

FACULDADE DEHONIANA
FILOSOFIA

Monografia

**A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE KARL MARX:
ESCRITOS DE JUVENTUDE (1843-1846)**

Aluno: Rony Emerson Ayres Aguirra Zanini
Professor: Dr. Benedito Donizeti Goulart

Taubaté – 2012

**FACULDADE DEHONIANA
FILOSOFIA**

**A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE KARL MARX:
ESCRITOS DE JUVENTUDE (1843-1846)**

Monografia apresentada como um dos requisitos para adquirir o título de bacharel em Filosofia pela Faculdade Dehoniana.
Orientador: Prof. Dr. Benedito Donizeti Goulart.

ZANINI, Rony Emerson Ayres Aguirra. **A antropologia filosófica de Karl Marx**: escritos de juventude (1843-1846). 2012, 84 f. Monografia (Bacharelado em Filosofia), Faculdade Dehoniana, Taubaté-SP.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Benedito Donizeti Goulart, orientador: _____

Prof. Ms. Silvio Luiz da Costa: _____

Prof^a. Ms. Regina Celli Schwenck de Jesus dos Santos: _____

Autorizo, para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta monografia, através de quaisquer meios.

Assinatura do aluno: _____

Data da banca: 03 de dezembro de 2012.

Para Beatriz, Samuel e Tomás.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer ao Prof. Dr. Maurílio Camello, que foi a pessoa que verdadeiramente me estimulou ao estudo da filosofia, bem como a cursar a graduação na Faculdade Dehoniana. Ele é o culpado de tudo.

Aos amigos que fiz no decorrer do curso, em especial, ao Marcelo Henrique de Souza, de quem tive o privilégio da convivência, tanto pelas aquisições intelectuais que me proporcionou, quanto pelas profundas reflexões que pudemos empreender sobre a vida.

Aos professores, todos e indistintamente, da já saudosa Faculdade Dehoniana, junto dos quais pude pensar o humano, o mundo e a vida.

Ao Prof. Dr. Benedito Donizeti Goulart, meu orientador, pelas aulas fascinantes e pela proposta de pensar a antropologia marxiana.

Ao Prof. Ms. Silvio Costa – a quem aprendi a admirar no decorrer do curso –, pelos grandes desafios pessoais e intelectuais que me proporcionou e pelas aquisições decorrentes.

À Prof^a. Ms. Regina Celli, pelas aulas inesquecíveis e por aceitar participar da minha banca.

À minha mãe, Nancy Ayres de Aguirra Zanini, que de longe sempre zela por mim.

À Beatriz, esposa admirável e mãe exemplar, pelo apoio incondicional.

Aos meus filhos Samuel e Tomás, que na beleza singela e sublime de cada uma de suas manifestações de vida, foram o incentivo e o alento para que eu pudesse realizar o sonho de concluir este curso.

“Homo sum; nihil humani a me alienum puto”.

(“Sou homem; nada do que é humano me é estranho”).

Terêncio (185 a.C. – 159 a.C.)

RESUMO

Karl Marx foi um pensador do Século XIX, cujo contexto histórico encontra-se influenciado pela Revolução Industrial, em seus primórdios, e pela então recente Revolução Francesa. As fontes principais do pensamento marxiano são a filosofia alemã, o socialismo utópico francês e a economia política inglesa. O pensamento do jovem Marx foi analisado, em seu evoluir teórico, desde os *Manuscritos de Kreuznach* (1843) até *A Ideologia Alemã* (1846), escrita a quatro mãos com Friedrich Engels. Ao final do percurso pode-se apreender a identificação marxiana da essência humana em sua tríplice dimensão (prática, social e histórica): o homem é um *ser social*. A *práxis* foi apontada, por sua prioridade ontológica fundamental, como a mediação que suprassume as contradições entre o homem e a natureza, entre a subjetividade e a objetividade, entre o pensamento e a realidade empírica. A essência humana – o trabalho –, na atual sociedade burguesa, encontra-se alienada. A sua reapropriação é vislumbrada na subversão revolucionária da ordem social existente pelo proletariado e na construção de uma sociedade comunista. O pensamento marxiano, a despeito das críticas que lhe foram dirigidas, permanece pertinente e válido neste início de Século XXI.

Palavras-Chave: Homem. Emancipação humana. Alienação. Práxis. Trabalho. Capital. Revolução. Comunismo.

ABSTRACT

Karl Marx was a thinker of the nineteenth century, whose historical context is influenced by the Industrial Revolution in its early days, and then the recent French Revolution. The main sources of Marxian thought are German philosophy, French utopian socialism and British political economy. The thought of the young Marx was analyzed in its theoretical evolution, from *Kreuznach Manuscripts* (1843) to *The German Ideology* (1846), written for four hands with Friedrich Engels. At the end of the course you can grasp the Marxist identification of the human essence in its triple dimension (practical, social and historical): the man is a *social being*. The *Praxis* was spotlighted, for his fundamental ontological priority, such as mediation that supersedes the contradictions between man and nature, between subjectivity and objectivity, between thought and empirical reality. The human essence – work – in the current bourgeois society is alienated. The reappropriation is envisioned in its revolutionary overthrow of the existing social order by the proletariat and the construction of a communist society. The Marxian thought, in spite of the criticisms made by it remains relevant and valid at the beginning of the XXI Century.

Keywords: Man. Human emancipation. Alienation. Praxis. Work. Capital. Revolution. Communism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
I – CONTEXTO HISTÓRICO E FUNDAMENTOS TEÓRICOS DO PENSAMENTO MARXIANO.....	3
1.1. Contexto histórico: algumas referências.....	3
1.2. Fundamentos teóricos do pensamento de Karl Marx: as três fontes.....	6
1.2.1. A filosofia alemã: hegelianismo, neo-hegelianismo e materialismo feuerbachiano.....	7
1.2.2. O socialismo utópico francês e a economia política inglesa.....	10
II – A EVOLUÇÃO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DO JOVEM MARX.....	14
2.1. Formulando a indagação primordial.....	14
2.2. O jovem Marx e sua funda feuerbachiana contra o gigante Hegel.....	16
2.3. A emancipação humana para além da emancipação política: a questão judaica.....	21
2.4. O proletariado como sujeito da revolução social emancipadora.....	24
2.5. A extinção do Estado político numa sociedade socialista.....	26
2.6. O trabalho como mediação e sua dimensão ontológica fundamental: diagnóstico e proposta de transcendência da alienação.....	29
2.7. O humanismo real contra o idealismo especulativo da “Crítica crítica”.....	36
2.8. Superando Hegel e Feuerbach: o materialismo histórico.....	43
2.9. A essência do homem na concepção do jovem Marx.....	55
III – SOBREVIVÊNCIA DA CONCEPÇÃO ANTROPOLÓGICA MARXIANA.....	57
3.1. Críticas ao pensamento marxiano.....	57
3.1.1. Hannah Arendt: o <i>animal laborans</i> de Marx.....	58
3.1.2. Jürgen Habermas: a prioridade ontológica da linguagem.....	63
3.1.3. Jean-Paul Sartre: a liberdade concebida e recriada.....	67
3.2. Karl Marx redivivo.....	70
CONCLUSÃO.....	73
REFERÊNCIAS.....	76
LICENÇA DE USO.....	85

INTRODUÇÃO

Quem foi Karl Marx, em que tempo viveu, quais os acontecimentos principais de sua época e quais foram as fontes e influências de seu pensamento? Qual a concepção filosófica de homem no jovem Marx? Ainda mais precisamente: o homem possui uma essência ou natureza? Qual é ela? Trata-se de uma essência fixa e natural? Como o jovem Marx se apodera das ideias de seu tempo para produzir a sua própria filosofia? Quais as contribuições que o conceito marxiano de homem pode trazer para a sua compreensão no tempo histórico e reificante em que vivemos? Estas, entre outras, foram as indagações das quais partimos para a investigação empreendida.

Abandonando a ambiciosa ideia de examinar a *teoria marxiana do valor-trabalho* – coração de *O Capital* –, porquanto temporariamente impossível de realizar, no âmbito de uma graduação em filosofia e de nossa parca capacidade intelectual, redirecionamos o nosso projeto de pesquisa, ante a proposta de nosso orientador, para o estudo – mais palatável, mas não menos complexo – do conceito marxiano de homem. Mais que isto, restringimos a nossa investigação às suas obras de juventude (inspirados por Abbagnano). O recorte temporal foi efetuado tendo em vista a perspectiva de investigar a evolução do pensamento juvenil marxiano, desde a primeira investida contra a filosofia hegeliana, com a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, em 1843, até *A Ideologia Alemã*, em 1845-1846, na qual se encontra já bem definida a sua concepção de homem.

Procuramos nos servir das melhores traduções, em especial das editoras Boitempo e Expressão Popular, que tem brilhantemente empreendido o projeto de verter para o português toda a obra marxiana, a partir dos originais em alemão, bem como das mais abalizadas obras dos melhores teóricos marxistas brasileiros e estrangeiros. Utilizamos, outrossim, de alguns pertinentes artigos encontrados na rede mundial de computadores e de dicionários de filosofia e economia.

Antes de iniciar a investigação, consignamos uma rápida análise do contexto histórico do jovem Marx, para identificar os acontecimentos mais marcantes de seu tempo, bem como uma perquirição das fontes teóricas das quais partiu o filósofo e que influenciaram seu pensamento. Esta é a base do primeiro capítulo. Além disso, propusemo-

nos a apontar, em toda monografia, tanto quanto possível, os acontecimentos pessoais mais importantes e pertinentes, em cada momento da vida do nosso filósofo, para, outrossim, melhor apreender a sua produção e a pessoa humana do acurado teórico. Por outro lado, também tentamos consignar algumas informações acerca dos mais importantes pensadores com os quais o jovem Marx teve contato.

