possibilidade de a filosofia especulativa hegeliana ser apropriada como o último refúgio das ideias conservadoras daquele tempo.

Partindo do princípio “*galo-germânico*” (FEUERBACH, 2008, p. 12) exposto por Feuerbach em *Teses provisórias para a reforma da filosofia* de 1842, Marx introduzirá sua análise da sociedade civil burguesa pela sensibilidade, considerando que o filósofo ou cientista é, ao mesmo tempo, produto e produtor, ou ainda, parte constituinte das relações sociais, de modo que o aspecto mais sensível da mesma naquele momento seria a pobreza. Nesse sentido, o interesse de Karl Marx aos primeiros estudos da economia política não será somente em razão desta ser a ciência que analisa a produção de riqueza, mas também por guardar em seu interior o contrário, a produção da pobreza. Relacionando a teoria da alienação feuerbachiana com a economia política, Marx percebeu que os trabalhadores modernos, enquanto indivíduos sensíveis efetivos, em sua realização da atividade de trabalho, recebiam apenas um produto alienado da mesma: o salário. Ao iniciar os *Manuscritos econômico-filosóficos* com a questão

⁴⁴ Em que também a firma no caderno que contém a crítica à dialética e filosofia hegelianas em geral: “Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral o verdadeiro triunfador da velha filosofia. A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que F[euerbach] a outorga ao mundo estão em flagrante oposição à atitude contrária.” (MARX, 2010a, p. 117) (destaque do autor)

do salário, então, Marx já alerta ao leitor que, embora este aparentemente seja o produto imediato da realização do trabalho, na verdade, se trata de um produto alienado, de uma falsa aparência que deve ser desvelada.

Nos manuscritos de 44, por isso, os salários serão uma das formas de manifestação filosófica da alienação feuerbachiana, de modo que a essência do ser genérico se torna apenas o meio de existência e forma generalizada de mediar a realização de um ser externo a ele – ou seja, aceitando a aparência alienada dos salários como essência verdadeira do trabalho, perpetuava-se a produção estrita de riqueza para poucos e a distribuição da pobreza para muitos como intrínseca à essência humana. Enquanto em *O capital* essa análise aparecerá de maneira mais bem acabada, de maneira que “a crítica recai sobre o próprio conceito de valor do trabalho, e Marx mostra que ele não passa de uma expressão irracional do valor da força de trabalho” (RANCIÈRE, 1979, p. 86), nos *Manuscritos econômico-filosóficos* o fenômeno estará assentado sobre a concepção antropológica de Feuerbach, e a atividade de trabalho será, na visão marxiana, ao mesmo tempo, a manifestação última, a efetivação, da vida genérica do ser humano e da riqueza, e o próprio meio particular para o trabalhador moderno individual manter sua existência. Assim, se nos artigos publicados nos *Anais Franco-alemães* a noção de alienação feuerbachiana se voltava principalmente para a análise do Estado, da sociedade civil e do direito com a administração da riqueza e da pobreza, agora nos manuscritos de Paris eles se voltam para a economia política e a produção da sociedade burguesa enquanto relação sujeito-objeto.

Além do mais, em relação aos salários, ainda cabe ressaltar que representa um avanço por parte do jovem Karl Marx quando este os concebe a partir de um *processo de disputa*⁴⁵, um “*confronto hostil entre capitalista e trabalhador*” (MARX, 2010a, p. 23). Apesar de seus equívocos – que serão tratados logo à frente –, trata-se de um passo importante a noção mais geral de que os salários não representam o produto justo da atividade de trabalho do indivíduo trabalhador, mas sim que eles pressupõem relações de produção entre indivíduos e grupos sociais com interesses opostos e contraditórios. O salário, assim, passará a caracterizar a manifestação, a mediação universal, da essência alienada da atividade de trabalho na sociedade moderna. Contudo, como se nota através das notas de leitura que foram produzidas para a elaboração dos manuscritos econômicos e filosóficos, e partindo de Adam Smith, a “*taxa*

⁴⁵ Escreve Marx: “*O trabalhador não tem apenas de lutar pelos seus meios de vida físicos, ele tem de lutar pela aquisição de trabalho, isto é, pela possibilidade, pelos meios de poder efetivar sua atividade.*” (MARX, 2010a, p. 25)

natural do salário” para Marx – assim como a renda e o lucro –, será determinada de um modo bastante eclético, através “*do costume e do monopólio e, em última instância, da concorrência; não derivam da natureza da terra, do capital e do trabalho.*” Por fim, ainda reafirma: “*Os custos de produção são ele mesmos determinados pela concorrência e não pela produção.*” (MARX, 2015, p. 191)

Essa concepção equivocada de Marx, que levava em consideração principalmente as noções ainda rudimentares de Ricardo e Malthus e três momentos do desenvolvimento do ciclo econômico, somente mudaria cerca de 10 anos depois, segundo Mandel. Apesar de nunca ter aderido explícita e completamente às mesmas, a teoria ricardiana e malthusiana dos salários ajudou Marx – e Engels – a formular sua própria concepção, que nos escritos marxianos já tem suas primeiras evidências nos *Manuscritos econômico-filosóficos* – através da noção de que existia uma “*tendência dos salários de cair para um mínimo vital fisiológico e aí se manter*” (MANDEL, 1968, p. 145). Para o jovem Marx, ainda, uma vez constatado esse fenômeno, que era inclusive defendido pelos teóricos da economia política, se tornava explícito que os trabalhadores eram tomados apenas como simples fatores de produção, ou melhor, seres brutalizados e portadores apenas de carências fisiológicas voltadas para a mera existência e reprodução biofísicas.

Nesses marcos, e com todos seus limites, essa primeira teoria dos salários do jovem Marx compreenderá que os “*aumentos de salários não podem intervir senão provisoriamente e estão condenados a ser impiedosamente apagados pela lógica do sistema*” (MANDEL, 1968, p. 34). Sua teoria, então, se caracterizará pela “*pauperização relativa*” dos salários, em que o aumento da produtividade frente a qualquer situação de rápida baixa de valor de uma mercadoria, será compensada em uma fração cada vez menor da jornada de trabalho – o colocando em uma posição oposta à de Smith, que por sua vez defende que a classe trabalhadora deterá uma massa cada vez maior da riqueza social. É aqui que, para o autor, a economia política reforçava seu caráter de uma ciência positiva, já que se assumindo como “*ciência da riqueza*” omitia que somente a produzia baseada na concentração da mesma e, por isso, em uma generalização da pobreza. Desse modo, a massa de trabalhadores que participava diretamente da produção dessa riqueza, na visão de Marx, não estava apenas alheia e marginalizada dos produtos e excedentes dessa mesma riqueza social, como também a objetivação de sua atividade genérica se torna um meio apenas para garantir sua sobrevivência individual. Ainda irá escrever nos seus cadernos de estudos que se a produção de riqueza “*é o objetivo da vida, a Economia*

Política atende-o muito mal, porque, para ela, consumir e produzir não são o destino do operário.” (MARX, 2015, p. 196)

Notamos aqui que, diferentemente de Hegel que via na possibilidade de recuperação de um certo caráter formador do trabalho, o período histórico e os primeiros estudos da economia política já permitiram que Marx percebesse as condições brutalizadas que os trabalhadores modernos eram constituídos. Assim, o jovem já denunciava os teóricos da economia política, para quem os indivíduos que deveriam ser considerados e tomados como efetivos eram os sujeitos econômicos racionais – o *bourgeois* e não o *citoyen*, como escreveu em *Sobre a questão judaica* (MARX, 2010b, p. 41). Apesar dessa compreensão, a crítica marxiana não tinha as questões econômicas hegelianas como alvo, mas sim, além dos economistas políticos, a defesa do sistema de crédito levado à cabo pelos socialistas utópicos⁴⁶ e, em especial, Proudhon: desde esse período Marx já era capaz de perceber que as contradições da economia política pressupunham a base e o desenvolvimento do sistema bancário como um de seus meios de reprodução, e por isso, o próprio sistema de créditos e a generalização do dinheiro se manifestavam como soluções no interior da expansão das relações capitalistas. (MARX, 2015, p. 205)

Também será através da questão dos salários que se conectará outro tema em um dos últimos capítulos do terceiro manuscrito: a questão do dinheiro. Em relação a este, em seus cadernos de leitura de 1844 Marx faz alguns comentários sobre James Mill e concorda com um aspecto da concepção do mesmo: o que caracteriza o dinheiro não é sua alienação da propriedade, mas sim da atividade humana – do trabalho –, ou seja, uma vez que a riqueza é produzida a partir do trabalho social ela necessita de uma forma específica de representação da mesma e que seja *externa* ao mesmo trabalho. O dinheiro, então, originalmente, seria uma exteriorização da atividade de trabalho que mediava a quantidade de riqueza contida em cada produto da mesma; contudo, com a alienação do trabalho, essa determinação se inverte, e é a

⁴⁶ Marx dá de exemplo em seus cadernos de estudos os herdeiros de Saint-Simon, que consideravam o desenvolvimento do dinheiro, das letras de câmbio, a substituição do dinheiro por papeis, o sistema de crédito e bancário, como o início da abolição da separação entre sujeito e objeto, capital e trabalho, propriedade privada e dinheiro, dinheiro e o ser humano, como a abolição da separação entre o ser humano e ele mesmo. Dessa forma, irá concluir o autor: “*Eles têm, por isto, como um ideal um sistema bancário organizado, mas esta supressão da alienação, este retorno do homem a si mesmo e aos outros homens, não passa de ilusão. Trata-se de uma autoalienação, uma desumanização tanto mais infame e tanto mais extrema na medida em que seu elemento não é mais a mercadoria, o metal, o papel, mas a existência moral, a existência social, o íntimo do coração humano – sob a aparência da confiança do homem no homem, é a suprema desconfiança e a alienação total.*” (MARX, 2015, p. 204)

quantidade de trabalho que passa a mediar a exteriorização do dinheiro no processo de produção de riqueza. Escreverá em seus cadernos preparatórios:

Através deste mediador externo, o homem, em lugar de ser ele mesmo o mediador para o homem, experimenta a sua vontade, a sua atividade, a sua relação com os outros como uma potência independente de si mesmo e dos outros. Chega aqui ao cúmulo da servidão. Não é surpreendente que este mediador se converta em um verdadeiro deus, porque reina onipotentemente sobre as coisas para as quais ele se serve como intermediário. Seu culto toma-se um fim em-si. Separados deste mediador, os objetos perdem o seu valor. Se, primitivamente, o dinheiro só tinha valor na medida em que representava os objetos, estes, agora, só possuem valor na medida em que o representam. Esta inversão da relação primitiva é necessária.(...) Todos os caracteres que pertencem à atividade genérica da produção, próprios a esta atividade, são transferidos a este mediador. O homem se empobrece tanto mais como homem separado deste mediador quanto mais este se torna rico. (MARX, 2015, p. 201)

Ainda, aponta como através dessa efetivação de uma essência externa à essência humana, a sociedade voltada à produção de mercadorias, na verdade, desefetiva essa essência e a torna um objeto alheio, externo e estranho, passível de ser comprada e consumida por meio da forma-dinheiro, aos próprios indivíduos:

Não é o dinheiro que se suprime no homem no interior do sistema creditício; é o próprio homem que se converte em dinheiro ou, noutra expressão, é o dinheiro que se *encarna* no homem. A *individualidade humana*, a *moral humana*, transformam-se, simultaneamente, em artigo de comércio e na existência *material* do dinheiro. Em lugar do dinheiro, do papel, é a minha existência pessoal, a minha carne e o meu sangue, a minha virtude social e a minha reputação social que se tornam a matéria e o corpo do *espírito do dinheiro*. O crédito calcula o valor monetário não em dinheiro, mas em carne e coração humanos. (MARX, 2015, p. 206) (destaques do autor)

Todavia, segundo o jovem nos manuscritos econômico-filosóficos, as relações dos indivíduos com o dinheiro não se manifestavam como um fenômeno de alienação como os demais – como o da religião retratado por Feuerbach, por exemplo. Agora, como dirá Bensaïd, o dinheiro aparecerá “*principalmente como um culto arcaico*”, como “feticchismo”, em que este “*mexe as cordas do mundo*”, assim como “*domina e tiraniza a humanidade(...) enquanto forma abstrata da riqueza*” (2013, p. 52-54). Desse modo, o dinheiro reduz todo o movimento do ser à sua abstração e a um ser quantitativo, reduzindo as carências do ser humano apenas àsquelas fisiológicas – agora medidas quantitativamente e realizadas apenas pela posse do dinheiro. Ainda segundo Daniel Bensaïd, posteriormente Marx e Freud serão responsáveis por transformar o sentido do conceito de “feticchismo”, deixando de ser um conceito etnológico (e

racista⁴⁷) e passando a assumir um conteúdo social e psicologicamente críticos, respectivamente.

No segundo capítulo do primeiro manuscrito, denominado “Lucro do capital” (*Profit des Kapitals*), Karl Marx confronta o conceito de capital de Adam Smith enquanto “*trabalho armazenado*”. Em Smith esta ideia de trabalho acumulado e capital estava relacionada diretamente a noção de geração de riqueza de uma nação à generalização das relações de produção capitalistas e do trabalho assalariado como produtor de riqueza. Para Marx, por sua vez, os teóricos da economia política escondiam que, de fato, o capital se tratava da “*propriedade privada dos produtos do trabalho alheio*” (MARX, 2010a, p. 39). Ainda diferente daquele conceito de capital como valor que se valoriza de seu pensamento posterior, é importante destacar que para Marx ele já irá aparecer um processo de abstração que domina a atividade de trabalho e de produção da sociedade. Nessa perspectiva, a economia política enquanto ciência, vai aparecer como uma “*guerra de conquista*” (MARX, 2010a, p. 37) dos interesses econômicos na sociedade burguesa, sendo ela mesma voltada para a *posse e concentração* da riqueza em uma classe social particular e não para a distribuição e produção da felicidade dos seres humanos.

Mesmo com essas questões, definitivamente um dos pontos que tornam as concepções econômicas do jovem Marx bastante frágeis é a sua falta de noção sobre os fenômenos do valor e do mais-valor – que ele até admite logo no início de seus cadernos de estudos⁴⁸. Esta debilidade levará o autor a tratar de maneira análoga – como os economistas vulgares – o “valor” como “preço”, assim como confundir a própria relação de “valor” com “excedente de valor” e perder a perspectiva da relação entre o conceito e a produção e acumulação de riqueza. Em parte, a explicação para esse fato pode ser dada: a) pelo fato do jovem ter escolhido ir para a França, onde o desenvolvimento da economia levou à produção de mercadorias de luxo e as

⁴⁷ Sobre a origem do termo “fetichismo”, explica Daniel Bensaïd: “*Inspirado no português (feitiço – fabricado, artificial), a introdução do termo “fetichismo” no vocabulário do conhecimento social é geralmente atribuído a Balthazar Bekker, autor, em 1691, do Mundo Encantado, no qual desenvolve um análise comparada das velhas religiões pagãs e das religiões dos “selvagens”; e também, sobretudo, ao livro de Charles de Brosses, Do Culto dos Deuses Fetiches, aparecido em 1760. O termo evoca, neste caso, uma religião simbolicamente pobre. Para de Brosses, presidente da Assembleia de Dijon, todos os povos podem progredir da mesma maneira, mas encontramos nos negros africanos o culto de certos objetos materiais, chamados fetiches que “eu chamaria de fetichismo”. Este fetichismo é, na sua opinião, o sinal de um arcaísmo em relação a uma linha de progresso que consiste em passar “dos objetos sensíveis aos conhecimentos abstratos”. Com Marx (que leu de Brosses em 1842) e com Freud, o fetichismo não designa mais um culto primitivos, mas fenômenos sociais ou psíquicos contemporâneos, quer se trate da submissão ao fetichismo da mercadoria, que se trate da perversão sexual que consiste em tomar uma parte pelo todo. Ele deixa de ser um conceito etnológico para se tornar um conceito crítico.*” (BENSAÏD, 2013, p. 52)

⁴⁸ Escreve: “Riqueza. Aqui já se supõe o conceito de valor, conceito que, entretanto, não está ainda analisado(...)” (MARX, 2015, p. 186)

relações de produção típicas do período manufatureiro, sem a constituição de fábricas e com relativo alto grau de especialização dos artesãos (o que também pode ajudar a compreender a preferência teórica por Smith e não Ricardo⁴⁹); b) bem como a de resquícios idealistas em sua concepção filosófica, na qual a sociedade é tomada como produto da relação sujeito-objeto, mas que ainda, a superação da essência social contraditória, depende da realização do sujeito.

Apesar de avançar consideravelmente em relação aos pensadores pós-hegelianos, essa falta de noção sobre o valor também comprometia uma análise crítica da economia política, porque nesse e em outros sentidos a compreensão marxiana ainda nem mesmo ultrapassava as teorias dos economistas clássicos, vulgares ou mesmo dos socialistas utópicos – deixando evidente que ainda não havia distinguido e apreendido o que havia de racional entre as diferentes tendências da economia política, especialmente o pensamento de Ricardo. Dessa maneira, como iremos novamente constatar através de suas anotações de leitura, ao invés do autor expressar a concepção de que o excedente produzido era fundamentado na contradição entre a produção e a troca, ele irá acompanhar a concepção de Proudhon, para quem existe um “tributo” pago ao proprietário privado, ao mesmo tempo que também afirmará que “*os salários constituem um desconto que a terra e o capital permitem ao trabalhador, uma concessão feita pelo produto do trabalho ao trabalhador*” (MARX, 2015, p. 189).

3.2 A questão filosófica da alienação e sua relação com a economia política

A partir do último capítulo do primeiro manuscrito é que o jovem Karl Marx vai revelar o núcleo na sua análise da economia política, permitindo que se perceba qual noção ocupa o lugar dos conceitos de valor e do excedente de valor: a divisão do trabalho, que leva ao *trabalho assalariado*, e por sua vez, consolida historicamente o fenômeno da alienação (*Entfremdung*). O fenômeno da alienação, de interpretação hegeliana, no geral, é tomado no interior do processo de experimentação da consciência de si mesma, que se percebe a partir de um outro, colocando-o como objeto e estabelecendo uma relação com o mesmo. Pela necessidade de identidade entre essência do sujeito e do objeto para o processo cognoscente, o trabalho será a atividade capaz de mediar o reconhecimento entre a objetivação do sujeito e a subjetividade do objeto. Hegel estabelecerá, assim, a necessidade desses momentos, de uma primeira negação e de uma

⁴⁹ O que também deve ser levado em consideração em relação aos estudos de Marx sobre Ricardo no ano de 1844 é, que além de ter aparentemente abordado as questões econômicas colocadas pelo mesmo de maneira fragmentária, ele também utilizou uma edição da obra ricardiana comentada por Say.

negação desta, enquanto a experimentação racional da consciência de si mesma, visando o percurso da constituição da consciência do senso-comum enquanto consciência-de-si, ou seja, como sujeito do processo de conhecimento.

O conceito de alienação, então, não era uma elaboração do próprio Marx, mas sim já havia sido desenvolvido em diferentes sentidos por, além de Hegel, Schelling⁵⁰ e Feuerbach, de modo que este último o havia influenciado mais diretamente nos últimos meses através de *A essência do cristianismo* – sendo também importante lembrar que além do acesso às obras de Hegel, o velho Schelling foi professor do jovem autor em Berlim e por isso é provável que tenha tido contato com suas ideias filosóficas. Contudo, com os manuscritos econômico-filosóficos marxianos, pela primeira vez a alienação adquire “*um conteúdo socioeconômico aprofundado*” (MANDEL, 1968, p. 30-31), estando enraizada em sua concepção feuerbachiana que buscava revitalizar o papel da natureza e privilegiava a sensibilidade como ponto de partida, mas, ao mesmo tempo, adquiria um conteúdo filosófico e teórico inédito.

É importante notar que, para Marx, o conceito de alienação vai estar ligado à externalização da essência do ser, que por sua vez, na sociedade capitalista, estará diretamente relacionado à atividade de trabalho dos trabalhadores modernos. Nesse sentido, a essência desses indivíduos é objetivada nos produtos e mercadorias através da atividade de trabalho – que a concepção marxiana avança sobre a de Feuerbach e a entende como a atividade genérica do ser humano, se aproximando de Hegel –, fazendo do próprio objeto uma parte da essência humana e, portanto, algo no qual o conjunto dos trabalhadores deveriam se reconhecer e

⁵⁰ Em relação a Schelling e sua função no contexto histórico, esclarece Benedicto Sampaio e Celso Frederico: “*Pelo mesmo motivo – a insegurança dialética desse núcleo conceitual da realidade –, a monarquia prussiana acabou por retirar o seu apoio semi-oficial ao pensamento de Hegel. Em 1841 o rei convidou Schelling para preencher a cátedra de Hegel em Berlim, vaga desde a sua morte, Schelling, nesse período, entendia a história como epifania, como manifestação relevadora de Deus, e este como o fundamento da realidade. Desse modo, o Estado racional passou a ser substituído, no plano teórico, pelo Estado teológico de investidura divina. Com sua autoridade e prestígio, o velho Schelling deveria opor-se à influência crescente dos jovens hegelianos. Significativamente, ele defendia há vários anos um conceito de realidade que denominava “empírico-superior”, que consistia na recusa de toda e qualquer fundamentação racional que escapasse à experiência religiosa da revelação: “(...) fica sempre, no fundo, o irregular, o não sujeito a normas (...) (que é) nas coisas, a base inapreensível da realidade (...) algo que não é possível reduzir ao entendimento”. Para o velho Schelling, o real não podia ser reduzido ao desenvolvimento racional, e isso, com certeza, reassegurava a confiança da monarquia conservadora na fidelidade permanente dos súditos. Os cursos de Schelling foram frequentados por Engels e Kierkegaard, como a representarem as duas vertentes dissidentes do pensamento de Hegel: a da crítica atéia à teologização da razão e da realidade, e a da crítica religiosa contra a sujeição de Deus à razão e, por conseguinte, contra a racionalização da chamada realidade primeira. O pensamento filosófico da época iria, portanto, cindir-se em torno da questão da natureza, do substrato autopropulsor, da realidade na filosofia de Hegel. As divergências se centralizariam nas teorias a respeito de Deus e do Estado. Foi justamente nos termos dessa discussão que Marx se baseou, na busca da autonomia doutrinária, sua proposta de um desdobramento racional ativo do futuro, contraditoriamente, por meio de uma filosofia crítica, a de Feuerbach, que se dispunha antes à contemplação passiva do mundo do que à sua modificação ativa.*” (SAMPAIO; FREDERICO, 2009, p. 22-23)

identificar. Contudo, não é o que o jovem Karl Marx está presenciando ao analisar as relações sociais capitalistas, pelo contrário: com a alienação na relação sujeito-objeto da produção industrial capitalista, a sociedade passa a ser enriquecida ao ser povoada com produtos da atividade de trabalho alienado, mas, contraditoriamente, os trabalhadores tornavam-se cada vez mais espiritualmente embrutecidos e miseráveis ao serem dominados pelo sistema de produção de mercadorias e de assalariamento. Eis que a alienação de influência feuerbachiana, então, vai se tratar de uma separação, cisão, entre a essência e o sujeito, entre o trabalho como autoprodução humana e o trabalho como meio produtor de mercadorias, riqueza e de manutenção da existência física dos indivíduos.

A vida genérica, tanto no homem quanto no animal, consiste fisicamente, em primeiro lugar, nisto: que o homem (tal qual o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem [é] do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive. Assim como plantas, animais, pedras, ar luz etc., formam teoricamente uma patê da consciência humana, em parte como objetos da ciência natural, em parte como objetos da arte – sua natureza inorgânica, meios de vida espirituais, que ele tem de preparar prioritariamente para a fruição e para a digestão –, formam também praticamente uma parte da vida humana e da atividade humana.(...) O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer.(...) Na medida em que o trabalho estranhado estranha do homem a natureza, [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital, ela estranha do homem o *gênero* [humano]. Faz-lhe da *vida genérica* apenas um meio da vida individual. (MARX, 2010a, p. 84) (destaques do autor)

Nota-se ainda, de Feuerbach para Marx, como a alienação religiosa se torna alienação social e, por fim, com a identificação da “atividade genérica” do ser humano com a atividade de trabalho alienada capitalista, se torna alienação do ser humano em geral. Em outras palavras, a atividade genérica que deveria formar e confirmar a objetividade da essência humana, nas relações sociais capitalistas alienadas, é uma atividade deformadora que faz de seu produtor direto, seu sujeito, um mero predicado, enquanto este tem a sua existência mediada pela produção de mercadorias. Para o jovem Marx, na sociedade capitalista o conjunto dos trabalhadores não é reconhecido enquanto indivíduos dotados de potencialidades humanas, ou um grupo social com vontades particulares, que realizam suas atividades de trabalho para suprir as carências humanas e sociais, mas, antes, sua própria atividade vital se tornou meio de expressão das necessidades e qualidades da própria produção de mercadorias e riqueza. Como escreveu Jacques Rancière, “a vida genérica do homem torna-se o meio de sua vida individual, e sua essência torna-se o meio da sua existência” (RANCIÈRE, 1979, p. 86), fazendo com que os produtos do trabalho, entre eles a riqueza, sejam encarados como estranhos à essência dos próprios trabalhadores.

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. Este fato nada mais exprime, senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa, é a *objetivação* do trabalho. A efetivação do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *alienação* (*Entfremdung*), como *estranhamento* (*Entäusserung*). A efetivação do trabalho tanto aparece como *desefetivação* que o trabalhador é *desefetivado* até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como *perda do objeto* que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho.(...) A apropriação do objeto tanto aparece como *alienação* (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital. (MARX, 2010a, p. 80-81) (destaques do autor)

No capítulo “Trabalho alienado” (*Die entfremdete Arbeit*) Marx afirma que até ali havia admitido os pressupostos da economia política, reivindicando agora o fato de que seus teóricos simplesmente partem da propriedade privada, mas não explicarem seu processo de surgimento⁵¹, desenvolvimento e consolidação, ou melhor, não explicarem o porquê suas concepções econômicas são expressões de um desenvolvimento histórico necessário. Será a partir dessa reivindicação, então, que será possível apreender o estatuto da economia política nos manuscritos produzidos em Paris em paralelo com a separação entre a essência e o sujeito: a economia política apenas toma (*fassen*) o processo social baseado na propriedade privada mas não o compreende (*begreifen*), e, portanto, a economia política é tomada como uma ciência positiva e descritiva e que carece do momento dialético⁵², não compreendendo que quanto mais a sociedade capitalista enriquece, na mesma proporção, pela sua negação, mais o trabalhador se torna deformado, brutalizado e miserável. Escreverá Marx:

A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela [toma] (*faßt*) o processo *material* da propriedade privada, que passa, na realidade, por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como *leis* para ela. Não [compreende] (*begreift*) estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. A

⁵¹ Uma questão que já apareceu no artigo de Friedrich Engels publicado nos “Anais Franco-alemães” e intitulado “*Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*”.