No segundo capítulo, postas as bases de seu pensamento, empreendemos a análise das principais obras de juventude de Karl Marx, desde 1843, com os *Manuscritos de Kreuznach*, até 1846, quando se conclui *A Ideologia Alemã*. No intervalo entre tais obras, elegemos e analisamos as seguintes: *A questão judaica* (1844), a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (1844), o artigo *Glosas Críticas* (1844), os *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1844), *A Sagrada Família* (1845) e as anotações que se consubstanciaram nas *Teses sobre Feuerbach* (1845). Iniciamos o capítulo com algumas indagações preambulares e o finalizamos com as respostas que pudemos atingir no decorrer do trajeto. Tentamos, outrossim, registrar as ideias centrais de cada obra, com as polêmicas teóricas decorrentes das matérias mais importantes.

Ao terceiro e último capítulo da monografia foi reservada a análise de algumas críticas e avaliações do pensamento marxiano e verificação de sua possível validade nos tempos hodiernos. As críticas que examinamos, muito panoramicamente, se restringiram àquelas apresentadas por Hannah Arendt, Jürgen Habermas e Jean-Paul Sartre, sendo que o terceiro, propositalmente, foi deixado por último, em razão da maior proximidade entre o seu pensamento e o de Marx. Finalizamos o estudo com a apresentação das conclusões que pudemos vislumbrar.

Estas foram as indagações formuladas, o material e o método utilizados, a estrutura montada, enfim, o começo, o meio e o epílogo do trabalho, através do qual nos apresentamos para o cumprimento das exigências acadêmicas da graduação em Filosofia. Esperamos ter sido suficiente.

CAPÍTULO I

CONTEXTO HISTÓRICO E FUNDAMENTOS TEÓRICOS DO PENSAMENTO MARXIANO

1.1. Contexto histórico: algumas referências

Karl Heinrich Marx (1818-1883) é um filósofo do Século XIX. Toda a sua filosofia foi desenvolvida no referido tempo histórico. Destarte, urge contextualizar o seu pensamento para identificar-lhe as motivações e os fundamentos teóricos que serviram de suporte para a edificação de sua filosofia, a fim de orientar a presente pesquisa e evitar que se incorra em graves distorções¹.

Talvez seja possível, *grosso modo*, resumir o tempo de Marx pela referência a dois acontecimentos históricos, à sua época, relativamente recentes: (i) a Revolução Industrial; e (ii) a Revolução Francesa. Embora a primeira tenha antecedido a segunda, aquela ainda estava se processando, na primeira metade do Século XIX, com a consolidação do capitalismo, que experimentava os seus primórdios, com o desenvolvimento do sistema fabril. Antes disso, houvera um demorado processo de acumulação de riquezas (decorrente do mercantilismo) – em grande parte fomentado pela Reforma Protestante² –, que foi imprescindível à eclosão do novo modo de produção (HUBERMAN, 1985).

Relativamente à Revolução Industrial, importa destacar o desenvolvimento dos motores a vapor, como os do escocês James Watt (1736-1819). As máquinas com propulsão de motores a vapor revolucionaram a indústria e os transportes do início do Século XIX, em especial na Inglaterra. Leo Huberman, apoiado em J. A. Langford, faz referência ao acontecimento: “Em 1800 a ‘importância e utilidade da invenção’ do Sr. Watt se havia tornado tão evidente aos ingleses que ela estava em uso em 30 minas de carvão,

¹ É de se reconhecer, *ab initio* e sem ingenuidade, a impossibilidade de abordagem do pensamento de um filósofo da amplitude de Marx, sem incidir em alguma imprecisão ou interpretação errônea do que o autor verdadeiramente quis dizer – o que não nos exime do esforço de evitá-las. Ainda mais se considerarmos a teoria da história de Marx e o decurso de lapso temporal de 170 anos, contados do período em que Marx iniciou a sua produção filosófica. Além disso, a própria tradição marxista, com sua multiplicidade de correntes, é a expressão mais eloquente da impossibilidade de uma almejada precisão.

² Cf., sobre o assunto, WEBER, 2001.

22 minas de cobre, 28 fundições, 17 cervejarias e 8 usinas de algodão” (HUBERMAN, 1985, p. 183). O processo de industrialização, como é cediço, na primeira metade do Século XIX, está em franca expansão. O aumento da produção fabril exterminou o trabalho manufatureiro, desempregando milhares de artesãos. Sem alternativas, estes acorreram às portas das fábricas em busca de emprego. Acerca de tal fato, Huberman apresenta duas indagações: “O que acontecia aos homens que, reduzidos ao estado de fome absoluta, já não podiam lutar contra a máquina, e finalmente iam buscar emprego na fábrica? Quais eram as condições de trabalho nessas primeiras fábricas?” (HUBERMAN, 1985, p. 189). É presumível.

O escritor e político britânico Benjamin Disraeli (1804-1881), em 1845, descreve a divisão social causada na Inglaterra, por ocasião da instalação do sistema fabril: “Duas nações; entre as quais não há intercâmbio nem simpatia; que ignoram os hábitos, ideias e sentimentos uma da outra, como se habitassem zonas diferentes, são alimentadas com comida diferente, têm maneiras diferentes, e não são governadas pelas mesmas leis” (DISRAELI *apud* HUBERMAN, 1985, p. 188).

O desemprego – urge que se destaque – não tomou de assalto apenas os artesãos, mas principalmente os camponeses que, por sua vez, acabaram por se tornar “mendigos, vagabundos, ladrões” (HUBERMAN, 1985, p. 174). Além do fechamento de terras e elevação dos arrendamentos ocorridos no Século XVI, houve um maciço fechamento de terras no Século XVIII e início do Século XIX (HUBERMAN, 1985, p. 167-182). Nesta segunda oportunidade, os fechamentos foram realizados sob o império da lei: “Leis de Fechamento’ baixadas por um governo de latifundiários e para os latifundiários eram a ordem do dia. O trabalhador com terra tornou-se o trabalhador sem terra – pronto, portanto, a ir para a indústria como assalariado” (HUBERMAN, 1985, p. 175).

A Revolução Francesa de 1789, por sua vez, através da qual a vitoriosa classe média francesa (burguesia) conquistou a liberdade de mercado (liberalismo econômico), foi o golpe fatal na velha ordem feudal³ (HUBERMAN, 1985, p. 164). O feudalismo que acabara de ser desmontado opunha, na França, duas classes privilegiadas (clero e nobreza, respectivamente chamadas de Primeiro Estado e Segundo Estado) a uma classe sem privilégios (o povo, chamado de Terceiro Estado). De uma população de 25 milhões de habitantes, o clero e a nobreza contabilizavam cerca de 130.000 e 140.000 membros,

³ Antes, houvera ainda duas investidas da burguesia: a Reforma Protestante e a Revolução Gloriosa (que resultou no *Bill of Rights* [Declaração de Direitos], que previa a separação de poderes, o direito de petição e a proibição de penas inusitadas e cruéis [*cruel and unusual punishments*] – cf., sobre o assunto, COMPARATO, 2007, p. 92-98).

respectivamente; o povo, o restante. O Terceiro Estado (quase 99% da população!), por sua vez, era constituído de uma elite econômica (a burguesia), composta de cerca de 250.000 membros, artesãos (2,5 milhões) e uma grande maioria de camponeses (HUBERMAN, 1985, p. 156).

Dos três emblemas do lema da Revolução Francesa – Liberdade, Igualdade e Fraternidade – obteve-se êxito apenas no tocante ao primeiro, ainda assim, restrito especialmente à classe que tomou o poder. A burguesia – composta de escritores, doutores, professores, advogados, juízes, mercadores, fabricantes, banqueiros, ou seja, as classes educadas e abastadas –, após a conquista da liberdade de mercado⁴ e do poder político, conseguiu estender, através do famoso e influente Código Civil de 1804⁵, a sua ideologia⁶ por toda a França e por todos os países conquistados por Napoleão Bonaparte – cerca de 1/3 de toda a Europa (HUBERMAN, 1985, p. 156-163).

A nova classe social – a burguesia –, além de deter o poder econômico que fomentou a Revolução Industrial, conseguiu desmontar a estrutura política existente no feudalismo, através da Revolução Francesa, e de garantir-se através da proteção legal da propriedade, com liberdade de mercado: *estava montada a base sobre a qual se erigiu a imponente estrutura do modo de produção do capital*⁷.

Por conseguinte, Karl Marx iniciava a sua vida intelectual em um momento

⁴ Neste ponto, é incoercível a referência ao *Manifesto do Partido Comunista*, no tocante à burguesia: “Onde passou a dominar, destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas. Dilacerou sem piedade os laços feudais, tão diferenciados, que mantinham as pessoas amarradas a seus ‘superiores naturais’, sem pôr no lugar qualquer outra relação entre os indivíduos que não o interesse nu e cru do pagamento impessoal e insensível ‘em dinheiro’. [...] Dissolveu a dignidade pessoal no valor de troca e substituiu as muitas liberdades, conquistadas e decretadas, por uma determinada liberdade, a de comércio. Em uma palavra, no lugar da exploração encoberta por ilusões religiosas e políticas ela colocou uma exploração aberta, desavergonhada, direta e seca” (MARX; ENGELS, 2008, p. 12).

⁵ O “Código Napoleônico”, como passou a ser conhecido, destinava-se à proteção da propriedade privada da burguesia vitoriosa: “Destinava-se evidentemente a proteger a propriedade – não a feudal, mas a burguesa. O Código tem cerca de 2.000 artigos, dos quais apenas 7 tratam do trabalho e cerca de 800 da propriedade privada. Os sindicatos e as greves são proibidos, mas as associações de empregadores permitidas. Numa disputa judicial sobre salários, o Código determina que o depoimento do patrão, e não do empregado, é que deve ser levado em conta. O Código foi feito pela burguesia e para a burguesia: foi feito pelos donos da propriedade para a proteção da propriedade” (HUBERMAN, 1985, p. 1862).

⁶ Nesta mesma linha de raciocínio, afirma o historiador inglês Eric Hobsbawm: “Se a economia do mundo do século XIX foi constituída principalmente sob a influência da Revolução Industrial britânica, sua política e ideologia foram constituídas fundamentalmente pela Revolução Francesa” (1996, p. 9).