⁵² No sentido que concebe Hegel no §81 da Enciclopédia das ciências filosóficas: “(...) *A dialética, ao contrário [da reflexão], é esse ultrapassar imanente, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto; suprassumir-se a si mesmo. O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a conexão e a necessidade imanentes, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito.*” (HEGEL, 2012, p. 163) (destaque do autor) (acréscimo nosso)

economia nacional não nos dá esclarecimento alguma respeito do fundamento da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra. Quando ela, por exemplo, determina a relação do salário com o lucro de capital, o que lhe vale como razão última é o interesse do capitalista; ou seja, ela supõe o que deve desenvolver. Do mesmo modo, a concorrência entra por toda parte. É explicada a partir de circunstâncias exteriores. Até que ponto estas circunstâncias exteriores, aparentemente casuais, são apenas a expressão de um desenvolvimento necessário, sobre isto a economia nacional nada nos ensina. Vimos como inclusive a troca aparece a ela um fato meramente acidental. As únicas rodas que o economista nacional põe em movimento são a *ganância* e a *guerra entre os gananciosos, a concorrência*. (MARX, 2010a, p. 79)⁵³ (destaques do autor) (acréscimo nosso)

A partir da crítica de que a economia política apenas concebeu os aspectos acidentais e não o movimento real e necessário das formas de propriedade, o jovem Marx vai ampliar essa noção ao se contrapor à ideia de generalização de “*um estado primitivo imaginário*” – tendo em mente diretamente Adam Smith e parte significativa da tradição filosófica iluminista⁵⁴. Nesses marcos, o autor vai chegar a tangenciar sua própria concepção materialista posterior e o conceito de “relações de produção”, ao afirmar que “*a economia política oculta o estranhamento na essência do trabalho porque não considera a relação imediata entre o trabalhador e a produção*” (MARX, 2010a, p. 80) (destaque do autor), até concluir que “*se portanto perguntamos: qual a relação essencial do trabalho, então perguntamos pela relação do trabalhador com a produção.*” (MARX, 2010a, p. 82)

Já em relação ao conceito de alienação, este é central para compreender a noção de sujeito sensível *humanista* de Karl Marx e sua relação com a produção social, que nesse momento ainda estava ligado à concepção feuerbachiana. Feuerbach, por sua vez, também era

⁵³ Em alemão, consultamos o texto *Die entfremdete Arbeit* em *Karl Marx Kritik des Kapitalismus: Schriften zu Philosophie, Ökonomie, Politik und Soziologie*. (Org. Florian Butollo e Oliver Nachtwey). Berlin: Suhrkamp Verlag, 2018a, p. 177-191.

⁵⁴ Como boa parte das concepções do direito natural, que entendem o surgimento da propriedade de maneira “imaginária”. Como por exemplo, vemos a concepção romântica de Rousseau: “*Da cultura de terras resultou necessariamente a sua partilha e, da propriedade, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça, pois, para dar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possua alguma coisa; além disso, começando os homens a alongar suas vistas até o futuro e tendo todos a noção de possuírem algum bem passível de perda, nenhum deixou de temer a represália dos danos que poderia causar a outrem. Essa origem mostra-se ainda mais natural, por ser impossível conceber a ideia da propriedade nascendo de algo que não a mão-de-obra, pois não se compreende como, para apropriar-se de coisas que não produziu, o homem nisso conseguiu pôr mais do que seu trabalho.*” (ROUSSEAU, 1983, p. 266) Ainda, também poderia destacar parte dos liberais contratualistas, como John Locke, para quem a propriedade privada é um produto do trabalho: “*De tudo isso, é evidente que, embora a natureza tudo nos ofereça em comum, o homem, sendo o senhor de si próprio e proprietário de sua pessoa e das ações ou do trabalho que executa, teria ainda em si mesmo a base da propriedade; (...) Assim o trabalho, no começo, proporcionou o direito à propriedade sempre que qualquer pessoa achou conveniente empregá-lo sobre o que era comum, que constituiu durante muito tempo a maior parte e ainda é hoje mais do que os homens podem utilizar.* (LOCKE, 1978a, p. 51-52)

tributário dos princípios filosóficos da antropologia hegeliana⁵⁵, onde o ser humano forma a si mesmo – percepção esta que já havia sido relacionada e analisada segundo as questões da economia política e do trabalho por Hegel, mas não pelo próprio Feuerbach. Assim, como já ressaltamos, nesse momento a noção de trabalho marxiana não passará pelas relações com o valor como serão apresentadas em *O capital*⁵⁶, mas sim será fundamentada na noção de divisão social do trabalho de influência smithiana, que o leva a confundir e entender essa divisão como essencialmente pejorativa e deletéria à atividade de trabalho e ao trabalhador⁵⁷.

Desse modo, a retomada e o desdobramento do conceito feuerbachiano de alienação pelo jovem Marx foi importante: a) porque “*a crítica da alienação religiosa se aprofunda tornando-se crítica da alienação social*” (BENSAÏD, 2013, p. 50), ou seja, a crítica social passa a entender a autoprodução da consciência do sujeito como ligada à própria produção da sociedade; b) assim como, e buscamos deixar isso bem claro, a retomada e reaproximação das questões da economia política com a dialética hegeliana, que inaugura a abertura para a análise das questões sobre em que medida é possível analisar o modo de produzir de uma sociedade e encontrar as causas de seu desenvolvimento lógico e histórico, bem como suas formas de manifestação de consciência de si, jurídica, política, estética e artística, etc.

O fenômeno da alienação para Marx em 1844, dessa maneira, implica em um movimento duplo para o sujeito: por um lado ele é um “estranhamento” (*Entäusserung*), e por isso implica em uma exteriorização, uma despossessão, que produz riqueza; por outro ele

⁵⁵ Essa antropologia hegeliana, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, aparece principalmente como *autoatividade*, que ao se tornar abstrata, perde seu caráter formador (*Bildung*) e reconciliador do ser humano consigo mesmo: “*A grandeza da “Fenomenologia” hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como exteriorização [despossessão] [Entäusserung] e suprassunção dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho. O comportamento efetivo, ativo do homem para consigo mesmo na condição de ser genérico, ou o acionamento de seu [ser genérico] enquanto um ser genérico efetivo, isto é, na condição ser humano, somente é possível porque ele efetivamente expõe todas as suas forças genéricas – o que é possível apenas mediante a ação conjunta dos homens, somente enquanto resultado da história –, comportando-se diante delas como frente a objetos, o que, por sua vez, só em princípio é possível na forma da alienação.*” (MARX, 2010a, p. 123) (destaque do autor) (acréscimo nosso)

⁵⁶ Nesse sentido ver o “Duplo caráter do trabalho representado nas mercadorias” no primeiro capítulo de *O capital*, em que as concepções de trabalho concreto e trabalho abstrato são expostos e se relacionam socialmente com muito mais coerência e consistência do que o “trabalho humano” e o “trabalho alienado” nos “Manuscritos econômico-filosóficos”. (MARX, 1983, p. 49-53)

⁵⁷ Como nos lembra Isaac Rubin, em seu *História do pensamento econômico*: “*Da manufatura de alfinetes, Smith passa rapidamente a outros exemplos da divisão do trabalho. Aqui ele toma como exemplo não a divisão do trabalho no interior de uma empresa singular, mas a divisão do trabalho entre diferentes empresas pertencentes a diferentes ramos de produção.(...) Vemos que Smith confunde a divisão social do trabalho com a divisão do trabalho no interior da manufatura, que é uma divisão técnica. Ele falha em perceber a profunda distinção social que existe entre essas duas formas de divisão de trabalho.*” Erro este que o jovem Marx assume, com o agravante de que o alemão não percebe a importância da análise da esfera da produção e o reconhecimento do trabalho como fonte da riqueza social. (RUBIN, 2014, p. 227) (destaque do autor)

também é uma “alienação” (*Entfremdung*) e portanto um alhear-se, onde ao invés de efetivar através de se realizar pelo reconhecimento e negação do outro, ele se desefetiva na medida em que o outro não é apreendido como um produto de sua vontade. Nesta concepção, o mérito se encontra na distinção e relação da unidade do fenômeno, o sujeito, que com as determinações materiais das relações sociais do trabalho como atividade produtora de riqueza e mercadorias, faz de si e de seu modo de ser objetos de sua própria existência. Com a exteriorização e a objetivação através da atividade de trabalho assalariado, típica das relações capitalistas, o mundo exterior se torna cada vez mais povoado de objetos autônomos e independentes da vontade e das carências humanas.

Comparativamente, a teoria da alienação marxiana de 1844 vai ter pontos em comum e de diferença com a teoria da alienação hegeliana: ao passo que para Marx o fato dos trabalhadores estarem separados dos meios de realização do trabalho e do produto da mesma atividade implicaria em um obstáculo para o processo de reconhecimento e constituição dos mesmos enquanto sujeito e de uma sociedade livre, em Hegel a alienação permitiria que o sujeito constituísse a si e, na mesma medida, a uma segunda natureza enquanto comunidade social ética. Apesar de terem conclusões opostas, o ponto de partida da análise social marxiana e hegeliana do fenômeno da alienação era a mesma: a atividade de trabalho e o processo de produção social são tomados como processos teleológicos, de exteriorização da essência e reconhecimento da certeza de si do sujeito e da verdade do objeto. Nessa linha, para Marx, a atividade de trabalho moderna efetiva a desumanização e deforma os indivíduos, na medida em que têm sua essência despossuída e cindida, se apartando de outros indivíduos à medida em que realizam sua atividade laboral na sociedade. Escreve:

Através do trabalho alienado o homem engendra, portanto, não apenas sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homem que lhe são estranhos e inimigos; ele engendra também a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, e relação na qual ele está para com estes outros homens. Assim como ele [engendra] a sua própria produção para a sua desefetivação, para o seu castigo, assim como [engendra] o seu próprio produto para a perda, um produto não pertencente a ele, ele engendra também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto. Tal como estranha de si a sua própria atividade, ele apropria para o alheio (*Fremde*) a atividade não própria deste. Consideramos até agora a relação apenas sob o aspecto do trabalhador. Consideraremos-la, mais tarde, também sob o aspecto do não trabalhador. Através do trabalho *alienado, exteriorizado*, o trabalhador engendra, portanto, a relação de alguém alheio ao trabalho – do homem situado fora dele – com este trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista (ou como se queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho. (MARX, 2010a, p. 87) (destaques do autor)

A partir dessa exposição, Marx chega a um dos pontos altos dos *Manuscritos*, apresentando (e retomando) uma série de questões que buscavam servir de instrumento e armas contra as tendências filosóficas e políticas que atuavam no período – desde os jovens hegelianos (Max Stirner principalmente⁵⁸), passando pelos herdeiros dos socialistas utópicos e, em menor peso, por Proudhon. Se entre os debates com os jovens hegelianos a crítica aos “socialistas altruístas” dos “Livres de Berlim” havia sido significativamente bem-sucedida, com a produção dos *Manuscritos econômico-filosóficos* Marx passa a conseguir fundamentar – de maneira incipiente, mas já assentada – as questões da economia política em relação à vida produtiva e social, como aquela que é capaz de representar a estrutura da vida genérica, da essência humana. Ou em outros termos, ainda não utilizados nos manuscritos, para o autor em 1844 as relações de produção sociais guardam as formas e os padrões de reprodução social, escreve:

A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma species, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem. A vida mesma aparece só como *meio de vida*. O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital do animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis porque a sua atividade é atividade livre. O trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para sua *existência*. (MARX, 2010a, p. 84-85) (destaques do autor)

Marx buscará, assim, – influenciado pela dialética da dominação e servidão da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel – ressaltar e delimitar, ao mesmo tempo, a generalidade e as particularidades das modernas lutas de reconhecimento das sociedades europeias ocidentais como historicamente específicas e relativas à ascensão e consolidação do conjunto da sociedade capitalista. Desse modo, será com o fenômeno da alienação que se produzirá o processo de abstração da atividade do trabalho humano, onde o ser humano não mais realiza a negação ao se colocar como objeto de si mesmo, pois agora este é despossuído através da apropriação dos meios de trabalho e do produto de sua atividade de trabalho que se torna riqueza privada acumulada. A realização do conjunto social da atividade de trabalho alienado e da autonomia

⁵⁸ Stirner que publicou sua obra, “*O único e sua propriedade*”, no mesmo ano de 1844 e atacava um tipo de “socialismo altruísta”, representado principalmente por Moses Hess.

econômica da sociedade burguesa, desse modo, para Marx, estaria em contradição com a realização de uma sociabilidade fundamentada e que visa a liberdade.

Para o jovem em 1844, a elaboração filosófica tomada desde Feuerbach e dirigida politicamente por Hess, representava uma denúncia radical não somente do sistema filosófico de G.W.F. Hegel, como também da essência da sociedade capitalista e seus teóricos da economia política, uma vez que esta possuía sua sociabilidade alienada por também ser produzida a partir de uma atividade alienada. Mesmo com limites e sem apreender alguns elementos econômicos fundamentais, o jovem Marx, baseado em uma interpretação da figura de dominação e servidão hegeliana, já foi capaz de perceber algumas determinações das relações de produção capitalistas e defender uma via humanizadora baseada em uma revolução da classe trabalhadora moderna e na superação do trabalho alienado. Diferenciando-se de Hegel – ainda que a aproximação da economia política e a busca por superar uma “*concepção dicotômica do ser*” (NOVELLI, 1998, p. 297) o tivesse o aproximado do mesmo –, Marx denunciava a impossibilidade do reconhecimento recíproco⁵⁹ da consciência servil enquanto verdade da consciência senhorial como solução específica para a sociedade capitalista.

Para a interpretação marxiana, Hegel havia apreendido a lógica das lutas de reconhecimento das sociedades ocidentais da polis grega até as constituições das nações modernas, mas não deu destaque suficiente para a particularidade histórica da essência contraditória da sociedade civil burguesa e, por isso, equivocou-se em seu diagnóstico. Marx, então, chegará até a interpretar a filosofia hegeliana como uma mera expressão abstrata e lógica do movimento da história, que deve ser questionada, mas que por outro lado reforçava uma

⁵⁹ Segundo a interpretação de Henrique C. Lima Vaz da dialética da dominação e servidão de Hegel: “*A articulação dos silogismos ou da dialética do Senhorio e da Servidão do ponto de vista do Escravo irá reabrir o caminho para o reconhecimento efetivo e recíproco que se mostra inviável a partir da consciência ociosa do Senhor. Hegel dá às formas de mediação que unem dialeticamente a consciência servil ao Senhor e ao mundo a denominação geral de “ação de formar-se” (das Formieren) ou cultura. O mundo trabalhado é, com efeito, mediador para o Escravo na sua relação com o Senhor mas aqui o trabalho, sob a forma social do serviço, irá formar a consciência servil, pela retenção do desejo, para uma relação verdadeiramente humana com o mundo. Irá, pois fazê-la retornar a si mesma como consciência-de-si. Tendo experimentado o temor e o tremor diante do Senhor absoluto – a Morte – e conservado, assim, o seu ser, a consciência servil entra agora para a escola da sabedoria.(...) O temor diante da morte, a disciplina do serviço em face do Senhor e a atividade laboriosa exercida sobre o mundo são, assim, para a consciência servil o caminho da negação seja do ser-reconhecido unilateral do Senhor que tem agora o seu efetivo ser-para-si num outro, seja do seu próprio não-reconhecimento que é suprimido pela cultura. Esta faz passar o simples ser do Escravo (conservado no temor da morte e no serviço do Senhor) para o ser-para-si independente que se constitui pelo agir transformador do mundo. A dialética do Senhorio e da Servidão faz, desta sorte, surgir a figura da liberdade da consciência-de-si como verdade da certeza que ela tem de si mesma: uma verdade que passa do sujeito ao mundo pela atividade da cultura.(...) Esse saber deve apresentar-se como fundamento para a exigência histórica de uma sociedade do reconhecimento universal.*” (VAZ, 1981, p. 22-23)

posição de superação da dicotomia entre ser e pensar, entre prática do pensamento e pensamento da prática, como fundamento da ação política desalienada e humanizadora.