⁷ Cf., a este respeito, HUBERMAN (1985, p. 164): “Na Inglaterra, em 1689, e na França, em 1789, a luta pela liberdade do mercado resultou numa vitória da classe média. O ano de 1789 bem pode ser considerado como o fim da Idade Média, pois foi nele que a Revolução Francesa deu o golpe mortal no feudalismo. Dentro da estrutura da sociedade feudal de sacerdotes, guerreiros e trabalhadores, surgira um grupo de classe média. Através dos anos, ela foi ganhando força. Havia empreendido uma luta longa e dura contra o feudalismo, marcada particularmente por três batalhas decisivas. A primeira foi a Reforma Protestante; a segunda foi a Gloriosa Revolução na Inglaterra, e a terceira, a Revolução Francesa. No fim do século XVIII era pelo menos bastante forte para destruir a velha ordem feudal. Em lugar do feudalismo, um sistema social diferente, baseado na livre troca de mercadorias com o objetivo primordial de obter lucro, foi introduzido pela burguesia. A esse sistema chamamos – capitalismo”.

histórico no qual a Europa dividia-se, basicamente, em duas peculiares classes sociais dos primórdios do capitalismo: a dos capitalistas (proprietários dos meios de produção) e o proletariado (a dos trabalhadores assalariados, expropriados dos meios de produção). Na primeira metade do Século XIX, este novo modo de produção – que, na transição do feudalismo, tornava mais perceptível as suas premissas – já denunciava os seus perversos corolários, que foram perspicazmente apreendidos pelo jovem filósofo.

Feito este pequeno excursão histórico do tempo no qual viveu Karl Marx, importa perquirir sobre a base filosófica de seu pensamento. Quais foram as suas influências teóricas e seu ponto de partida?

1.2. Fundamentos teóricos do pensamento de Karl Marx: as três fontes

É deveras conhecida, entre os estudiosos do marxismo, a referência precisa, feita pelo líder da Revolução Russa de 1917, Vladimir Ilitch Lenin (1870-1924), em 1913, acerca das três fontes⁸ da filosofia marxiana. Eis o texto (“As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo”): “A doutrina de Marx é onipotente porque é exata. É completa e harmoniosa, dando aos homens uma concepção, integral do mundo, inconciliável com toda a superstição, com toda a reação, com toda a defesa da opressão burguesa. O marxismo é o sucessor legítimo do que de melhor criou a humanidade no século XIX: a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês” (LENIN, 2011)⁹.

Por certo que a filosofia alemã aludida não é unívoca¹⁰. Tal fonte deve ser desdobrada, ao menos, em três referências obrigatórias: o hegelianismo, o neo-hegelianismo (ou esquerda hegeliana) e o materialismo feuerbachiano. O socialismo francês, outrossim, apresentava variegadas perspectivas teóricas. Por sua vez, a economia política inglesa, mais especialmente, apoiava-se sobre as contribuições de Adam Smith, David Ricardo e James Mill.

As três fontes, portanto, se desdobrariam em cinco¹¹. Entretanto, é de se notar que

⁸ Importa consignar, entretanto, que o próprio Marx tornou expressas as fontes de seu pensamento. Celso Frederico afirma: “Em diversos momentos, Marx referiu-se a essa característica de sua pátria, observando que, enquanto os demais povos agiam, os alemães pensavam. Por isso, quando falava das ‘três fontes’ que influenciaram o seu pensamento, fazia observações sucintas: ‘os alemães têm a cabeça filosófica, os franceses a cabeça política e os ingleses a cabeça econômica’” (FREDERICO, 2010, p. 9).

⁹ Disponível em: <www.marxists.org/portugues/lenin/1913/03/tresfont.htm>. Acesso em: 02/dez/2011. Cf., também, Lenin (2003, p. 64).

¹⁰ Tampouco o socialismo francês e a economia política inglesa o são. Contudo, é de se destacar a preeminência das divergências existentes na filosofia alemã.

¹¹ Ao comentar o percurso teórico, palmilhado por Marx e Engels, o Prof. Sílvio L. Sant’Anna, em seu texto introdutório à edição da Martin Claret de *A Ideologia Alemã*, acrescenta ainda um “sexto passo”: “Nesse

a filosofia alemã, ao menos até o início da década de 1840, girava em torno do pensamento de Hegel, razão pela qual esta primeira fonte, ainda que tripartida, deve ser analisada em conjunto.

1.2.1. A filosofia alemã: Hegel, os jovens hegelianos e o materialismo feuerbachiano

A partir de 1831, por ocasião da morte de Hegel, operou-se uma disputa intelectual acerca do legado filosófico do grande filósofo alemão. Os dois lados das trincheiras são bem descritos por Celso Frederico (2009, p. 19):

De um lado, postava-se a ala conservadora, a direita hegeliana, que enfatizava o *sistema* de Hegel como uma realidade consumada e, através dele, procurava defender a monarquia prussiana. De outro, formou-se a esquerda hegeliana [também chamada de jovens hegelianos ou neo-hegelianos], grupo heterogêneo onde incluía Marx, Engels, Ruge, Feuerbach, Cieszkowski, Hess, Bauer e outros. A esquerda hegeliana rechaçava o sistema filosófico geral de Hegel e apegava-se ao *método dialético* deixado pelo filósofo. Do método procurava tirar desdobramentos revolucionários para o combate à monarquia prussiana. A esquerda hegeliana recorria ao caráter negativo da dialética para argumentar que o movimento ininterrupto da *Ideia* nunca cessa e, portanto, em sua marcha ascendente, superaria o presente, negaria o Estado prussiano monárquico, anunciaria novos tempos. (glosa nossa)

Tal dicotomização da filosofia alemã é, em grande parte, resultante da peculiar situação sócio-histórica da Alemanha, no início da década de 1840. Celso Frederico (2010, p. 8-9) assim resume tal momento:

Marx, como os demais intelectuais de sua geração, estava condenado a conviver com uma realidade social retrógrada: enquanto os demais países da Europa viviam os novos tempos inaugurados pela Revolução Francesa de 1789 e pela modernização capitalista, a Alemanha permanecia estagnada no feudalismo e sofrendo o despotismo de uma monarquia que impunha uma feroz censura à imprensa e proibia o debate político. A burguesia era uma classe frágil, incapaz de realizar a sua revolução, e o proletariado, uma classe incipiente, ensaiava seus primeiros movimentos.

Nesta ambiência histórico-cultural germânica (referida por alguns¹² como

percurso, hegelianismo, neo-hegelianismo, materialismo antropológico, socialismo utópico e economia política, não teriam ido além, se ambos não estivessem em permanente debate dialético e não tivessem ousado o sexto e definitivo passo, que possibilitou o salto qualitativo de suas pesquisas, para desaguar na dialética materialista. O sexto passo foi comprovar e reformular suas hipóteses dentro da própria história, em contato com o cotidiano dos trabalhadores das fábricas” (SANT’ANNA, 2007, p. 24).

¹² Cf., v.g., o texto introdutório de José Paulo Netto em *Para a Questão Judaica* (NETTO, 2009, p. 10).

“miséria alemã”), era inaceitável, especialmente para os jovens hegelianos¹³ (entre eles, Marx), a concepção de Estado de Hegel. Partindo do conceito de *vontade*, Hegel, em seu *Princípios da Filosofia do Direito*¹⁴, desenvolve, sucessivamente, os três momentos da vida social (família, sociedade civil e Estado político), para concluir, *in fine*, que o monarca (na monarquia prussiana de então) seria a materialização da vontade universal tornada consciente e racional¹⁵. É de se dizer: os jovens hegelianos não aceitaram tal suposta racionalidade da realidade estatal prussiana. Na verdade, combateram-na. O próprio Marx (aos 24 anos!), no período entre 11 de outubro de 1842 e 13 de março de 1843¹⁶, atuou como redator-chefe da *Gazeta Renana (Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe)*, veículo midiático através do qual lutou contra as arbitrariedades (entre elas, a censura) da monarquia prussiana (Frederico Guilherme IV).

Buscando superar o conformismo dos *Princípios da Filosofia do Direito* de , Marx escreve os *Manuscritos de Kreuznach* (ou seja, a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*¹⁷), durante a sua lua-de-mel (na cidade de Kreuznach)¹⁸, em meados de 1843¹⁹, criticando fortemente o texto hegeliano. Trata-se da primeira²⁰ investida de Marx, de

¹³ Entre os jovens hegelianos, é preciso destacar a presença de **August von Cieszkowski** (1814-1894), filósofo polonês, que critica Hegel por furtar-se à especulação do futuro, tornando a totalidade, em sua dialética, defeituosa – o que poderia ser sanado “por meio da emoção, do pensamento e, sobretudo, pela vontade, pela *práxis*” (FREDERICO, 2009, p. 19-20). Cieszkowski teria sido o primeiro, entre os hegelianos de esquerda, a referir-se à *práxis* (cf., também, sobre este fato, NETTO, 2009, p. 14), posteriormente retomada por Marx.

¹⁴ É no prefácio desta obra que Hegel apresenta a famosa afirmação: “o racional é real; o real é racional” (HEGEL *apud* FREDERICO, 2010, p. 11). Abbagnano (1983, p. 82), tratando de tal fórmula (“que melhor exprime a total abolição do finito na filosofia hegeliana”), assim a entende: “Esta fórmula não exprime a possibilidade de a realidade ser penetrada ou entendida pela razão, mas a *necessária, total e substancial identidade* de realidade e razão”. Mais à frente, Abbagnano (1983, p. 82) aponta: “Os resultados imediatos da dissolução do finito ou identidade entre realidade e razão são dois: 1.º o finito não tem qualquer realidade como finito; 2.º enquanto real, o finito não o é, mas é o próprio infinito. Através desta segunda proposição, a realidade, tal como é, surge inteiramente justificada e toda a pretensão em contrapor-lhe um *dever ser* cai no nada. *O ser e o dever ser coincidem*”. Neste sentido, acerca da questão central da teoria do conhecimento (desprezada por Hegel), não é inoportuno referir: “E. Bloch constata que o ponto fraco na filosofia de Hegel é a falta de uma crítica do conhecimento” (ZILLES, 2008, p. 11).

¹⁵ Cf., acerca do assunto, Frederico (2010, p. 16-17).

¹⁶ Cf. Konder (1999, p. 24); Netto (2009, p. 36, nota 18).

¹⁷ Marx (2010). Tal obra somente foi publicada postumamente, em 1927.

¹⁸ Cf. Frederico (2010, p. 25).

¹⁹ Mais precisamente: “na manhã de 19 de junho, Marx casou-se com Jenny Von Westphalen” (ENDERLE, 2010, p. 17). Em Kreuznach, Marx permaneceu até outubro, mergulhado em seus estudos (ENDERLE, 2010, mesma página).

²⁰ Isto se excluímos a tese de doutorado – *A diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro* –, escrita entre 1838-1840 e defendida em 1841 (KONDER, 1999, p. 21-22), na qual Marx: (i) está “inteiramente voltado para o problema da crítica da religião” (PESSANHA, s.d., p. 12); (ii) que “projeta fundar, juntamente com Bruno Bauer e Feuerbach, uma revista intitulada **Arquivos do ateísmo**” (PESSANHA, s.d., p. 12-13); (iii) que “exalta Prometeu, o rebelde que concede aos homens o fogo da libertação” (PESSANHA, s.d., p. 12); (iv) que “só pode identificar-se com Epicuro, em quem encontra um tipo de materialismo capaz de levar à liberdade que sempre principia pela rejeição dos absolutos transcendentais e aterrorizadores” (PESSANHA, s.d., mesma página); (v) sendo que, desde 1837 (então, com

maneira mais direta, para a superação do idealismo hegeliano. Neste manuscrito denso e de difícil leitura, Marx apresenta-se como defensor da democracia direta. Embora esteja inspirado pela filosofia política rousseauiana (como também pela de Maquiavel), Marx irá contraditar Hegel, em grande parte, através do materialismo antropológico feuerbachiano²¹.

Sucedem este primeiro escrito marxiano, *Para a Questão Judaica*²² (MARX, 2009) e *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*²³ (MARX, 2010), concluídos entre o final de 1843 (já em Paris) e janeiro de 1844 e publicados nos *Anais Franco-Alemães (Deutsch-Französische Jahrbücher)* – periódico que teve apenas uma única publicação, em Paris, em fevereiro de 1844. Além de tais textos, importa referir mais outro, no qual Marx apresenta uma crítica a Ruge²⁴, publicado²⁵ no periódico *Avante! (Vorwärts!): Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”*.

19 anos), já “frequentava um café na Rua dos Franceses [em Berlim], onde se reuniam alguns jovens filósofos, hegelianos de esquerda, que constituíam o ‘Doktorclub’ (Clube dos Doutores), entre os quais “se achava um – Bruno Bauer – que chegou a lecionar filosofia na Universidade de Bonn e de quem Marx veio a se tornar amigo” (KONDER, 1999, p. 19). Portanto, desde a tese de doutorado, o jovem Marx já se batia contra a filosofia idealista de Hegel, que dominava o ambiente acadêmico berlinense. Neste sentido, confira-se, outrossim, a afirmação de Silva (2009, p. 16, nota 7): “Na tese Marx afasta-se de Hegel, e acaba por refutar a opinião hegeliana de que a teoria atômica de Epicuro não se distinguia em essência da de Demócrito, a exemplo de pensadores da antiguidade e também da modernidade”.

²¹ Cf. Konder (1999, p. 27). Na mesma esteira, veja o que afirma Frederico (2009, p. 15): “O caminho para romper o círculo de ferro, formado por uma realidade política opressiva e por ideólogos apoiados no monumental sistema hegeliano, passava por Feuerbach. *Feuer-bach* – literalmente: ‘rio de fogo’ – era para Marx o caminho certo para realizar a travessia e atingir a outra margem, a do reino da democracia e da liberdade: ‘e não há outra via para a verdade e a liberdade, exceto aquela que leva através do rio de fogo (*Feuer-bach*)’”. Falaremos, mais à frente, da importância de Feuerbach na filosofia de Marx.

²² Escrito em polêmica com Bruno Bauer, também neo-hegeliano, que defendia a ideia de uma emancipação política dos judeus (como forma de acesso aos direitos garantidos aos cristãos na Prússia, àqueles negados), somente possível se os judeus renunciassem à sua religião, “em favor de um racionalismo ilustrado e idealista” (NETTO, 2009, p. 22-27). Por outras palavras, Frederico (2009, p. 95) afirma que Bauer via “no ateísmo a pré-condição para a emancipação política dos judeus”.

²³ Texto escrito em forma panfletária, no qual Marx avança da ideia de emancipação humana (analisada em *A Questão Judaica*), para a de uma necessária *revolução social*, cuja base material seria o proletariado. Muito bem escrito, apresenta frases solenes, como, v.g.: (i) “é o homem que faz a religião, não é a religião que faz o homem” (MARX, 2010b, p. 30); (ii) “o homem não é um ser abstrato, acorçado fora do mundo” (MARX, 2010b, mesma página); (iii) a religião “é o ópio do povo” (MARX, 2010b, p. 31); (iv) “a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas”, (MARX, 2010b, p. 44); (v) “Ser radical significa agarrar a questão pela raiz” (MARX, 2010b, p. 44); (vi) “Assim como a filosofia encontra no proletariado as suas armas *materiais*, o proletariado encontra na filosofia as suas armas *intelectuais*” (MARX, 2010b, p. 56); e (vii) “A emancipação do alemão é a emancipação do humano. O cérebro dessa emancipação é a *filosofia*, o seu coração o *proletariado*. A filosofia não pode se concretizar sem a abolição do proletariado, o proletariado não pode abolir-se sem a concretização da filosofia” (MARX, 2010b, p. 56).

²⁴ **Arnold Ruge** (1802-1880), hegeliano de esquerda, que, juntamente com Marx, editou os *Anais Franco-Alemães* (em única edição, publicada no final de fevereiro de 1844 – cf. KONDER, 1999, p. 29). Acerca deste momento da vida de Marx, que levou ao rompimento com Ruge, Leandro Konder comenta: “[...] a situação pessoal de Marx não era das mais animadoras: a revista editada por ele e por Ruge fora proibida na Alemanha e mais de trezentos exemplares dela [com os dois artigos de Marx, sobre *A questão judaica* e *à Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*] haviam sido apreendidos pela polícia prussiana ao tentarem penetrar no país. Além disso, assustado com a radicalização que se processava no pensamento de Marx, Ruge desistira de continuar editando *Anais Franco-Alemães* e acabara até por romper relações com seu companheiro” (KONDER, 1999, p. 31).

²⁵ Sob a forma de dois artigos (FREDERICO, 2009, p. 112).

*De Um Prussiano*²⁶. Estes quatro textos referidos formam o ponto de partida da filosofia do jovem Marx; textos cujas concepções filosóficas, embora não tenham sido totalmente abandonadas, serão superadas pelas reflexões de 1844 (com os *Manuscritos de Paris* – nome pelo qual também são conhecidos os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*²⁷) e de 1845-1846 (com *A Sagrada Família*, as *Teses sobre Feuerbach* e *A Ideologia Alemã*).

Na capital francesa, onde passa a residir²⁸ com sua esposa Jenny²⁹, a partir de outubro de 1843, Marx aprofunda os seus conhecimentos acerca do socialismo utópico (passando, inclusive, a ter contato com o movimento operário francês) e da economia política.

1.2.2. O socialismo utópico francês e a economia política inglesa

O período em que Marx esteve domiciliado em Paris – de outubro de 1843 a fevereiro de 1845 – é profícuo. Além de terminar *A Questão Judaica* e de redigir a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução e as Glosas Críticas*, Marx elaborou os famosos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, que, segundo Singer (2003, p. 41), “constituía a primeira versão de um projeto que iria ocupá-lo, de uma forma ou de outra, pelo resto de sua vida”. Neste período, outrossim, Marx estabeleceu relação com grandes personalidades da época.

Reale e Antiseri (2005, p. 184) informam que, em Paris, “Marx entrou em contato com Proudhon³⁰ e Blanc³¹, encontrou Heine³² e Bakunin³³ e, sobretudo, conheceu Friedrich

²⁶ Em junho de 1844 ocorrera um levante de operários da tecelagem na província alemã da Silésia. Acerca de tal revolta, Arnold Ruge publicou no periódico *Vorwärts!* (edição n.º 60), um artigo intitulado *O rei da Prússia e a reforma social*, assinando “Um prussiano”. Criticando a posição de Ruge, Marx publicou na mesma mídia, nos dias 7 e 10 de agosto de 1844, dois artigos sob o mesmo título: *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”*. *De um prussiano* (TONET, 2010, p. 7-8).

²⁷ É de se destacar a existência de uma possível distinção entre *Cadernos de Paris* e *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (FREDERICO, 2009, p. 127 e nota 111). Aparentemente, sem fazer qualquer diferenciação, os demais autores pesquisados fazem referência à obra aludida, assim: *Manuscritos de Paris*, *Manuscritos de 1844* e *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

²⁸ Não se pense que tal mudança para Paris seja casual. Netto (2009a, p. 20) esclarece que “encerrada a experiência na *Gazeta Renana*, decide-se por deixar a Alemanha: tem, em associação com Ruge, o projeto de editar, na França, um periódico que vincule a reflexão filosófica alemã ao pensamento social francês – exatamente os *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anais Franco-Alemães]”.

²⁹ Cf., acerca desta grande mulher, os comentários de Konder (1999, *passim*, em especial, p. 15-16, 145-146), Strathern (2006, p. 18-19) e Giannotti (1999, p. 5-6). Ademais, caso não se tenha receios de experimentar profunda emoção, leia-se a carta de Jenny Marx a Joseph Weydemeyer, escrita em Londres a 20 de maio de 1845 (FROMM, 1979, p. 207-211), para ter-se uma imagem grandiosa da nossa dama de ferro, bem como dos pungentes sofrimentos pelos quais passaram a família Marx, na oportunidade. É profundamente comovente a fé, o amor e o destemor com que o casal Marx suplanta as suas vicissitudes, malgrado o seu ateísmo e materialismo.