Nesses marcos, o jovem autor buscará, então, distinguir quatro aspectos do fenômeno de alienação da atividade de trabalho que desumanizam e deformam o ser humano, em particular o proletariado:

1) o primeiro é na “*exteriorização*” da essência do trabalhador e sua relação com os produtos de sua atividade de trabalho, que faz de sua existência mero predicado da produção de mercadorias:

A exteriorização (Entäusserung) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa, mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe fora dele, independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha.(...) Quanto mais, portanto, o trabalhador se apropria do mundo externo, da natureza sensível, por meio de seu trabalho, tanto mais ele se priva dos meios de vida segundo um duplo sentido: primeiro, que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um meio de vida do seu trabalho; segundo, que [o mundo exterior sensível] cessa, cada vez mais, de ser meio de vida no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador. Segundo este duplo sentido, o trabalhador se torna, portanto, um servo do seu objeto. (MARX, 2010a, p. 81)

2) o segundo momento, manifesta-se “*dentro da própria atividade produtiva*”, no próprio ato da produção, como “*trabalho obrigatório*”, forçado e de autossacrifício:

Mas a alienação não se mostra somente no resultado, mas também, e principalmente, no ato da produção, dentro da própria atividade produtiva. Como poderia o trabalhador defrontar-se alheio ao produto da sua atividade se no ato mesmo da produção ele não se alienasse a si mesmo? Na alienação do objeto do trabalho resume-se somente a alienação, a exteriorização [desposseção] na atividade do trabalho mesmo. Em que consiste, então, a exteriorização do trabalho? Primeiro, que o trabalho é *externo* ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexistia coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não

lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. (MARX, 2010a, p. 82-83) (destaques do autor) (acréscimo nosso)

Desse segundo momento do processo de alienação do trabalho, é preciso destacar a distinção e conexão que Karl Marx executa nos termos *Bedürfnis* e *Notwendigkeit*, conceitos tradicionais na filosofia hegeliana e traduzidos por Jesus Ranieri como “necessidade” e “carência”, respectivamente⁶⁰. A carência se manifestará como *falta* e como *vontade* ao mesmo tempo, e possuirá uma ligação estreita com as condições materiais e de trabalho alienado do proletariado na medida em que se fundamentarão no próprio processo de produção social, assim como na própria constituição dos salários⁶¹ e a fetichização do dinheiro: por isso, quando superado o modo de produção capitalista e a produção social baseada no trabalho alienado direto, conseqüentemente, carências mais sofisticadas e complexas também serão produzidas para Marx. Nesse sentido, então, a necessidade diz respeito às leis e estruturas de desenvolvimento da produção de riqueza das relações de produção sociais, que no capitalismo são alienadas às carências da maioria da sociedade e, em especial, dos trabalhadores. Desde os manuscritos econômico-filosóficos, portanto, o comunismo marxiano se caracterizará por ser um momento de superação da necessidade de valorização do valor e da elevação das carências humanas, de modo que o socialismo seria uma passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade.

3) O terceiro momento da alienação do trabalho, segundo o jovem Marx, vai aparecer na *alienação-de-si*, de seu *ser genérico*, de sua essência, e conseqüentemente, da própria natureza:

A energia espiritual e física *própria* do trabalhador, a sua vida pessoal – pois o que é vida senão atividade – como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertence a ele. A *alienação-de-si*, tal qual acima a alienação da *coisa*. Temos agora ainda uma terceira determinação do *trabalho alienado* a extrair das duas vistas até aqui. O homem é um ser genérico, não

⁶⁰ Karl Marx vai expor e articular melhor esses conceitos no capítulo do terceiro manuscrito intitulado “Necessidade, produção e divisão do trabalho” (*Bedürfnis, Produktion und Arbeitsteilung*), em que vai destacar que a produção capitalista, baseada na forma de propriedade privada, lida com as carências humanas como meros objetos passíveis de serem amplificados segundo os interesses do capital e do lucro. Para o autor, nesse momento, se trata de um imperativo que a perspectiva socialista desse importância à questão da produção de riqueza e sua relação e mediação com as carências humanas. (MARX, 2010a, p. 139)

⁶¹ A concepção de salários do jovem Marx em 1844 é profundamente influenciada pela noção de que os trabalhadores apenas recebem o mínimo para sobreviver e reproduzirem suas forças vitais, e assim, só são capazes de suprir suas carências mais básicas e primitivas, mantendo-se como seres brutalizados e sem conseguir desenvolver suas capacidades espirituais e intelectuais: “*Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos, etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal. Comer, beber e procriar etc., são também, é verdade, funções genuína[mente] humanas. Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são [funções] animais.*” (MARX, 2010a, p. 83)

somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre. A vida genérica, tanto no homem quanto no animal, consiste fisicamente, em primeiro lugar, nisto: que o homem (tal qual o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem [é] do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive. Assim como plantas, animais, pedras, ar, luz etc., formam teoricamente uma parte da consciência humana, em parte como objetos da ciência natural, em parte como objetos da arte – sua natureza inorgânica, meios de vida espirituais, que ele tem de preparar prioritariamente para a fruição e para a digestão –, formam também praticamente uma parte da vida humana e da atividade humana. (MARX, 2010a, p. 83-84) (destaques do autor)

4) Por fim, o último momento é a alienação do ser humano pelo próprio ser humano, ou seja, o próprio gênero e essência humana tornam apenas um meio para garantir a existência dos indivíduos:

O engendramento prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico.(...) O animal forma apenas segundo a medida e a carência da species à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer species, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza. Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a *sua* obra e a sua efetividade. O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Consequentemente, quando arranca do homem o objeto de sua produção, o trabalho alienado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza. Igualmente, quando o trabalho alienado reduz a autoatividade, a atividade livre, a um meio, ele faz da vida genérica do homem um meio de sua existência física. A consciência que o homem tem do seu gênero se transforma, portanto, mediante a alienação, de forma que a vida genérica se torna para ele um meio.(...) uma consequência imediata disto, de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é a *alienação do homem* pelo [próprio] *homem*. Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o *outro* homem. O que é produto da relação do homem com seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem. Em geral, a questão de que o homem está alienado do seu ser genérico quer dizer que um homem está alienado do outro, assim como cada um deles [está alienado] da essência humana. O estranhamento do homem, em geral toda a relação na qual o homem está diante de si mesmo, é primeiramente efetivado, se expressa, na relação em que o homem está para com o outro homem. Na relação do trabalho alienado cada homem considera, portanto, o outro segundo o critério e a

relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador. (MARX, 2010a, p. 85-86) (destaques do autor)

Dessa maneira, nesse capítulo o jovem Marx ainda vai concluir que o trabalho alienado e a propriedade privada, com força de necessidade lógica, se engendrarão historicamente de forma mútua. Eis aqui, então, uma noção ainda germinal do autor, mas que já apreende o núcleo do surgimento e consolidação histórica da propriedade privada: será através da apropriação e acumulação privada dos meios de produção, produtos e do excedente produtivo, bem como da própria atividade de trabalho alienado, que a propriedade privada será consolidada. Desse modo, a atividade de trabalho alienado avançará ao ponto de ser compreendida como um processo histórico de expropriação dos instrumentos da atividade de trabalho e que adquire uma forma social permanente, ou melhor, adquire a particularidade das relações de produção entre sujeitos sociais específicos, ao mesmo tempo que põe uma forma de riqueza e sociabilidade alienadas de seus produtores. (MARX, 2010a, p. 87)

3.3 Teoria do sujeito ou teoria da sociedade: o estatuto do conceito de comunismo e do processo revolucionário no ano de 1844

Vimos que o jovem Karl Marx chega a tratar nos *Manuscritos econômico-filosóficos* sobre a questão da consolidação histórica da propriedade privada, e com ela o estabelecimento do trabalho alienado como meio de objetivação e deformação dos indivíduos e grupos sociais. Dirá ele, que a atividade de trabalho se constituirá como a essência subjetiva da propriedade privada, buscando estabelecer uma relação mútua e necessária entre o surgimento histórico da propriedade privada e a consolidação da atividade de trabalho alienado, ou melhor, do trabalho assalariado no capitalismo. Desde os *Anais Franco-alemães*, Marx já havia apontado os primeiros sinais dessa noção a partir da ideia de que o proletariado havia aparecido historicamente como o estamento completamente sem meios para a realização de sua atividade de trabalho, sendo aquele que, tendo sua existência constituída pela desumanização de si mesmo, aglutina todas as opressões e mazelas dessa sociedade, mas por isso, e ao mesmo tempo, também guardaria a possibilidade da verdadeira emancipação humana a partir da constituição como sujeito e do reconhecimento com sua essência⁶² (MARX, 2010a, p. 106).

⁶² Karl Marx escreveu nos *Anais Franco-alemães*: “*Para que a revolução de um povo e a emancipação de uma classe particular da sociedade civil coincidam, para que um estamento se afirme como um estamento de toda a sociedade, é necessário que, inversamente, todos os defeitos da sociedade sejam concentrados numa outra classe, que um determinado estamento seja o do escândalo universal, a incorporação das barreiras universais; é necessário que uma esfera social particular se afirme como o crime notório de toda a sociedade, de modo que a libertação dessa esfera aparece como uma autolibertação universal. Para que um estamento seja par excellence*

Para a tradição hegeliana, por outro lado, segundo Vaz, essa noção corresponderia a superação da luta pelo reconhecimento “como estágio no caminho pelo qual a consciência-de-si alcança a sua universalidade efetiva e pode pensar-se a si mesma como portadora do desígnio de uma história sob o signo da Razão, vem a ser, de uma sociedade do consenso universal.” (VAZ, 1981, p. 19)

Marx, por sua vez, vai buscar refletir o surgimento do proletariado como a classe social surgida da negação da produção da sociedade capitalista, guardando na sua emancipação política a emancipação de toda a humanidade como uma necessidade histórica e a realização do *verdadeiro sujeito*. No entanto, essa concepção do jovem pensamento marxiano é baseada em uma concepção antropológica e de autoprodução humana, ainda que implícita: não existe propriamente uma teoria social nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, mas sim uma teoria do sujeito bem-delimitada. Tal afirmação se dá em função do estatuto da economia política no texto, onde essa ciência deve dizer muito mais respeito à produção do objeto – enquanto atividade abstrata – pelo qual o sujeito se constitui a partir da relação com o mesmo, do que propriamente em uma relação social que se encontra na base dessa vinculação sujeito-objeto. A fundamentação das relações de produção e das estruturas da sociedade só aparecerão, aliás, de maneira explícita, a partir dos manuscritos de 1845-46 que ficaram conhecidos como *A ideologia alemã*.

Nos manuscritos de Paris, a teoria do sujeito do jovem Marx ficará marcada por uma interpretação da “dialética da dominação e servidão”, onde seria apenas pela superação revolucionária da atividade de trabalho alienada, esta como atividade de externalização da essência do ser humano, que seria possível superar o conjunto das relações sociais alienadas e os limites da emancipação política colocadas pela sociedade capitalista, realizando a verdadeira emancipação humana e realização do sujeito autônomo e livre. Assim como na filosofia de

o estamento da libertação é necessário, inversamente, que um outro estamento seja o estamento in equívoco da opressão. O significado negativo-universal da nobreza e do clero francês condicionou o significado do positivo-universal da classe burguesa, que se situava imediatamente ao lado deles e os confrontava.(...) cada esfera da sociedade civil sofre uma derrota antes de alcançar sua vitória, cria suas próprias barreiras antes de ter superado as barreiras que ante ela se erguem, manifesta sua essência mesquinha antes que sua essência generosa tenha conseguido se manifestar e, assim, a oportunidade de desempenhar um papel importante desaparece antes mesmo de ter existido, de modo que cada classe, tão logo inicia a luta contra a classe que lhe é superior, enreda-se numa luta contra a classe inferior. Por isso, o principado entra em luta contra a realeza, o burocrata contra o nobre, o burguês contra todos eles, enquanto o proletário já começa a entrar em luta contra os burgueses.(...) Quando o proletariado anuncia a dissolução da ordem mundial até então existente, ele apenas revela o mistério de sua própria existência, uma vez que ele é a dissolução fática dessa ordem mundial. Quando o proletariado exige a negação da propriedade privada, ele apenas eleva a princípio da sociedade o que a sociedade elevava a princípio do proletariado, aquilo que nele já está involuntariamente incorporado como resultado negativo da sociedade.” (MARX, 2013, p. 160-162)(destaques do autor)

Feuerbach, seria a unidade – como identidade e diferença – entre sujeito e essência que caracterizaria o conceito de *verdade*, de modo que, para Marx, a crítica filosófica em 1844 tinha como objetivo questionar os pressupostos da formação desse ser alienado na sociedade capitalista e, através da atuação política junta aos trabalhadores modernos⁶³, contribuir para tomar a “consciência de seu ser”. A mesma noção de sujeito e da atividade crítica aparecerá em *A sagrada família*, publicado junto a Engels:

Se os escritores socialistas atribuem ao proletariado esse papel histórico-mundial, isso não acontece, de nenhuma maneira, conforme a Crítica crítica pretexta dizer que acontece, ou seja, pelo fato de eles terem os proletários na condição de *deuses*. Muito pelo contrário. Porque a abstração de toda humanidade, até mesmo da *aparência* de humanidade, praticamente já é completa entre o proletariado instruído; **porque nas condições de vida do proletariado estão resumidas as condições de vida da sociedade de hoje, agudizadas do modo mais desumano; porque o homem se perdeu a si mesmo no proletariado, mas ao mesmo tempo ganhou com isso não apenas a consciência teórica dessa perda, como também, sob a ação de uma *penúria* absolutamente imperiosa – a expressão prática da *necessidade* –, que já não pode mais ser evitada nem embelezada, foi obrigado à revolta contra essas desumanidades; por causa disso o proletariado pode e deve libertar-se a si mesmo.** Mas ele não pode libertar-se a si mesmo sem supressumir suas próprias condições de vida. Ele não pode supressumir suas próprias condições de vida sem supressumir *todas* as condições de vida desumana da sociedade atual, que se resumem em sua própria situação. Não é por acaso que ele passa pela escola *do trabalho*, que é dura mas forja resistência. Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode *imaginar* de quando em vez como sua meta. Trata-se do que o proletariado é e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu *ser*. Sua meta e sua ação histórica se acham clara e irrevogavelmente predeterminadas por sua própria situação de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual. E nem sequer é

⁶³ Esta influência se deu, além das experiências práticas ao lado dos trabalhadores e imigrantes na França, também a partir do texto “*União dos operários*” de Flora Tristan – que inclusive é citada e defendida contra os ataques de Edgar Bauer em “*A sagrada família*”. (MARX; ENGELS, 2011, p. 29) Sobre a união entre os socialistas e os operários, escreve Flora: “*Operários, a condição atual de vocês, na sociedade, é miserável, dolorosa: com boa saúde, vocês não tem direito ao trabalho: doentes, enfermos, feridos, velhos, não têm nem mesmo direito ao hospital; pobres, sem nada, não têm direito à esmola, pois a mendicância é proibida por lei. Essa situação precária mergulha-os no estado selvagem em que o homem, habitante das florestas, é obrigado, cada manhã, a pensar num meio de conseguir alimento para aquele dia. Uma existência assim é um verdadeiro suplício. A condição do animal que ruma no estábulo é mil vezes preferível à de vocês; ele tem certeza, esse animal, de comer no dia seguinte; seu dono guarda na granja, palha e feno para o inverno.(...) Operários, vocês são infelizes, sim, sem dúvida; mas de onde vem a principal causa dos seus males?... Se uma abelha e uma formiga, ao invés de trabalharem em conjunto com outras abelhas e formigas para fazerem as provisões da moradia comum para o inverno, decidissem separar-se e querer trabalhar sozinhas, elas também morreriam de frio e de fome em seu canto solitário. Por que, então, vocês se isolam? Isolados, vocês são fracos e caem abatidos sob o peso de todo tipo de misérias! Pois bem! Saiam de seu isolamento: unam-se! A união faz a força. Vocês têm a seu favor o número, e o número é muito. Venho propor-lhes uma união geral entre operários e operárias que moram no mesmo reino, sem distinção de ocupação; essa união teria como finalidade CONSTITUIR A CLASSE OPERÁRIA e construir diversos estabelecimentos (palácios UNIÃO DOS OPERÁRIOS) espalhados de maneira igual por toda a França. Lá seriam educadas as crianças dos dois sexos, de seis a dezoito anos, e seriam lá recebidos os operários enfermos ou feridos e os idosos. Escutem falar os números e terão uma ideia do que se pode fazer com a UNIÃO.” (TRISTAN, 2017, p. 54-55) (destaques da autora)*

necessário deter-se aqui a expor como grande parte do proletariado inglês e francês já está *consciente* de sua missão histórica e trabalha com constância no sentido de elevar essa consciência à clareza completa. (MARX; ENGELS, 2011, p. 49) (destaques do autor) (grifo nosso)

Entretanto, se é verdade que entendemos que nos *Manuscritos econômico-filosóficos* o pensamento marxiano não manifesta uma teoria social pronta e acabada, mas sim uma teoria do sujeito, também se compreende como pressuposto que essa teoria do sujeito possui um fundamento social expressa através de sua atividade objetiva genérica: o trabalho alienado. Dessa maneira, a teoria do sujeito do jovem Marx vai pressupor, como Hegel, um movimento imanente e essencialmente contraditório na esfera da sociedade civil burguesa, mas diferente do mestre ele não apresentará uma superação por uma esfera mais elevada – o Estado – como solução⁶⁴ e sim uma revolução social de uma classe particular que rompa com o conjunto da produção alienada. A concepção de revolução no início de 44, então, terá a consciência alienada do proletariado como negação da atividade genérica alienada, ou melhor, será o proletariado moderno, em sua efetivação como sujeito, que guardará a verdadeira possibilidade de emancipação humana universal dada as condições que produzem seu ser.

Se nos artigos dos *Anais Franco-alemães* Marx denunciava que a burguesia havia conseguido convergir os seus interesses particulares com as necessidades universais decorridas do processo de decomposição histórica da sociedade europeia feudal, indicando os fundamentos e limites da emancipação política e parcial, com os *Manuscritos econômico-filosóficos* ele aproxima os princípios antropológicos feuerbachianos de uma crítica dialética e socialista da economia política. Será, então, a partir da autoatividade de formação do sujeito que o jovem autor estabelecerá uma relação do ser humano com a natureza, de maneira que os produtos e objetos da atividade de trabalho social tornam-se humano-naturais e, por sua vez, também são responsáveis por formar e servir como negação da superação e constituição do verdadeiro sujeito livre e racional. Agora, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a constituição do proletariado enquanto sujeito, e a superação do trabalho alienado, equivalerá à constituição da consciência-de-si e a realização do comunismo, já que somente enquanto tal ele poderá se colocar livremente enquanto produtor da razão de uma sociedade do consenso universal.

⁶⁴ Em Marx, agora o Estado, enquanto uma esfera que não produz a riqueza, mas somente administra a riqueza socialmente existente, seria necessário enquanto a produção social for baseada em relações contraditórias. Nesse sentido, portanto, enquanto a essência da sociedade civil burguesa ainda seria descoberta como sua forma de riqueza específica após 1845, desde pelo menos três anos antes o jovem já havia compreendido que a essência do Estado se constituía pela atividade administrativa, burocrática e de dominação social, e portanto, não poderia suprimir ou superar a pobreza enquanto produção essencial da sociedade capitalista. Assim, a superação da sociedade civil burguesa deveria também ser obra de um processo social.

A concepção do processo de emancipação humana mudaria significativamente para Karl Marx entre os anos de 1843 e o final de 1844. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* essa emancipação acompanhava a mesma noção de *Sobre a questão judaica* e *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução dos Anais*, fundamentando-se no princípio “galo-germânico” feuerbachiano. Contudo, alguns meses após a produção dos manuscritos de Paris, Marx publica um artigo na revista *Vorwärts!*, em duas partes, intitulados *Glosas críticas ao artigo “‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano* – em que o prussiano anônimo era o neohegeliano Arnold Ruge. As duas partes foram publicadas respectivamente dias 7 e 10 do mês de agosto de 1844, e marcaram um importante (e muitas vezes esquecido) passo dado pelo jovem Marx: a manifestação e defesa do alto nível de consciência dos tecelões silesianos de suas próprias condições materiais, carências sociais e reivindicações políticas, e que agora os proletários alemães deixavam de ser um elemento passivo e que necessitaria ser dirigido por outro sujeito social.

A partir desse artigo da *Vorwärts!* o proletariado se torna um “*elemento ativo*”, sendo capaz de dirigir um processo social revolucionário responsável por encarar e negar as condições de existência impostas pela sociedade capitalista e constituir o verdadeiro sujeito livre e racional. Nesse sentido, portanto, existe uma mudança no estatuto epistemológico e político do proletariado moderno na filosofia marxiana, bem como uma completa negação da sociabilidade capitalista, de maneira que a despossessão oriunda do fenômeno da alienação também terá um elemento pedagógico na luta política dos trabalhadores. A partir desses artigos, portanto, já é possível notar uma mudança na teoria do sujeito que o jovem Marx apresenta nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, onde o proletariado não teria apenas um papel estratégico na produção do mundo social concreto e real, como também teria um papel político decisivo para sua dissolução. (MARX; ENGELS, 2010b, p. 44-46)

A partir desses importantes artigos, em que Karl Marx também deixa clara sua concepção de Estado – como uma estrutura dirigida pelos interesses de uma classe social em particular –, ele já tem claro para si que a “*alma política de uma revolução consiste na tendência das classes sem influência política de eliminar seu isolamento em relação ao sistema estatal e ao governo*” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 51) (destaques do autor), de modo que um sujeito social manifesta-se como um universal-abstrato no Estado e domina a sociedade às custas da própria sociedade. Contudo, agora o jovem também concebe a “*alma política*” como o caráter social do processo revolucionário que leva em consideração “*a perspectiva do todo*”, colocando-se como “*um protesto do ser humano contra a vida desumanizada, por parte da*

perspectiva de cada indivíduo real, porque a comunidade contra cujo isolamento em relação a si o indivíduo se insurge é a verdadeira comunidade dos humanos, a saber, a condição humana.” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 50-51) (destaques do autor) A partir dessa concepção revolucionária e humanista publicada no artigo da *Vorwärts!*, Marx abandonava uma teoria do sujeito e tateava na direção de uma teoria social, em especial em como seria possível uma mudança radical de um modelo social em outro. Assim, entendia que “*toda e qualquer revolução dissolve a antiga sociedade; nesse sentido ela é social. Toda e qualquer revolução derruba o antigo poder; nesse sentido, ela é política.*” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 51) (destaques do autor)

Essa mudança, no entanto, não modificava apenas sua noção de “sujeito”, senão o próprio conceito de comunismo que havia adotado até ali como “um momento” da realização desse mesmo sujeito. Agora, longe de uma autoatividade antropológica que funda, forma e realiza a si mesmo como sujeito livre e racional, a consciência política pressuporá a realidade social enquanto um conjunto de estruturas e relações de produção e reprodução do próprio conjunto da relação sujeito-objeto. Nesses marcos, o processo de revolução social após setembro de 1844 não será um momento e meio para a realização do verdadeiro sujeito, mas sim implicará em uma mudança efetiva no conjunto do modo de produzir toda a sociedade e não apenas a mera substituição de uma classe por outra na base e direção do Estado. Essa mudança será explícita em *A sagrada família*, no mês seguinte, onde o proletariado “*pode e deve libertar-se a si mesmo*” (MARX; ENGELS, 2011, p. 52), ao mesmo tempo que também deve “*suprassumir suas próprias condições [materiais] de vida*”. (MARX; ENGELS, 2011, p. 49) (acréscimo nosso)

Essa mudança apresentada na *Vorwärts!* não será muito bem desenvolvida, encontrando apenas nos manuscritos de 1845-46 uma organização mais próxima de uma sistematização. Nesse sentido, Daniel Bensaïd chama a atenção que Marx e Engels não irão fundar uma teoria da história em *A ideologia alemã*, senão uma teoria crítica social que, aí sim, implicará na “*invenção de uma outra escrita da história*” (BENSAÏD, 1999, p. 25). Apesar deste parecer um mero detalhe escolástico, não foram poucos os intérpretes e críticos da filosofia marxiana e marxista que o colocaram como portador de uma teoria da história “fechada” e economicamente determinada: a sociedade comunista de viés marxista seria o ponto de chegada da humanidade, sua teleologia histórica, correspondendo a uma sociedade sem contradições e problemas. Essa visão, no entanto, tinha um ponto de apoio: era a interpretação assumida desde a Internacional Comunista, sob a direção da *intelligentsia* e burocracia soviéticas, de modo que por essa última,

ainda, a leitura das obras marxianas mediadas pela interpretação de Engels (como em *Anti-Dühring*) havia sido declarada como “doutrina oficial”.

Desde os manuscritos econômico-filosóficos, no entanto, se colocava o início da compreensão de que uma teoria universal da história não existiria na filosofia marxiana, assim como a noção de que a história não corresponderia a um processo determinista, homogêneo e linear. Será entre um período de aproximadamente dois anos, entre 1844 e 1846, que Marx junto a Engels, começará a explicitar que “*a universalidade das carências concedida como parte integrante da universalidade do desenvolvimento humano é criada pelo comércio mundial e a grande indústria*” (MARX; ENGELS, 2011, p. 44), superando o aspecto meramente pejorativo entre as carências e os processos de trocas, e compreendendo que a “*sociedade comunista se funda precisamente sobre a necessidade de assegurar esse desenvolvimento universal para todos os homens.*” (MANDEL, 1968, p. 41) Desse modo, a compreensão de uma “universalidade da história” não se daria pelo determinismo econômico das forças produtivas ou por um fim imanente da história, mas sim porque esta era uma característica específica da expansão do comércio e da produção de mercadorias capitalistas.

Marx não concebe assim uma teoria universal da história em um sentido de que todos os povos e sociedades devem lógica e historicamente percorrer, pelo contrário, se trata muito mais de uma crítica das categorias do funcionamento da sociedade capitalista onde a universalização das relações de produção capitalistas passam, paulatinamente, a submeter a história dos diferentes povos e sociedades particulares à sua própria história. A crítica marxiana, ou sua “crítica da história”, dirá respeito especificamente à sociedade capitalista e sua racionalidade, ou seja, uma vez que o movimento do capital é expansivo, em busca de novas matérias primas, novas forças de trabalho e novas sociedades para inserir suas formas particulares de produção e dominação, a história particular de cada um dos povos e suas culturas passam a ser permeadas pela própria história do desenvolvimento dos ciclos de produção, reprodução e acumulação de capital. Ainda que tal desenvolvimento aconteça de modo desigual e combinado, portanto em diferentes temporalidades, das sociedades nativas e antigas até as modernas vão sendo dominadas pela forma de produção social do trabalho alienado capitalista.