³⁰ **Pierre-Joseph Proudhon** (1809-1865) foi um socialista utópico francês, adversário da propriedade

Engels, que seria seu amigo e colaborador por toda a vida”³⁴. Na verdade, Marx já havia conhecido Engels bem antes, em novembro de 1842, quando este fez uma visita à redação da *Gazeta Renana*, em Colônia. Entretanto, como informa Konder (1999, p. 38), Marx “não o recebeu com muita cordialidade, pois desconfiava das ligações de Engels com o grupo comunista de Meyen, em Berlim, e não apreciava o referido grupo”. Depois, já em Paris e à frente dos *Anais Franco-Alemães*, Marx publicou³⁵ dois artigos de Engels, sendo que, um deles (“Esboço para uma crítica da economia política”), foi considerado pelo próprio Marx, como um “genial esboço” (FREDERICO, 2009, p. 130)³⁶.

Engels, à época, apontava para o mesmo caminho que Marx, tendo, inclusive,

privada e do comunismo, bem como “promotor de movimentos sindicais, mutualistas e pacifistas” (REALE; ANTISERI, p. 181). “Pensador francês, precursor do anarquismo, um dos mais influentes teóricos dos movimentos reformistas do século XIX” (SANDRONI, 2007, p. 698). Em sua obra *O que é a propriedade?*, de 1840, afirmou: “A propriedade é roubo” e “Eu sou um anarquista” (WIKIPÉDIA. Em *Confissões de um revolucionário*, teria afirmado que: “Anarquia é ordem” (PIERRE-JOSEPH, 2012). Essa afirmação teria sido a inspiração para o notório símbolo do anarquismo: um A [de *Anarquia*] dentro de um O [de *Ordem*] (PIERRE-JOSEPH, 2012). Marx, que enaltecera a obra *O que é a propriedade?*, em *A Sagrada Família*, polemizou com o referido socialista, ao opor-lhe a obra *Miséria da Filosofia*, em resposta a *Sistema das Contradições Econômicas*, escrita por Proudhon (cujo subtítulo era “A filosofia da miséria”). No *Prólogo* à obra, Marx (2009, p. 41) escreve: “O Sr. Proudhon tem a infelicidade de ser singularmente desconhecido na Europa. Na França, tem o direito de ser um mau economista, porque passa por ser um bom filósofo alemão. Na Alemanha, tem o direito de ser um mau filósofo, porque passa por ser um dos mais vigorosos economistas franceses. Nós, na qualidade de alemão e de economista ao mesmo tempo, quisemos protestar contra esse duplo erro”. Acerca da relação Proudhon-Marx, ver Konder (1999, p. 59-61) e Netto (2009b, p. 11-40).

³¹ **Jean Joseph Charles Louis Blanc** (1811-1882) foi um importante socialista utópico francês e “um dos líderes da revolução de 1848” (SANDRONI, 2009, p. 87).

³² **Christian Johann Heinrich Heine** (1797-1856) “foi um importante poeta romântico alemão, sendo conhecido como ‘o último dos românticos’. Boa parte de sua poesia lírica, especialmente a sua obra de juventude, foi musicada por vários compositores notáveis como Robert Schumann, Franz Schubert, Felix Mendelssohn, Brahms, Hugo Wolf, Richard Wagner e, já no século XX, por José Maria Rocha Ferreira, Hans Werner Henze e Lord Berners” (HEINRICH, 2012).

³³ **Mikhail Alexandrovitch Bakunin** (1814-1876) foi um “Revolucionário russo, criador do anarquismo coletivista” e um discípulo de Proudhon; “rebelou-se contra os princípios mutualistas do mestre e negou a eficácia das cooperativas de trabalhadores numa sociedade dominada pelo capital” (SANDRONI, 2009, p. 57).

³⁴ Dessa relação de socialistas, não se pode excluir a influência do pensamento de dois dos maiores socialistas utópicos: **Claude Henri de Saint-Simon** (1760-1825) e de seu discípulo, **Charles Fourier** (1772-1837), embora ambos já tivessem falecido antes de Marx passar a residir em Paris. Antes mesmo de Saint-Simon, é mister citar **François Noël Babeuf** (1760-1797), o *Gracchus Babeuf*, jornalista que participou da *Revolução Francesa* e foi líder da *Conjuração dos Iguais*, bem como **Robert Owen** (1771-1858), um reformista social galês. Finalmente, não se pode olvidar as ideias de **Louis-Auguste Blanqui** (1805-1881), o revolucionário socialista francês, cognominado “O Encarcerado”, porquanto tenha passado 37 anos de sua vida preso, em razão de sua luta pelo sufrágio universal, pela igualdade de direito entre homens e mulheres e pela supressão do trabalho infantil.

³⁵ Na única edição dos *Anais Franco-Alemães* (cf. nota 24, supra).

³⁶ De fato. Cf., a passagem aludida, no prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859), de Marx: “Engels, com quem mantive constante intercâmbio escrito de ideias, desde a publicação do seu genial esboço sobre a crítica das categorias econômicas (nos *Anais Franco-Alemães*), havia chegado por caminho diferente (veja-se o seu livro *A Situação da Classe Operária na Inglaterra*) ao mesmo resultado que eu” (MARX; ENGELS, 1961, p. 302).

fornecido subsídios para que este construísse a sua crítica à economia política³⁷. O segundo encontro³⁸ entre os dois, depois daquele na redação da *Gazeta Renana*, em novembro de 1842, ocorreu nos últimos meses de 1844: “Ao longo dos dez dias da estada de Engels, os dois estabeleceram uma relação imediata e profunda que perduraria pelo resto de suas vidas” (STRATHERN, 2006, p. 24). A influência de Engels no pensamento do jovem Marx de 1844 pode ser notada no próprio texto dos *Manuscritos de Paris*, com referências expressas ao *Esboço para uma crítica da economia política*³⁹. E, para além deste ano, os dois jovens filósofos produzirão, em conjunto, outras obras de maior fôlego, como *A Sagrada Família* (1845), *A Ideologia Alemã* (1845-1846) e a grande obra-prima universal: o *Manifesto do Partido Comunista* (1848).

Antes do segundo encontro com Engels, Marx aprofundou os seus conhecimentos em economia política. Leu Adam Smith e David Ricardo – de ambos os quais extraiu a *teoria do valor-trabalho* –, James Mill, Jean-Baptiste Say, Sismondi, Proudhon, Wilhelm Schulz, Constantin Pecqueur, Charles Loudon, Eugène Buret, George Ludwig Wilhelm Funke, Frédéric Skarbek, entre outros. Trata-se apenas do início das pesquisas de economia política marxianas.

Finalmente, é imperioso referir o contato com o movimento socialista operário francês⁴⁰, cuja “luta política pela transformação da sociedade impressionou-o profundamente” (KONDER, 1999, p. 27-28). Tanto que na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, escrita entre o final de 1843 e janeiro de 1844, em Paris, é possível identificar tal sentimento, ao exaltar a força do operariado, intumescido pelas ideias socialistas (ainda que, embora, em vertentes utópicas): “a teoria se transforma em poder material assim que se apodera das massas” (MARX, 2010b, p. 44) e “O cérebro dessa emancipação é a *filosofia*, o seu coração é o *proletariado*” (ibid., p. 56).

Como se vê, o período em que Marx reside em Paris foi muito produtivo, devido ao rico caldeirão cultural da cidade, das amplas possibilidades de estabelecimento de contatos intelectuais, da ambiência social-revolucionária, que, além da universalizante *Revolução Francesa* (1789), detonaria a *Revolução de Julho* (1830), a chamada *Primavera*

³⁷ Nesse sentido, confira-se a afirmação de Celso Frederico (2009, p. 130-131): “Sem dúvida, Engels não só iniciou Marx no estudo da Economia Política como também lhe forneceu elementos conceituais para a crítica dessa ciência. Há uma passagem em que Engels, discutindo a relação entre preço e valor, afirma que na economia ‘tudo é colocado de cabeça para baixo: o valor que é, à partida, fonte do preço, é situado na dependência do seu produto. Essa inversão, sabe-se, é a essência da abstração (comparar Feuerbach sobre esse ponto)’”.

³⁸ Sobre este segundo encontro entre Marx e Engels, além da referência de Paul Strathern, confira-se as de Leandro Konder (1999, p. 38-39) e Silvio Sant’Anna (2007, p. 15).

³⁹ Cf. a referência já no prefácio da obra (MARX, 2004, p. 20).

⁴⁰ Trata-se do sexto passo apontado pelo Prof. Silvio Sant’Anna (cf. nota 11, supra).

dos Povos (1848) e a *Comuna de Paris* (1871) – a primeira experiência histórica de uma revolução operária que, tomando o poder, implantou um governo comunista, malgrado a sua efêmera duração de apenas 72 dias⁴¹.

No entanto, a estadia parisiense foi interrompida em fevereiro de 1845, vez que os principais colaboradores do periódico *Avante! (Vorwaerts!)* – Heine, Bakunin e Marx – foram expulsos por Guizot, ministro do interior da França, que cedeu às pressões do governo prussiano (Frederico Guilherme IV). Assim, “Marx foi obrigado a sair de Paris e a se instalar com sua família em Bruxelas, onde veio a permanecer até 1848” (KONDER, 1999, p. 49). É em Bruxelas que a filosofia marxiana vai produzir a sua revolução copernicana, superando o idealismo alemão, a esquerda hegeliana e a antropologia feuerbachiana, bem como a economia política burguesa, e firmando-se como a melhor vertente do socialismo (o denominado *socialismo científico*, em oposição ao *socialismo utópico* das demais vertentes europeias).

Com *A Ideologia Alemã* – sua última obra propriamente filosófica (COLLIN, 2008, p. 16) –, escrita a quatro mãos com Engels, Marx conseguiu atingir um patamar de autenticidade em sua filosofia, desgarrando-se do idealismo alemão e do materialismo feuerbachiano, e ter uma inédita compreensão da *sociedade capitalista* (objeto precípua de suas investigações) – e do homem, neste contexto histórico (do modo de produção do capital), que é o que nos interessa –, que irá conduzir aos seus desenvolvimentos ulteriores, até o ápice de seu pensamento, com *O Capital*.

⁴¹ Cf., sobre o assunto, Marx, 2011; Trotsky, 2011; González, 1982.