Em contrapartida, também foram os primeiros contatos críticos com a economia política que permitiram a Marx preparar uma ruptura com a noção de realização de uma Ideia na história – e que permeava os debates com os jovens hegelianos. Mais particularmente a partir de 1845, Marx terá cada vez mais clareza de que a história, até ali, jamais possuiu um sentido verdadeiramente humano e livre, já que o modo em que a história foi produzida e escrita sempre

disse respeito à dominação de um grupo social em particular – e a maior parte da sociedade, em especial aqueles que trabalharam em sua produção e reprodução, não tinham qualquer poder de decisão sobre os rumos da mesma. A partir de 45, então, o conceito de comunismo se consolidará como ponto de partida na história humana: quando a sociedade sairá de sua pré-história – escrita de maneira unilateral e baseada na unidade do conflito entre grupos sociais que se negam –, e passará a participar efetivamente dos rumos, decisões e escrita da mesma – através da superação do trabalho alienado, da propriedade privada e com a socialização da produção e reprodução dessa mesma história. Nesse mesmo sentido escreve Bensaïd:

A história universaliza-se não porque tende à realização de sua Ideia ou porque seja inspirada para um fim de onde tiraria retrospectivamente sua unidade significativa, mas sim, pura e simplesmente, em função de um processo de universalização efetiva. Se “a existência empírica atual dos homens” desenrola-se já “sobre o plano da história mundial”, se “homens empiricamente universais que vivem a história mundial” sucedem-se a “indivíduos que vivem sobre o plano local”, isso se dá em razão da mundialização real da economia e da comunicação. A história furta-se assim à abstração destacada dos indivíduos para tornar-se “*existência histórica universal dos indivíduos*, em outras palavras, existência dos indivíduos diretamente ligados à história universal”. Ela não é mais a realização de um destino genérico, tanto quanto o presente não é meta predeterminada para o passado. (BENSAÏD, 1999, p. 38)

Antes de chegar a essa nova concepção materialista e comunista a partir de 1845 (onde se distancia filosoficamente de Feuerbach e Hess), o próprio Karl Marx já havia buscado distinguir sua noção de comunismo daquele que ele considerava a forma “grosseira” nos manuscritos produzidos em Paris. Nos manuscritos de 44 o comunismo seria a superação da propriedade privada e do trabalho alienado, de maneira que com a consequente generalização da desigualdade, das condições alienadas, desumanas e sofredoras do proletariado, seria impossível a burguesia não se ver dividida entre o reconhecimento dos limites das condições históricas e da ação revolucionária da massa de trabalhadores. Nesse momento, contudo, a ideia de uma revolução para Marx permanecia sob o signo do sofrimento que impeliria os trabalhadores a se revoltar contra suas condições de vida, e estes, na incapacidade de se organizarem politicamente e dirigir o Estado moderno, se veriam divididos entre serem dirigidos pelas reivindicações dos intelectuais socialistas ou da burguesia que os explorava.

Desse conceito de comunismo, Marx se voltava principalmente contra os escritos de Saint-Simon e seus herdeiros, que defendiam que o início da sociedade comunista começaria a partir do estabelecimento de relações morais no interior de “*comunidades*”, que por sua vez seriam *separadas* da sociabilidade dominante. A partir dos primeiros contatos com a economia política e a mudança da concepção de comunismo como um momento de negação da sociedade

capitalista vigente, o jovem Karl Marx se distanciava filosoficamente de uma tradição que tinha suas raízes desde *A República* de Platão⁶⁵, onde a cidade perfeita seria construída de maneira *externa e cindida* do conjunto da realidade dominante e seria dirigida por um grupo de excepcionais. A partir de 1844, começava a ficar claro que era preciso partir da realidade historicamente dominante para negar e superar as condições de trabalho alienadas como mediadoras das relações entre os indivíduos na sociedade capitalista, e não as naturalizar como a verdadeira atividade de autoprodução do ser humano. Nesse sentido, o jovem autor rejeitava agora qualquer concepção moral de comunismo, o qual a saint-simoniana era uma das mais difundidas da época, e incluía em sua crítica até mesmo Proudhon⁶⁶ – de quem em 1844 reivindicava apenas parcialmente⁶⁷ –, deixando claro que essas tendências buscavam apenas uma generalização de “*uma comunidade do trabalho [alienado] e da igualdade do salário que o capital comunitário, a comunidade enquanto o capitalista universal, paga.*” (MARX, 2010a, p. 104) (acréscimo nosso)

Diferentemente, a partir de 1845 o conceito de comunismo de Marx não passará a estar ligado a um momento de realização do sujeito livre e racional, mas sim propriamente de um

⁶⁵ Vai escrever Platão sobre “*Kallipólis*”, a “cidade bela”, que esta nasce em imaginação: “- *Ora pois – disse eu – se considerássemos em imaginação a formação de uma cidade, veríamos também a justiça e a injustiça a surgir nela?*” (PLATÃO, 1980, p. 72, 369a) Assim, esta cidade bela platônica seria fundada fora da sociabilidade existente, ainda que a partir de necessidades humanas: “- *Ora vamos lá! – disse eu –. Fundemos em imaginação uma cidade. Serão, ao que parece, as nossas necessidades que hão-de fundá-la.*” (PLATÃO, 1980, p. 73, 369c) Por fim, ainda que o exercício do governo exigisse a participação e formação dos governantes na ideia filosófica de justiça, em Platão a cidade deveria ser dirigida por um grupo de excepcionais: “- *Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá trégua dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos.*” (PLATÃO, 1980, p. 252, 474d)

⁶⁶ Escreve Marx: “*1) A economia política parte do trabalho como [sendo] propriamente a alma da produção, e, apesar disso, nada concede ao trabalho e tudo à propriedade privada. Proudhon, a partir desta contradição, concluiu em favor do trabalho [e] contra a propriedade privada. Nós reconhecemos, porém, que esta aparente contradição é a contradição do trabalho alienado consigo mesmo, e que a economia política apenas enunciou as leis do trabalho alienado.(...) Mesmo a igualdade de salários, como quer Proudhon, transforma somente a relação do trabalhador contemporâneo com o seu trabalho na relação de todos os homens com o trabalho. A sociedade é, nesse caso, compreendida como um capitalista abstrato.*” (MARX, 2010a, p. 88) (destaque do autor)

⁶⁷ Também escrevem Marx e Engels em “A sagrada família”: “*A obra proudhoniana é, portanto, cientificamente superada pela crítica da economia política, inclusive pela economia política conforme aparece na versão proudhoniana. Esse trabalho só passou a ser possível graças ao próprio Proudhon, do mesmo modo que a crítica de Proudhon tem como premissas a crítica do sistema mercantil através dos fisiocratas, a dos fisiocratas através de Adam Smith, a de Adam Smith através de Ricardo e dos trabalhos de Fourier e Saint-Simon. Todos os desenvolvimentos da economia política têm a propriedade privada como premissa.(...) Proudhon, de sua parte, submete a base da economia política, a propriedade privada, a uma análise crítica e, seja dito, à primeira análise decisiva de verdade, implacável e ao mesmo tempo científica. Esse é, aliás, o grande progresso científico feito por Proudhon, um progresso que revolucionou a economia política e tornou possível uma verdadeira ciência da economia política. O escrito de Proudhon “*Qu’est-ce que la propriété?*” tem o mesmo significado para a economia política moderna que o escrito de Sieyès “*Qu’est-ce que le tiers État?*” tem para a política moderna.*” (MARX; ENGELS, 2011, p. 43-44) (destaque do autor)

outro modo de produção social. Após *A ideologia alemã* a noção de comunismo para a filosofia marxiana ganhará um conteúdo científico, sendo caracterizado a partir de uma superação revolucionária da sociedade capitalista – marcando também a superação da oposição entre as principais classes opostas na sociedade e do Estado enquanto uma estrutura de dominação e reprodução sociais. Agora, o comunismo e a relação com uma teoria da revolução social não se sustentarão mais sob pressupostos antropológicos, mas sim de compreender que “*a contradição entre a lei geral e os desenvolvimentos concretos têm de ser feita por meio da descoberta dos elos intermediários*”. Portanto, “*não se trata de organizar o mundo pela cabeça, mas organizar a cabeça pelo mundo*”. (VAISMAN, 2006, p. 329-330)

3.4 A crítica da dialética hegeliana de Karl Marx em 1844: aproximações e afastamentos da herança de G. W. F. Hegel

O capítulo em que Marx trata diretamente da dialética hegeliana, denominado “Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral”, do ponto de vista filosófico, é central para a análise e conhecimento dos debates presentes nos *Manuscritos econômico-filosóficos* produzidos em 1844. Nele, ficam evidentes as primeiras críticas e os primeiros nuances da tentativa do autor de romper com os princípios assumidos e nos quais também estavam limitados o movimento jovem hegeliano. Contudo, apesar das críticas acertadas, o próprio Marx permanecia fundamentado e dependente da filosofia de Hegel, estabelecendo uma relação contraditória em relação ao mestre e aos herdeiros jovem hegelianos – em que, ainda que não superasse completamente o mestre, ao retomar o tema da economia política, pôde se tornar aquele que estava mais próximo de uma “filosofia do trabalho” no sentido desenvolvido por ele. Nesse sentido, inclusive, é preciso destacar que embora a relação entre Hegel e Marx seja complexa, ela também se caracteriza por uma complementariedade, de modo que entre eles “*não há continuísmo, há sim continuidade*” que “*não se reduzem numa identidade ou diferença absolutas.*” (NOVELLI, 1998, p. 315)

Desse modo, o próprio jovem autor considera um balanço filosófico e político como *fundamental* para os jovens hegelianos: afinal, qual a posição onto-lógica que assumiam, ou melhor, “*o que fazer diante da dialética hegeliana?*” (MARX, 2010a, p. 115) Essa pergunta não era meramente retórica, ainda que sua crítica à mera reprodução dos princípios e da linguagem de Hegel respingasse nas suas próprias concepções filosóficas de 1844. Nesse momento, o jovem ainda assumia uma linguagem neohegeliana tomada principalmente de Ludwig

Feuerbach, e entendia a crítica deste elaborada desde *A essência do cristianismo* de 1841, passando pelas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* e *Princípios da filosofia do futuro* nos anos seguintes, como a fundamentação filosófica do ateísmo, que era, por sua vez, o primeiro passo do caminho para aquilo que Marx entendia por comunismo – concepção que mudaria definitivamente a partir de *A ideologia alemã*.

Após 1845, não apenas a realização do proletariado enquanto sujeito será modificada, como a totalidade da relação sujeito-objeto e sua concepção de ser – e que Marx começará a apresentar o germe desse rompimento nos *Manuscritos econômico-filosóficos* quando critica a posição dos jovens hegelianos como um todo pela sua relação apática com a dialética hegeliana. Apesar disso, o próprio jovem Karl Marx também possuía uma relação ambígua com a dialética de Hegel, que, contraditoriamente, o levou a desenvolver uma concepção cada vez mais negativa sobre os fundamentos filosóficos da crítica da economia política à medida que buscava se afastar da própria herança hegeliana. Contudo, nos manuscritos filosóficos e econômicos de 44 a característica do sujeito marxiano é a de reconciliação do “ser genérico” com sua essência pela crítica ontológica de Feuerbach, uma concepção que se distanciava daquela que será responsável por uma nova teoria crítica e revolucionária da sociedade capitalista. (MARX, 2010a, p. 117)

Essa posição de Marx em relação a Hegel, então, pode ser demonstrada não apenas nos apontamentos que o jovem autor faz nesse capítulo a respeito do mesmo, como também pelo desenvolvimento de um pensamento próprio “*a partir das categorias hegelianas e [que] permanece no interior delas*” (NOVELLI, 1998, p. 315) (acréscimo nosso), onde ficam marcadas a aproximação do jovem autor da economia política de Adam Smith e a retomada da concepção de trabalho como atividade de autoprodução do ser humano. Nesses marcos, apesar da compreensão do núcleo do sistema filosófico de Hegel – em que se destaca a “*negatividade enquanto princípio motor e gerador*” –, a interpretação marxiana de Hegel apontava que existia uma unilateralidade por considerar criticamente apenas o “*lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo*” (MARX, 2010a, p. 123; 124).

Com essa crítica de que Hegel havia conhecido apenas o lado positivo do trabalho, Marx a dirigia para a própria metafísica do espírito do mestre, que ao conceber os sujeitos imediatos apenas como mediações do espírito, fazia do sujeito real do trabalho esse espírito e não o ser sensível e concreto. Assim, a concepção marxiana interpretava que Hegel havia chegado às portas do materialismo, mas, ao fim e a cabo, cedido aos encantos do idealismo: a solução encontrada para resolver a essência contraditória da sociedade burguesa viria a partir de uma

esfera ideal, superior, da astúcia da razão, do trabalho do espírito e do Estado. De maneira original, Marx será o primeiro a colocar a pedra de toque de uma crítica de uma “metafísica” da sociedade civil burguesa e rejeitar a solução da luta pelo reconhecimento através de um Estado ideal como produto de uma produção social alienada.

Desse modo, em 1844, a partir das diferentes concepções de alienação, Marx não via a possibilidade de superação da alienação do ser para-si através do reconhecimento do trabalhador com as mercadorias produzidas socialmente, senão apenas pela organização revolucionária do proletariado que confrontaria seu *outro*, a burguesia como sujeito social; enquanto Hegel, ao contrário, não via na organização e atividade revolucionária as condições para estabelecer o *ethos* social, mas sim na possibilidade do reconhecimento mútuo entre a consciência servil e senhoril através de uma “pedagogia do trabalho” que produziria conscientemente o Estado como uma esfera superior e universal que, por sua vez, se reconheceria como produto do trabalho social e garantiria o interesse comum da comunidade ética. Complementares em suas diferenças, Marx e Hegel terão em comum a concepção de que as bases de uma comunidade ética seriam constituídas pela humanização do trabalho social, que por sua vez, garantiria o reconhecimento da mesma como produtora do conjunto de leis e da racionalidade da ordem vigente.