CAPÍTULO II

A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DO JOVEM MARX

2.1. Formulando a indagação primordial

A pergunta que nos propusemos a responder, através da presente pesquisa, é a indagação primeira da antropologia filosófica (e por que não dizer da filosofia?⁴²): *que é o homem?* Contudo, formulamos tal questão circunscrevendo-a ao pensamento de um único filósofo: Karl Marx. Não só. A delimitação que operamos, restringe o nosso campo de investigação ao período de 1843 a 1846, ou seja, ao jovem Marx⁴³ (entre os seus 25 e 28 anos de idade). Haverá um conceito de homem no jovem Marx?

A perquirição sobre o conceito de um objeto determinado equivale à procura de sua essência ou natureza. Por outras palavras, a investigação acerca do ser de um ente determinado, equivale à procura de sua essência, ainda que se trate de uma *essência lógica* (porquanto a *essência real*, na filosofia contemporânea, já desde Kant, seja incognoscível). No entanto, a questão do ser, dentro da antropologia (uma das ontologias⁴⁴ regionalizadas), é uma propositura diante do espelho, vez que o homem, consoante Heidegger, é o único ser

⁴² Fábio Konder Comparato afirma que “a indagação central de toda a filosofia é bem esta: – Que é o homem? A sua simples formulação já postula a singularidade eminente deste ser, capaz de tomar a si mesmo como objeto de reflexão” (2007, p. 3). Não sem razão, o jovem Sócrates teria sido despertado para as reflexões filosóficas ao ler a máxima inscrita no templo de Apolo, em Delfos: “conhece-te a ti mesmo” (COMPARATO, 2006, p. 49).

⁴³ É de se destacar que a referência ao *jovem* Marx, aqui, não segue a taxonomia althusseriana: “obras de juventude (1840-1844); obras de cesura (1845); obras de maturação (1845-1857) e obras de maturidade (1857-1883)” (MAGALHÃES, p. 105). Preferimos tratar o Marx de *A Sagrada Família*, *Teses sobre Feuerbach* e *A Ideologia Alemã*, como *jovem*, porquanto, efetivamente o fosse e o próprio Althusser ter restringido as obras de maturidade aos anos de 1857 (com a *Introdução à Crítica da Economia Política* [cf. MARX, 1999, p. 25-48, e MARX, 2011b, p. 39-64], mais de 10 anos depois de *A Ideologia Alemã*) até 1883 (ano de sua morte). Por outro lado, a classificação althusseriana serve apenas como recurso didático, mas não como paradigma teórico-filosófico. Nem se olvide a existência de outras periodizações da obra marxiana. Enderle (2005, p. 17) refere à de José Chasin, que divide a obra marxiana em fase *juvenil* e fase *adulta* (os *Manuscritos de 1843* são a obra de transição entre uma e outra fase). Netto (2009, p. 33), separando o *jovem Marx* do *Marx da maturidade*, atribui ao primeiro período as obras que vão deste a tese de doutorado de 1841 até *A Ideologia Alemã* (1845-1846). Nós, neste primeiro contato com a vasta, profunda e rica obra marxiana, evitamos – arbitrariamente, confessamos – o exame da tese de doutorado. Em verdade, o recorte temporal realizado nesta monografia supera consideravelmente os limites para uma pesquisa de graduação em filosofia e, mais que isso, demanda-nos mais tempo, dedicação e fôlego do que possuímos no momento – o que não nos impedirá de chegarmos a bom termo.

⁴⁴ Acerca da polêmica, em torno das distintas perspectivas da *metafísica* e da *ontologia*, bem como da utilização de tais termos, confira-se os respectivos verbetes em Abbagnano (2007, p. 766-776 e 848).

capaz de propor tal questão (SILVA, 1994). Na antropologia filosófica, sujeito e objeto coincidem. *Qual é a essência do ser humano?*

E, aqui, como acima referido, temos que restringir um pouco mais a nossa indagação: *qual é a essência do ser humano na perspectiva do jovem Marx?* Ou ainda antes disso: *o jovem Marx concebe o homem como possuindo uma essência? Qual seria esta essência?*

Por óbvio que, diante de tudo que já foi antecipado no capítulo I (com a aposta de Marx no materialismo antropológico de Feuerbach), o método dialético marxiano difere, fundamentalmente, do de Hegel, *num crescendo* – isto pelo fato de que a sua concepção vai se delineando e aprofundando, paulatinamente, ao longo de cada investigação e de cada influência absorvida pelo seu genial pensamento (cujo ápice, para nós, em nossa restrita pesquisa de sua filosofia juvenil, estará n’*A Ideologia Alemã*, e, para além dela, por certo e mais completamente, n’*O Capital*, passando pela famosa *Introdução* de 1857). Marx, exordialmente sob a contundente influência feuerbachiana, não partirá da Ideia para atingir o real, como uma sua externalização; pelo contrário, para Marx, “o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem” (MARX, 1996, p. 140).

Como destaca Abbagnano (1970, p. 46), “O ponto de partida de Marx é a reivindicação do homem existente, na totalidade dos seus aspectos, feita já por Feuerbach”. Em verdade, o objeto marxiano é o homem *vivo*⁴⁵, portanto um homem necessariamente histórico, um homem de sua época: um homem vinculado à sociedade burguesa. Este objeto – a sociedade capitalista ou o homem na sociedade capitalista – possui uma “existência objetiva” (NETTO, 2011, p. 21), que independe do sujeito (pesquisador) para existir – malgrado este fato, não se pode olvidar que “o sujeito está implicado no objeto” (NETTO, 2011, p. 23), consoante já referido alhures. Assim, o sujeito, em sua pesquisa, deve superar a aparência do objeto. Ainda que não possa ir além do fenômeno, deve buscar a essência deste. Mais especificamente:

O objetivo do pesquisador, indo além da aparência fenomênica, imediata e empírica – por onde necessariamente se inicia o conhecimento, sendo essa aparência um nível da realidade e, portanto, algo importante e não descartável –, é apreender a *essência* (ou seja: a estrutura e a dinâmica) do objeto. Numa palavra: *o método de pesquisa que propicia o conhecimento teórico, partindo da aparência, visa alcançar a essência do objeto* (NETTO, 2011, p. 22).

⁴⁵ Cf., a afirmação, em Marx e Engels (2007a, p. 44): “O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de seres humanos vivos”. As traduções de Luis Claudio de Castro e Costa (MARX; ENGELS, 2007b, p. 10) e Marcelo Backes (MARX; ENGELS, 2007c, p. 41), relativas ao trecho em comento, são bem parecidas.

Acerca da essência do homem, em Marx, importa referir dois estudos relativos ao tema. O primeiro deles é o de Nicola Abbagnano, que assim resume os pontos principais da antropologia marxiana:

1) **Não existe uma essência ou natureza humana em geral.** 2) O ser do homem é sempre historicamente condicionado pelas relações em que o homem entra com os outros homens e com a natureza, pelas exigências do trabalho produtivo. 3) Estas relações condicionam o indivíduo, a pessoa humana existente; mas os indivíduos por sua vez condicionam-se promovendo a sua transformação ou o seu desenvolvimento. 4. O indivíduo é um ser social. (ABBAGNANO, 1970, p. 53 – destacamos)

Vázquez (2011, p. 406), por sua vez, afirma que: “a) **o homem tem uma essência**; b) sua essência é o trabalho; c) essa essência só se realiza em sua existência como essência alienada; e d) portanto, a essência do homem está divorciada de sua existência” (destacamos). Não é difícil perceber o antagonismo entre as afirmações recortadas de ambos os autores referidos. Cada um deles, enxerga, sob perspectivas diversas, restritas às passagens transcritas, uma antropologia marxiana distinta. A pergunta que fica é: *o homem possui ou não possui uma essência?*

Acresçamos a esta indagação, uma outra, fruto de uma subsequente afirmação de Vázquez (2011, p. 406) – “às quatro proposições anteriores deveríamos acrescentar mais uma: e) a essência do homem nunca se deu efetiva, real ou historicamente”: *alguma vez, na história, o homem se apropriou de sua essência? Ou, ainda: se a essência do homem nunca se deu efetiva, real ou historicamente, como viveu ou sobreviveu o homem até agora?*

Feitos estes prolegômenos, podemos nos aventurar no universo das obras do jovem Marx.

2.2. O jovem Marx e sua funda feuerbachiana contra o gigante Hegel

Os *Manuscritos de Kreuznach* (como é conhecida a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*) são o registro de uma luta entre dois combatentes desiguais. De um lado, temos o gigante Hegel, arrojado sistematizador da filosofia (considerado o autor do terceiro sistema completo de filosofia, depois de Platão e Aristóteles), grande lógico e conhecedor da economia política de seu tempo; e de outro, um jovem filósofo (25 anos!), ex-editor de jornal em franca luta contra o Estado prussiano, hegeliano de esquerda, sequer iniciado no estudo da economia política. Frederico (2009, p. 51) apresenta uma imagem deste momento:

Os *Manuscritos de Kreuznach* formam um momento único na história da filosofia, momento em que um pensador ainda imaturo enfrentou, num combate decisivo, a obra de um filósofo consagrado, no seu momento de mais extremado conservadorismo. E não se intimidou com a estatura de seu adversário. Ao contrário, encarou-o com irreverência, seguindo o desenrolar de sua argumentação por meio de citações do texto que se faziam acompanhar de uma refutação indignada e ferina.

Sem o instrumental necessário para tal confronto intelectual, Marx serve-se, em grande parte, do materialismo antropológico de Feuerbach (com o qual este apresenta a sua crítica da religião), como também da filosofia política rousseauiana, para tentar realizar a pretendida crítica da política – política esta consubstanciada no Estado prussiano justificado por Hegel. Ainda assim, em muitos momentos, Marx permanecerá nas teias da filosofia idealista hegeliana, embora com boas perspectivas de superação de tal idealismo estacionário que, ao fundir *ser e pensar, real e racional, finito e infinito*, acaba por aceitar toda a sorte de injustiças sócio-políticas do momento⁴⁶.

É de se destacar que *religião e política* são os grandes temas debatidos pelos hegelianos de esquerda. Relativamente à crítica da religião, o jovem Marx, na ocasião (1843), já a entendia terminada. É o que afirma nas primeiras linhas da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (MARX, 2010a, p. 145), texto que analisaremos mais à frente: “Na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica”. O responsável: Feuerbach⁴⁷. Efetivamente, a filosofia feuerbachiana é impetuosamente contundente e implacável na denúncia da inversão mistificadora e teológica de Hegel. Restava, agora, estendê-la à crítica da política, “entendida como crítica do Estado político” (FREDERICO, 2009, p. 53).

Debruçando-se sobre os *Princípios da Filosofia do Direito*, o jovem Marx transcreve uma nota elucidativa de Hegel, que, bem analisada, sinteticamente exprime a estrutura da obra:

O desenvolvimento imanente de uma ciência, a *dedução de todo seu conteúdo* a partir do simples *Conceito*, mostra a peculiaridade de que um único e mesmo conceito – aqui a **vontade** –, que, inicialmente porque é o começo, é abstrato, se conserva, mas condensa

⁴⁶ Cf., acerca deste ponto, a afirmação de Marx (2010a, p. 82): “Não se deve condenar Hegel porque ele descreve a essência do Estado moderno como ela é, mas porque ele toma aquilo que é pela *essência do Estado*. Que o racional é real, isso se revela precisamente em *contradição* com a *realidade irracional*, que, por toda parte, é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é”.

⁴⁷ Netto (2009a, p. 20) afirma que “é com *A essência do cristianismo*, de 1841 (Feuerbach, 1988), que ele aporta elementos fundamentais para a passagem definitiva de Marx ao materialismo – com essa obra, Feuerbach abre a Marx alternativas e problemáticas que só serão devidamente equacionadas em 1845-1846”. Acerca do impacto de tal obra à sua época, Engels comentou: “Só tendo vivido [...] a força libertadora desse livro é que se pode imaginá-la. O entusiasmo foi geral – e momentaneamente todos nós nos transformamos em ‘feuerbachianos’” (ENGELS *apud* NETTO, 2009a, p. 36, nota 20).

suas determinações igualmente apenas por si mesmo e, desse modo, ganha um conteúdo concreto. Esse é o momento fundamental da personalidade primeiramente abstrata no direito imediato, momento que se aperfeiçoou mediante diferentes formas de subjetividade e que aqui, no direito absoluto, no Estado, na objetividade da vontade plenamente concreta, é a *personalidade do Estado*, sua *certeza de si mesmo* – esta última, que suprassume todas as particularidades em seu Si-mesmo simples, interrompe a ponderação dos argumentos e contra-argumentos entre os quais se deixa oscilar para cá e para lá, resolvendo-os por meio do: *Eu quero* e dando início a toda ação e realidade. (MARX, 2010a, p. 46)

Ora, trata-se da dialética hegeliana que, a partir do *Conceito* deduz, de suas próprias entranhas, todo conteúdo concreto que se observa na realidade empírica. Não será nenhuma surpresa se, para fazer caber toda a realidade na *Vontade* – conceito *a priori* de sua filosofia do direito –, Hegel tenha que fazer algumas “adaptações” conceituais para poder admitir o concreto percebido, como suprassunção de “todas as particularidades”. O *Conceito* de *Vontade* é o *start* que resultará, *in fine*, no conteúdo único do “Eu quero” – sendo este proferido pela boca do monarca prussiano (que, por sua vez, dará o “início a toda ação e atividade”⁴⁸). Acerca de tal personificação da razão na abstração do arbítrio da vontade monárquica, afirmada por Hegel, Marx (2010a, p. 47) aduz: “*L'état c'est moi*”.

Este é o ponto. Como é possível que Hegel, em pleno Século XIX, trinta anos após a queda da Bastilha, insista na justificação da monarquia prussiana? Isto é inaceitável para os hegelianos de esquerda e, conseqüentemente, para Marx (que analisa a filosofia do direito hegeliana, meio século depois da Revolução Francesa). Destarte, criticando tal mistificação idealista de Hegel e utilizando-se da inversão materialista feuerbachiana, Marx reconduzirá o homem à sua condição de sujeito.

De fato. Tal como na crítica à religião de Feuerbach – para quem “Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem” (FEUERBACH, 2009, p. 44) –, na crítica marxiana da política há a denúncia à inversão hegeliana de sujeito e predicado: “A Substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística” (MARX, 2010a, p. 44); “O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem” (MARX, 2010a, p. 50); “Em vez de o

⁴⁸ Importa, aqui, referir a um comentário de Kostas Papaioannou (referendado por Celso Frederico), através do qual acusa Marx de, equivocadamente, identificar a Ideia com o Estado, quando, na verdade, este seria apenas “o momento final e não o obscuro princípio a movimentar toda a realidade social” (FREDERICO, 2009, p. 57-58). Entretanto, não é o próprio Hegel quem faz tal identificação, ao afirmar a *personalidade do Estado* (sua *certeza-de-si-mesmo*) como suprassunção das particularidades, que, no *Eu quero*, resolve-as, “dando início a toda ação e realidade”? Reveja a referida afirmação hegeliana, consoante a respectiva transcrição acima. Quem profere o *Eu quero* que dá início a “toda ação e realidade”, senão o monarca que encarna o Estado e é, em seu Si-mesmo, a objetivação da Ideia? Se há um equívoco, segundo nos parece, este não está em Marx, mas em Hegel (ou, no mínimo, foi fomentado por este). Cf., ainda, sobre o assunto, Frederico (2009, p. 22).

Estado ser produzido como a mais elevada realidade da pessoa, a mais elevada realidade social do homem, ocorre que *um único* homem empírico, uma pessoa empírica, é produzido como a mais alta realidade do Estado” (MARX, 2010a, p. 58); “O verdadeiro caminho a ser percorrido está invertido. O mais simples é o mais complexo e o mais complexo o mais simples. O que deveria ser ponto de partida se torna resultado místico e o que deveria ser resultado racional se torna ponto de partida místico” (MARX, 2010a, p. 59-60); “Ele faz da causa o efeito, e do efeito a causa, do determinante o determinado e do determinado o determinante” (MARX, 2010a, p. 115). Tais inversões místicas da realidade, que Marx afirma estarem resumidas no § 262, exprimem “todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral” (MARX, 2010a, p.31).

Efetivamente, nos comentários ao referido parágrafo, Marx esclarece que família e sociedade civil não são *produções* da Ideia, mas “[...] partes reais do Estado, existências espirituais reais da vontade; elas são modos de existência do Estado; família e sociedade civil se fazem, *a si mesmas*, Estado. Elas são a força motriz. Segundo Hegel, ao contrário, elas são *produzidas* pela Ideia real” (MARX, 2010a, p. 30).

Esta inversão que o idealismo hegeliano opera, acaba por produzir uma passiva recepção da realidade empírica para adequá-la à ideia ou ao conceito de Estado (tido este como o monárquico prussiano). Realidade e racionalidade são idênticas, segundo a máxima hegeliana. Tal concepção filosófica consiste numa derivação da própria Lógica hegeliana, que, por sua vez, consubstancia-se numa Teologia *cristã*⁴⁹. Em verdade, o que Hegel produz com sua inversão mística, é a “*ontologização* da Ideia, com a conseqüente *desontologização* da realidade empírica” (ENDERLE, 2010, p. 19). Assim, a crítica marxiana não trataria diretamente da lógica hegeliana, mas de seus fundamentos, seu estatuto ontológico (ENDERLE, 2010, p. 20): Hegel descola a lógica da realidade empírica, autonomizando-a – a lógica antecede a realidade empírica e o que desta colhe é arbitrário.

Combatendo uma tal perspectiva idealista mistificada e exortando a família e a sociedade civil como a “força motriz” do Estado, Marx aproxima-se da filosofia política rousseauiana, segundo a qual o povo ou a *multidão* (consoante expressão também utilizada por Rousseau e por Hegel, e que será renovada por Hardt e Negri⁵⁰) é a gênese da

⁴⁹ Eis uma afirmação que “Hegel admitiria, visto que a religião cristã é a religião verdadeira e a Trindade é a forma fundamental da lógica” (COLLIN, 2008, p. 41).

⁵⁰ Fernando Magalhães (2009, p. 103-104) afirma que “Hardt e Negri propõem, hoje, a *Multidão* como o novo sujeito revolucionário, quer dizer, como o proletariado do século XXI”, como forma de superação das confusões decorrentes das expressões empregadas por Marx e Engels: proletariado, operariado, classe

vontade geral, que se exercita pela soberania caracterizadora do Estado, convencionalmente constituído (ROUSSEAU, 1997a). O Estado é constituído por um contrato social. Como teria se dado tal contrato social, que marca a passagem do *status naturae* para o *status societatis*?

Na segunda parte do *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, Rousseau (1997b, p. 87) afirma com eloquência: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo”⁵¹. Tal suposto ato inaugural, que tantas desgraças teria trazido à humanidade, segundo Rousseau, poderia ter sido coibido por alguém que, investindo contra a cerca, gritasse: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!”⁵² (ROUSSEAU, 1997b, p. 87). Da mesma forma, a imagem de tal injustiça primordial é reiterada, em *O Contrato Social*, num indisfarçado discurso democrático radical e revolucionário: “Quando um povo é obrigado a obedecer e o faz, age acertadamente; assim que pode sacudir esse jugo e o faz, age melhor ainda, porque, recuperando a liberdade pelo mesmo direito por que lha arrebataram, ou tem ele o direito de retomá-la ou não o tinham de subtraí-la”⁵³ (ROUSSEAU, 1997a, p. 53).

A exortação da democracia direta, como expressão da vontade geral, tal como em Rousseau, é também reiterada por Marx: “A democracia é o *enigma* resolvido de todas as constituições. Aqui, a constituição não é somente *em si*, segundo sua essência, mas segundo a *existência*, segundo a realidade, em seu fundamento real, o *homem real*, o *povo real*, e posta como obra *própria* deste último” (MARX, 2010a, p. 50).