Ao interpretar que a concepção de trabalho de Hegel somente era viável na forma de alienação, ou seja, que relegava a realização da essência as relações sociais para uma esfera externa, Marx buscará aprofundar e radicalizar tais questões agora com a vantagem histórica de ter acesso as críticas dos socialistas utópicos à escola clássica de economia política e em oposição aos seus pensadores vulgares – estes últimos, apologistas do capitalismo e que buscavam criminalizar e desmoralizar as nascentes organizações e reivindicações dos trabalhadores. Ainda que não tivesse completa clareza das distintas tendências da economia política e suas relações com as classes sociais, o comunismo de Karl Marx em 1844 poderia ser considerado como uma espécie de “socialismo utópico alemão” que adotava um ponto de vista e soluções que variavam entre os posicionamentos da pequeno-burguesia arruinada, dos intelectuais socialistas e do nascente proletariado anterior às revoluções de 1848. Para o jovem, estas frações de classes sociais deveriam se aliar politicamente ao perceber que o capitalismo jogava um contingente cada vez maior de trabalhadores na escravidão do assalariamento, e assim buscarem se reconciliar com seu “ser genérico”, o sujeito humanista, como forma de superação não apenas da atividade de trabalho alienado, mas também da propriedade privada dos meios de produção.

Este comunismo de 44, de princípio filosófico e de início da crítica à economia política como uma ciência de enriquecimento e pauperização na sociedade civil burguesa, se trata de um “*momento revolucionário*” (LÖWY, 2002, p. 145) em que as forças humanas se reconciliariam consigo mesmas através de processos históricos de socialização dos produtos e do excedente da produção social. Para tanto, o fenômeno da despossessão (*Entäusserung*), que na concepção marxiana Hegel havia tomado como uma mera mediação do trabalho do espírito, se tratava na verdade de uma apropriação material privada dos meios de produção, produtos e excedente, que só poderia ser superada pela “negação da negação”; ou seja, pela negação desse estado de despossessão privada que era tomado como uma primeira negação, do trabalho alienado, efetivando agora a “realização do ser humano” enquanto “verdadeiro sujeito”. Nos artigos de agosto de 1844, publicados na *Vorwärts!*, no entanto, já é notório que a concepção de comunismo de Marx agora pressupõe, além do proletariado como elemento ativo e capaz de se organizar como classe social, um processo revolucionário de caráter político e social que transforme todo o conjunto do modo de se produzir a vida.

A posição marxiana de 44 também é evidenciada, por exemplo, pela sua visão ainda romântica sobre as *associações* de trabalhadores, que ainda não ganharam a conotação revolucionária e de germe do desenvolvimento histórico de novas relações de produção fundamentadas nos princípios e ideais socialistas. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a noção de associação para Marx vai aparecer, assim, de maneira programática, mas apenas aplicável à forma de propriedade fundiária e às atividades de trabalho na terra, que reconciliariam a relação desalienada e racional entre o ser humano e a natureza⁶⁸. Aqui, novamente a escolha de mudança para a França, e suas condições socioeconômicas, eram decisivas para as elaborações do jovem autor, de maneira que as manufaturas e as corporações de ofícios que organizavam os trabalhadores e artesãos franceses eram referenciais avançados em relação a Alemanha, mas atrasados em relação a Inglaterra.

Em relação à dialética no pensamento do jovem Karl Marx, a crítica negativa, sua importância se mostra, além do combate e ruptura em relação ao movimento jovem hegeliano,

⁶⁸ Escreve Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*: “A associação, aplicada à terra e ao solo, partilha a vantagem da grande posse fundiária do ponto de vista político-econômico, e realiza primeiramente a tendência originária da divisão, a saber, a igualdade, assim como ela também coloca a ligação afetiva do homem como a terra de um modo racional e não mais [mediado] pela servidão, pela dominação e por uma tola mística da propriedade, quando a terra deixa de ser um objeto de regateio e se torna novamente, mediante o trabalho livre e a livre fruição, uma propriedade verdadeira e pessoal do homem. Uma grande vantagem da divisão é que a sua massa se arruína na propriedade de um outro modo que na indústria, uma massa que não pode mais decidir-se pela servidão.” (MARX, 2010a, p. 76)

também para o combate e superação das tendências econômicas que se consolidavam após a década de 1830 – notadamente os economistas clássicos, vulgares e os socialistas utópicos. Nesse sentido, a análise dialética permitirá a apreensão das mediações dos processos econômicos em meio aos fenômenos sociais, apreendendo suas particularidades ao mesmo tempo em que evidencia seus aspectos universalizantes – permitindo apreender a essência dos mesmos, e não serem tomados como entes metafísicos, unilaterais e que se fundam sobre si mesmos. Ao contrário, será o aprimoramento da análise negativa da realidade socioeconômica surgida a partir de 1844 que permitirá a Marx elaborar e correlacionar os conceitos de “forças produtivas”, “relações de produção”, “ideologia”, “modo de produção” e “modo de reprodução” entre 1845-1847, reorganizando, por sua vez, a crítica ao conjunto da racionalidade capitalista como negação do próprio ser humano e da Razão. (RUBIN, 2014, p. 457-458)

Ainda nesses marcos, será a dialética que fornecerá as bases para a posterior constituição da teoria crítica da sociedade capitalista marxiana como uma superação da economia clássica, da economia vulgar e do socialismo utópico – e, portanto, uma crítica da modernidade sem abandonar, ao mesmo tempo, as demandas modernas pela justificação racional da ordem social e da liberdade. A partir da consolidação de sua nova filosofia materialista, Marx e Engels começarão a desenvolver os instrumentos teóricos que permitem conhecer o núcleo racional da estrutura de produção e reprodução da sociedade capitalista, desde seus aspectos socioeconômicos quanto das estruturas sociais – jurídicas, políticas, econômicas, estéticas, epistemológicas, etc. – bem como da manifestação das relações abstratas de exploração e dominação entre as classes sociais dominantes e dominadas. Paralelamente, os jovens autores não elaboraram apenas mais uma concepção filosófica e científica para analisar a realidade, mas também passaram a fundamentar teoricamente e ajudar a transformar as próprias relações entre as organizações de trabalhadores – e consequentemente a própria relação dos trabalhadores entre si –, fazendo com que o conceito de comunismo desde os manuscritos começasse a ser forjado pela práxis desse proletariado moderno.

Em relação a Hegel, nos manuscritos de 1844 Marx adota uma linha expositiva que apresenta sua leitura sobre a filosofia hegeliana – em particular seu princípio antropológico de autoprodução do ser humano, que, para a interpretação marxiana, possuía como mérito a apreensão da atividade de trabalho como objetivação da essência do “ser genérico” e que fundamentava as relações sociais capitalistas. Será, então, no capítulo sobre a dialética hegeliana que o jovem autor explicitará sua discordância em relação ao aspecto idealista do conceito de trabalho formador por Hegel, utilizando-se da crítica dos primeiros socialistas ao

processo revolucionário francês ao postular que no momento da negação em relação ao produto da atividade de trabalho o trabalhador não possui os meios para superar sua condição dependente e apreender a objetividade das relações sociais, e por isso, sua atividade de trabalho seria alienada pois serve para produzir riqueza, mas não para a sanar suas próprias carências.

Para a concepção filosófica marxiana de 1844, na sociedade capitalista o ser humano apenas efetivava e confirmava sua essência em sua forma alienada – que o jovem caracterizava e apontava como “*a raiz do falso positivismo de Hegel*” (MARX, 2010a, p. 130) –, e portanto, não se tratava da “*confirmação da verdadeira essência*”, do verdadeiro ser humano, mas sim daquele alienado pela atividade de trabalho capitalista. A solução apresentada por Marx para a realização do verdadeiro sujeito, ou melhor, da *humanização* do ser humano em sua forma alienada pelo trabalho alienado, só poderia vir através de um outro momento que recuperasse e reestruturasse “*a universalidade da realidade concreta como conceito*” (NOVELLI, 1998, p. 301), ou seja, a negação da negação, que por sua vez realizaria o verdadeiro sujeito livre e racional e colocaria as condições da sociedade comunista. Como já ressaltado, o conceito de comunismo marxiano em 44 passou por uma série de mudanças, contudo já mostrava, por um lado, a força da ascensão das organizações e métodos de luta dos trabalhadores modernos, bem como por outro, o avanço teórico que os primeiros contatos com a economia política permitiram ao jovem.

Uma vez que existia a compreensão de que para Hegel deveria ser considerada apenas a existência efetiva de uma coisa ou fenômeno enquanto objeto de um saber, mas ao mesmo tempo ele tomava o abstrato como efetivo, o jovem autor também via nesse aspecto da filosofia hegeliana o último subterfúgio da velha metafísica e do “*homem religioso*” (MARX, 2010a, p. 132) – e portanto, o próprio conteúdo que poderia justificar o aspecto conservador da filosofia hegeliana. Ademais, a crítica do jovem Marx acerca da abstração do “*ser*” apenas como objeto do pensamento e não como existência sensível seguia a trilha da crítica feuerbachiana, debruçando-se sobre os momentos positivos da dialética hegeliana no interior da alienação e apontando como o mestre não havia compreendido a especificidade do trabalho alienado, negativo, da sociedade capitalista. Na dialética especulativa, para Marx, assim, a vida sensível é tomada como alienação, de modo que o verdadeiro sujeito se manifesta como produto metafísico – ou *místico*, como tomava emprestado de Feuerbach.

A consequência dessa concepção por parte de Hegel, segundo Marx, era de que a natureza, o ser humano e a sociedade civil burguesa aparecem como meros predicados de um Deus, um Espírito Absoluto e um Estado – de forma que estes últimos sim podem ser

considerados como o verdadeiro ser. Dessa concepção formal da atividade de autoprodução do ser humano, o verdadeiro ser seria considerado apenas como a consciência, a negação, sem conteúdo e como uma expressão abstrata – ou seja, a atividade de autoprodução se tornaria efêmera, negatividade absoluta e inessencial. Apesar de chegar aos limites da dialética sujeito-objeto e da antropologia filosófica hegelianas que assumira, bem como perceber que o núcleo racional da dialética especulativa possibilitava apreender os conceitos a partir da universalidade da realidade concreta – e, portanto, a alienação humana geral como consequência lógica e necessária da alienação da sociedade capitalista –, Marx ainda não ultrapassa tais limites nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Escreve:

O positivo, que Hegel aqui conseguiu – na sua lógica especulativa –, é que os *conceitos determinados*, as *formas de pensamento universais fixas*, em sua autonomia diante da natureza e do espírito, são um resultado necessário da alienação universal da essência humana, portanto também do pensar humano, e que Hegel os apresentou e reuniu, por isso, como momentos do processo de abstração. Por exemplo, o ser suprassumido é essência, a essência suprassumida, conceito, o conceito suprassumido... ideia absoluta. Mas o que é então a ideia absoluta? Ela se suprassume novamente a si mesma, se não quer voltar a passar de novo por todo o ato de abstração e contentar-se, assim, em ser uma totalidade de abstrações ou a abstração que a si se apreende. Mas a abstração que se apreende como abstração sabe-se como nada; ela tem de renunciar à abstração, e chega assim junto a um ser que é precisamente o seu contrário, junto à *natureza*. Toda a lógica é, portanto, a prova de que o pensar abstrato por si nada é, de que a ideia absoluta por si nada é, de que somente a natureza é algo. (MARX, 2010a, p. 134)

Ao retomar a crítica de Feuerbach iniciada em 1839 à dialética de Hegel, Marx reafirmava a revalorização e o reestabelecimento da tentativa de elaboração de uma visão orgânica e onde a esfera da natureza é necessária por ser a unidade concreta entre ser e pensar. Agora, ao aproximar tal noção de inspiração feuerbachiana das questões da economia política, o autor pôde começar a assentar as bases de uma compreensão racional entre o “metabolismo” do trabalho humano e da natureza, que após esse início, será refletida e repensada em sua crítica do “*duplo caráter do trabalho*” na sociedade capitalista em *O capital* quando escreve: “*todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força de trabalho do homem no sentido fisiológico, e nessa qualidade de trabalho humano igual ou trabalho humano abstrato gera o valor da mercadoria.*” Ainda, continua Marx, “*todo trabalho é, por outro lado, dispêndio de força de trabalho do homem sob forma especificamente adequada a um fim, e nessa qualidade de trabalho concreto útil produz valores de uso.*” (MARX, 1983, p. 53)

3.5 O ano de 1844 como a preparação da ruptura com o neohegelianismo e da ascensão de uma concepção filosófica própria

Como se nota, encontra-se nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Karl Marx – e nas posições de 1844 como um todo – um importante momento no desenvolvimento do pensamento filosófico e científico do autor, uma vez que, ainda que não apresente sua noção posterior acabada, já evidencia alguns elementos que fundamentarão sua nova concepção materialista junto a Friedrich Engels. Além disso, a importância desses manuscritos também se mostra em relação aos debates e ruptura com os jovens hegelianos, a posição a Feuerbach e Hegel, bem como ao papel e função do encontro com as questões da economia política nesse processo. No mais, também se destacam as noções e interpretações que serão abandonadas, bem como outras que serão aprimoradas, durante o início do caminho que será percorrido na elaboração da crítica da economia política que será consolidada mais de duas décadas depois em *O capital*.

Vemos, então, o quão importante foi a concepção e crítica do trabalho pelo jovem Marx, apesar destas estarem baseadas na divisão social do trabalho de Adam Smith e na dialética da dominação e servidão de Hegel. A partir de *A ideologia alemã*, em meados de 1845-46, no entanto, ele anuncia o abandono dessa relação sujeito-objeto aqui apresentada e reelaborará o conceito de alienação⁶⁹, apresentando uma nova filosofia materialista junto a Engels e fundando a análise filosófica-científica da sociedade a partir das relações entre as “forças produtivas” e as “relações de produção”. Isso não significaria, porém, o abandono completo da crítica ao conceito de trabalho⁷⁰, pelo contrário, pois com o encontro das questões do valor, Marx poderá

⁶⁹ Em uma nota de *A ideologia alemã*, Marx e Engels tratam da alienação com certo distanciamento, mas a explica em novos termos: “Essa “alienação” [Entfremdung] para usarmos um termo compreensível aos filósofos, só pode ser superada, evidentemente, sob dois pressupostos práticos. Para que ela se torne um poder “insuportável”, quer dizer, um poder contra o qual se faz uma revolução, é preciso que ela tenha produzido a massa da humanidade como absolutamente “sem propriedade” e, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riqueza e de cultura existente, condições que pressupõem um grande aumento da força produtiva, um alto grau de seu desenvolvimento – e, por outro lado, esse desenvolvimento das forças produtivas (no qual já está contida, ao mesmo tempo, a existência empírica humana, dada não no plano local, mas no plano histórico-mundial) é um pressuposto prático, absolutamente necessário, pois sem ele apenas se generaliza a escassez e, portanto, com a carestia, as lutas pelos gêneros necessários recomeçariam e toda a velha imundice acabaria por se restabelecer; além disso, apenas com esse desenvolvimento universal das forças produtivas é posto um intercâmbio universal dos homens e, com isso, é produzido simultaneamente em todos os povos o fenômeno da massa “sem propriedade” (concorrência universal), tornando cada um deles dependente das revoluções do outro; e, finalmente, indivíduos empiricamente universais, histórico-mundiais, são postos no lugar dos indivíduos locais. Sem isso, 1) o comunismo poderia existir apenas como fenômeno local; 2) as próprias forças do intercâmbio não teriam podido se desenvolver como forças universais e, portanto, como forças insuportáveis; elas teriam permanecido como “circunstâncias” doméstico-supersticiosas; e 3) toda ampliação do intercâmbio superaria o comunismo local. O comunismo, empiricamente, é apenas possível como ação “repentina” e simultânea dos povos dominantes, o que pressupõe o desenvolvimento universal da força produtiva e o intercâmbio mundial associado a esse desenvolvimento.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 38-39) (destaques dos autores)

⁷⁰ Marx vai apresentar a crítica ao conceito de trabalho, diferente daqueles apresentados em 1844 – como trabalho humano e trabalho alienado –, em *O capital* como trabalho concreto e trabalho abstrato, de modo melhor

amadurecer e fundamentar a mesmas o fenômeno do “fetichismo da mercadoria” – apresentando-o filosoficamente como característico das relações de produção capitalistas.

O ano de 1844 marcará, por tudo isso, na trajetória filosófica, política e pessoal de Karl Marx, o começo de um ponto de virada essencial para a constituição, junto a Friedrich Engels, de sua filosofia materialista e revolucionária. Como também buscamos indicar, a ascensão de um pensamento próprio e sua importância pode ser demonstrada a partir da superação teórica e prática em relação aos jovens hegelianos – desde Bruno Bauer, Max Stirner, e com mais ênfase o próprio Ludwig Feuerbach e Moses Hess (que agora passariam a “seguir” Marx) –, bem como de seu contraste com a posterior dissolução histórica do pós-hegelianismo pela falta de compreensão do núcleo racional da sociedade capitalista por seus intelectuais, permitindo que se tenha também uma melhor compreensão da importância e posição ocupadas na produção dos manuscritos de 1844 para o pensamento de Marx e no desenvolvimento da tradição pós-hegeliana.

fundamentado e exposto. Assim resume: “*Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força de trabalho do homem no sentido fisiológico, e nessa qualidade de trabalho humano igual ou trabalho humano abstrato gera o valor da mercadoria. Todo trabalho é, por outro lado, dispêndio de força de trabalho do homem sob forma especificamente adequada a um fim, e nessa qualidade de trabalho concreto útil produz valores de uso.*” (MARX, 1983, p. 53)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos tratar ao longo desse trabalho dissertativo do pensamento filosófico de Karl Marx entre os anos de 1839-1844, refletindo sobre o mesmo como uma trajetória intelectual que se forma a partir do contato crítico com, pelo menos, três tradições: os herdeiros neohegelianos alemães, os economistas políticos considerados clássicos – destacando-se nesse período os estudos de Adam Smith – e a tradição política socialista francesa. Nesse sentido, tentamos contribuir para esclarecer a sua passagem da literatura de influência romântica para a filosofia humanista junto aos jovens neohegelianos, superando filosoficamente a dicotomia entre sensibilidade e entendimento através da razão. Assim, destacamos na passagem de uma espécie de romantismo para o humanismo, a importância de apreender a razão como processualidade lógica e histórica e que será importante na compreensão da economia política por Marx pelo conhecimento das leis de funcionamento interno da sociedade capitalista moderna.

Ainda, também buscamos demonstrar que ao iniciar os primeiros contatos com a economia política, Marx é responsável por retomar a questão do trabalho e reaproximá-lo da filosofia neohegeliana – o que já havia sido feito por Hegel e abandonado pelos seus herdeiros diretos. Nessa retomada, Marx reelabora uma espécie de “filosofia do trabalho” ao realizar sua crítica marcando o começo de sua ruptura com os jovens hegelianos e se colocando no mesmo trajeto de Hegel ao mesmo tempo que também se distanciava do mesmo. Nesse sentido, a crítica marxiana do conceito de trabalho já levará à compreensão da necessidade de se superar as condições que garantiam a existência e manutenção do trabalho alienado da sociedade capitalista conjuntamente com a superação da propriedade privada dos meios de produção. Mesmo sem apreender a importância do conceito de valor, a concepção filosófica de Marx em 1844 já antecipa os fundamentos da crítica de uma interpretação modernizadora e que conceberia a generalização do trabalho alienado e assalariado como desenvolvimento e esgotamento da própria racionalidade capitalista.

Nesses marcos, a teoria crítica e revolucionária da sociedade capitalista de Marx vai influenciar novas compreensões de escrita da história, críticas da sociedade capitalista e da democracia burguesa modernas. Assim, a filosofia marxiana não é um materialismo de tipo mecanicista, economicista ou historicista, assim como considera o ser humano como um ser necessariamente sociável, que se humaniza à medida que transforma a natureza e a sociedade, mas analisa, em meio ao todo, as particularidades e especificidade das continuidades e rupturas dos fenômenos históricos, buscando conhecer não apenas a aparência como também sua

essência. Não possuindo a sociedade comunista como fim ou realização da história, Marx também concebe a necessidade de superação do conjunto das relações características da sociedade capitalista moderna que obliteram a essência humana em detrimento da confirmação da essência do capital, reafirmando que em uma possível, mas nem sempre provável, sociedade comunista, a importância do controle social da produção e da realização das carências humanas, de fundo, é a mesma de se pensar a relação entre razão e liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. (Obras escolhidas volume 1) Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. 3ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 222-232.
- BENSAÏD, Daniel. *Espetáculo, fetichismo, ideologia*. (Um livro inacabado). Tradução e notas: Samuel Weimar Cavalcante e Silva. Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura/Expressão Gráfica e Editora, 2013. 132p.
- BENSAÏD, Daniel. *Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX)*. Tradução de Luiz Cavalcanti de Menezes Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. 512p.
- BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Tradução Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1999. 152p.
- CHÂTELET, François. *O pensamento de Hegel*. Tradução de Lemos de Azevedo. 2ed. Lisboa: Editorial Presença, 1985. 176p.
- D'HONDT, Jacques. *Hegel*. Tradução de Emília Piedade. Lisboa: Edições 70, 1981. 120p.
- D'HONDT, Jacques. *Hegel e o hegelianismo*. Tradução de Fernando Melro. Lisboa: Editorial Inquérito, 1982. 120p.
- ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: *Obras escolhidas de Karl Marx e Friedrich Engels*. São Paulo: Ed. Alfa-Omega, s/d. Vol. 3, p. 171-207.
- FEUERBACH, Ludwig. *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012. 100p.
- FEUERBACH, Ludwig. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. Tradutor: Artur Mourão. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2008. 20p. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/20130224-feuerbach_teses_provisorias_de_reforma_da_filosofia.pdf. Acesso em: 03 jan. 2019.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*. Traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. 448p.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meses. 7ed.rev. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002. 552p.
- HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução Paulo Meseses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. 2ed. São Leopoldo: Editora UNISINOS: São Paulo: Edições Loyola, 2010. 328p.
- HEINRICH, Michael. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra, volume 1: 1818-1841*. Tradução Claudio Cardinali. São Paulo: Boitempo, 2018. 472p.
- HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções, 1789-1848*. 36.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016. 532p.

- JONES, Gareth Stedman. *Karl Marx: Grandeza e ilusão*. Tradução: Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. 784p.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Tradução Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora da Unesp, 2014. 464p.
- LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Tradução de Anderson Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2002. 248p.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. Tradução Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2015. 288p.
- LUKÁCS, György. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018. 736p.
- MANDEL, Ernest. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx – De 1843 até a redação de O Capital*. Tradução de Carlos Henrique de Escobar. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968. 212p.
- MARX, Karl. A book of verse. Berlin: prior to April 12, 1837. In: *Marx Engels Collected Works vol 1*. p. 683-685. International Publishers, 1975. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1837-pre/verse/index.htm>. Acesso em: 18. Ago. 2018.
- MARX, Karl. *Cadernos de Paris; Manuscritos econômicos-filosóficos*. Tradução de José Paulo Netto e Maria Antónia Pacheco. São Paulo: Expressão Popular, 2015. 496p.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013. 184p.
- MARX, Karl. Die entfremdete Arbeit. In: *Karl Marx Kritik des Kapitalismus: Schriften zur Philosophie, Ökonomie, Politik und Soziologie* (Florian Butollo und Oliver Nachtwey). Berlin: Surhkamp Verlag, 2018a. p. 177-191.
- MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018b. 152p.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas Jesus Ranieri. 4. reimpr. São Paulo: Boitempo, 2010a. 192p.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2017b. 248p.
- MARX, K. *Miséria da filosofia*. Tradução José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017a. 218p.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. v.1. (Os Economistas) Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983. 304p.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. v.1, t.1-2. (Os Economistas) Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1984. 310p.
- MARX, Karl. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: *Karl Marx und Friedrich Engels Werke, Engänzungsband, 1*. Dietz Verlag: Berlin (DDR), 1968. p. 465-588. Disponível em: http://www.mlwerke.de/me/me40/me40_465.htm. Acesso em: 03 mai. 2019.

- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b. 144p.
- MARX, Karl. Trabalho assalariado e capital. In: *Trabalho assalariado e capital & salário, preço e lucro*. 2.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010c. 144p.
- MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Tradução Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007. 616p.
- MARX, K; ENGELS, F. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Tradução, organização e notas de Marcelo Backes. 1.ed.rev. São Paulo: Boitempo, 2011. 288p.
- MARX, K; ENGELS, F. *Lutas de classes na Alemanha*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b. 96p.
- MARX, K; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. Tradução de Álvaro Pina. 1. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2010a. 254p.
- MARX, K; ENGELS, F. *Sobre literatura e arte*. Tradução de Albano Lima. 3.ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1971. 296p.
- MÜLLER, Leonardo André Paes. *Economia política e espírito hegeliano: a influência de Stuart e Smith na formação da filosofia de Hegel*. (versão corrigida) São Paulo: Dissertação apresentada ao PPG-Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), sob orientação do Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle, 2011. 242p. Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-03102011-102029/publico/2011_LeonardoAndrePaesMuller.pdf. Acesso em: 07 abr. 2019.
- NOVELLI, Pedro G. A. *O idealismo de Hegel e o materialismo de Marx: demarcações questionadas*. Campinas: Tese apresentada ao PPG-Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Prof. Dr. Hermas Gonçalves Arana, 1998. 322p. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/251086/1/Novelli_PedroGeraldoAparcido_D.pdf. Acesso em: 22 nov. 2019.
- PLATÃO. *A República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 3.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980. 502p.
- RANCIÈRE, Jacques. O conceito de crítica e a Crítica da economia política dos Manuscritos de 1844 a O capital. In: *Ler o capital*. Vol. 1. (Althusser, Rancière, Macherey). Rio de Janeiro: Zahar editores, 1979. p. 75-172.
- ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008. 652p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: Os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 201-320.
- RUBIN, Isaac. *História do pensamento econômico*. Tradução Rubens Enderle. 1ed.1reimpr. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014. 524p.

- SAMPAIO, Benedicto Arthur; FREDERICO, Celso. *Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach*. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009. 128p.
- SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993. 176p.
- SMITH, Adam. *A riqueza das nações, investigações sobre sua natureza e suas causas*. Vol. 1. (Os economistas) Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. 480p. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=102884>. Acesso em: 07 abr. 2019.
- SMITH, Adam. *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. (Os pensadores) Tradução de Conceição Jardim Maria do Carmo Cary e Eduardo Lúcio Nogueira. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 7-247.
- SOUZA, José Crisóstomo de. *Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem-hegeliano* (Hegel, Strauss, Bauer, Feuerbach, Stirner, Marx). Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992. 148p.
- TRISTAN, Flora. *União dos operários*. Tradução Rosa Alice Mosimann. Florianópolis: Insular, 2017. 160p.
- TROTSKY, Leon. *A teoria da revolução permanente*. Tradução Diego Siqueira; Hermínio Sacchetta; João Galvão. São Paulo: Editora Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2010. 384p.
- VAISMAN, Ester. Marx e a Filosofia: elementos para a discussão ainda necessária. In: *Nova economia*. vol. 16, nº 2, mai.-ago. 2006. p. 327-341. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/neco/v16n2/05.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2019.
- VAZ, Henrique C. Lima. Senhor e escravo. In: *Síntese – Revista de Filosofia*. v. 8, n. 21, 1981. p. 7-29. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2175/2468>. Acesso em: 01 dez. 2019.
- WASZEK, Norbert. O estatuto da economia política na filosofia prática de Hegel. Tradutor: Danilo Vaz-Curado R. M. Costa. In: *Revista Opinião Filosófica*, Jan/Jun. de 2011, n. 01, v. 02, p. 56-72. Disponível em: <http://periodico.abavaresco.com.br/index.php/opiniaofilosofica/article/view/124/68>. Acesso em: 07 abr. 2019.
- WEIL, Eric. *Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do direito*. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: Editora É Realizações, 2011. 136p.