A inspiração rousseauiana é indisfarçável: “Aqui, na filosofia do direito, o nosso objeto é, acima de tudo, a vontade geral” (MARX, 2010a, p. 76). Destarte, com aportes das filosofias de Rousseau e Feuerbach, Marx pode, com segurança, aferir o seguinte: “Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a

operária, classe trabalhadora etc. De fato, Hardt e Negri, antes de distinguirem *multidão* de povo, massas e classe operária, a definem como “uma rede aberta e em expansão na qual todas as diferenças podem ser expressas livre e igualitariamente, uma rede que proporciona os meios da convergência para que possamos trabalhar e viver em comum” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 12).

⁵¹ Tal pensamento, conforme exortação de Paul Arbousse-Bastide, em nota ao texto de Rousseau (1997b, p. 87), deve ser confrontado com o de Blaise Pascal (2003, p. 164): “*Meu, teu*. – ‘Este cão é meu’, diziam os pobres meninos. ‘Este é o meu lugar ao sol’. Eis aí o começo e a imagem da usurpação de toda a Terra”.

⁵² As aspas constam do original.

⁵³ Aspas no original.

constituição” (MARX, 2010a, p. 50).

A democracia direta, como expressão da vontade geral, portanto, é a verdade de todas as formas de Estado. Isto porque, na democracia, o princípio *formal* do Estado (a constituição, o Estado *político*) e o princípio *material* (o povo, a vontade geral, o Estado *real*) estão unificados. Na democracia, a essência da sociedade civil não se encontra alienada no Estado político (sendo este, autônomo e desvinculado de sua causa real). A democracia reconcilia o homem consigo mesmo. A democracia é “a verdadeira unidade do universal e do particular” (MARX, 2010a, p. 50). Enquanto para Hegel, povo (sociedade civil) e Estado são extremos de um silogismo, cuja síntese é encontrada nos *estamentos* (burocracia, funcionários públicos executivos, poder legislativo), para Marx, eles são *extremos reais* e, como tal, “não podem ser mediados um pelo outro, precisamente porque são extremos reais” (MARX, 2010a, p. 105).

Nestes *Manuscritos de Kreuznach*, Marx trabalha com um dualismo sem mediações⁵⁴, que se resolve numa vitória aniquiladora da sociedade civil sobre o Estado político. De fato, “A sociedade civil, como Estado real, deve realizar em si mesma sua determinação ‘genérica’, em vez de receber do Estado político uma ‘determinação alegórica’” (ENDERLE, 2010, p. 25). É assim que “na verdadeira democracia o *Estado político desaparece*” (MARX, 2005a, p. 51).

Contudo, na realidade empírica, embora Marx encontre, na democracia, a solução das contradições entre sociedade civil e Estado político, este antagonismo persistirá como um problema de ordem política (ENDERLE, 2010, p. 26). Qual a gênese deste antagonismo, desta alienação política que esvazia e dessencializa o humano?

2.3. A emancipação humana para além da emancipação política: a questão judaica

Ainda em Kreuznach, em sua lua-de-mel, Marx inicia a redação de uma resenha crítica de dois textos de Bruno Bauer (reunidos num folheto intitulado *Die Judenfrage* [A

⁵⁴ Sobre este aspecto das reflexões marxianas dos *Manuscritos de 1843* e de sua superação, Frederico (2009, p. 66) afirma: “O dualismo do Marx de 1843 será superado, como veremos posteriormente em suas obras maduras. Já em 1844, o termo médio fará sua aparição revolucionária por intermédio do conceito ainda mal desenvolvido de práxis, efetivando-se materialmente pelos instrumentos de trabalho interpostos entre o homem e a natureza. A práxis ou a ‘atividade empírica’ seriam, para usarmos os termos de 1843, um ferro-de-madeira: um *mixtum compositum* destinado a fundir ideia e matéria, ser e ação, projeto subjetivo e realidade objetiva”.

questão judaica]), que, acabará por ser concluída em Paris, no mês de dezembro de 1843 e publicado nos *Anais Franco-Alemães* (em sua edição única de fevereiro de 1844). A discussão travada entre Marx e Bauer refere-se à questão da restrição cívico-política dos judeus alemães e à possibilidade de sua emancipação. Netto (2009a, p. 22) apresenta uma síntese do problema:

Sob a ocupação francesa, os judeus experimentaram na Renânia a igualdade civil. Mas, subsequentemente, o processo restaurador patrocinado pela Santa Aliança restabelece para a Confederação Germânica o conceito de Estado cristão – e, pelo édito de 4 de maio de 1816, aos judeus fica vedado o exercício de funções públicas em toda a Confederação. Nas três décadas seguintes, os judeus batem contra as restrições e constrangimentos decorrentes do édito e, na abertura dos anos de 1840, a questão dos seus direitos cívico-políticos entra na ordem do dia: converte-se numa reivindicação política sustentada pelos liberais.

A tese de Bauer é a de que os judeus não podem reivindicar do Estado prussiano que deixe de exigir uma filiação religiosa cristã para o exercício de direitos, já que os próprios judeus não renunciam, eles mesmos, à sua filiação religiosa judaica. A solução baueriana não é a conversão dos judeus ao cristianismo, mas a renúncia de ambos, judeus e cristãos, à sua religião “em favor de um racionalismo ilustrado e idealista” (NETTO, 2009a, p. 23). Contraditando a tese de seu amigo, cuja base é religiosa, o jovem Marx afirmará que a emancipação política não está condicionada à emancipação religiosa (a exemplo do Estado laico francês [1789] e norte-americano [1776]) e que a emancipação política não garante a emancipação humana.

A questão é deslocada para o campo político. Marx demonstra que o Estado político é tão dualista quanto a religião, em sua oposição à sociedade civil. A emancipação religiosa ou a emancipação política não extingue o dualismo religioso estatal entre a vida individual e a vida genérica (política, civil). Não sem razão, a Declaração de 1789 distingue os direitos do homem (vida individual) e os direitos do cidadão (vida política). Trata-se, em verdade, da expressão deste dualismo religioso, que atomiza os membros da sociedade civil, tornando-os interessados apenas no gozo dos seus direitos civis. De fato, “*Toda a emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, a indivíduo egoísta independente; por outro, a cidadão, a pessoa moral*” (MARX, 2009a, p. 71).

Malgrado a constatação de que a emancipação política da burguesia, com o advento da Revolução de 1789, é um avanço⁵⁵, no sentido de superação do *Ancien Régime*,

⁵⁵ Cf., sobre este ponto, a afirmação de Marx (2009a, p. 52): “A emancipação política é, sem dúvida, um

não resulta, ainda, numa efetiva emancipação *humana*. Esta se encontra para além da emancipação política:

Só quando o homem individual retoma em si o cidadão abstrato e, como homem individual – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais –, se tornou *ser genérico*; só quando o homem reconheceu e organizou as suas *forces propres* [*forças próprias*] como *forças sociais* e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força política – [é] só então [que] está consumada a emancipação humana (MARX, 2009a, p. 71-72).

Como se vê, para o jovem Marx, a luta pelos direitos civis, em busca da emancipação política, não resolve o constrangimento humano em sua alienação no Estado político. A emancipação política, consoante Frederico (2009, p. 101), “implica uma conservação de interesses particularistas à margem do interesse coletivo, mantendo a cisão entre o homem e o cidadão”⁵⁶. A efetiva emancipação humana somente é atingida com a absorção do cidadão abstrato pelo homem individual, “na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais”, de modo a tornar-se um “*ser genérico*”, ou seja, um ser social, um “ser genérico solidário com os seus semelhantes” (FREDERICO, 2009, p. 99).

Tal ensaio marxiano é finalizado com considerações sobre o culto judaico do dinheiro. Enquanto Max Weber encontrará, na ética protestante, o espírito do capitalismo, Marx, seguindo as reflexões de Moses Hess – para quem o dinheiro é “a essência alienada do homem” (FREDERICO, 2009, p. 101)⁵⁷ –, o identifica nos fundamentos do judaísmo: “Qual é o fundamento mundano do judaísmo? A precisão *prática*, o *interesse próprio* (*Eigennutz*). Qual é o culto mundano do judeu? O *tráfico* (*Schacher*). Qual é o seu deus mundano? O *dinheiro*” (MARX, 2009a, p. 75).

Este fundamento mundano do judaísmo, universalmente disseminado pelo desenvolvimento histórico, é “um elemento *antissocial*”, em cujo “extremo atual [...] necessariamente tem que se dissolver” (MARX, 2009a, p. 75).

grande progresso; ela não é, decerto, a última forma da emancipação humana, em geral, mas é a última forma da emancipação política *no interior* da ordem mundial até aqui”.

⁵⁶ De fato, o próprio Marx atesta que “A aplicação prática do direito humano à liberdade é o direito humano à *propriedade privada*” (MARX, 2009a, p. 64). Este direito é o de “gozar a sua fortuna e dispor dela; [é] o direito do interesse próprio [*Eigennutz*]” (MARX, 2009a, mesma página). Esta liberdade (da propriedade privada) e o *jus utendi et abutendi* que lha acompanha, “formam a base da sociedade civil” (MARX, 2009 a, mesma página). Assim, tal liberdade “faz com que cada homem encontre no outro homem, não a *realização*, mas antes a *barreira* da sua liberdade” (MARX, 2009a, mesma página).

⁵⁷ Nesta mesma esteira, escreve Marx (2009a, p. 78): “O dinheiro é o zeloso deus de Israel, perante o qual nenhum deus pode subsistir. O dinheiro rebaixa todos os deuses do homem – e transforma-os numa mercadoria. O dinheiro e o *valor* universal – constituído para si próprio – de todas as coisas. Roubou portanto ao mundo inteiro – ao mundo dos homens tal como à natureza – o seu valor peculiar. O dinheiro é a essência – alienada ao homem – do seu trabalho e da sua existência; e essa essência estranha domina-o, e ele adora-a”.

2.4. O proletariado como sujeito da revolução social emancipadora

Entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844, em Paris, Marx retoma os *Manuscritos de Kreuznach*, escrevendo-lhe uma introdução⁵⁸ contundente, num estilo nitidamente panfletário. Neste texto, muitas vezes comparado ao *Manifesto do Partido Comunista* – muito embora numa linha ainda feuerbachiana, consubstanciando-se num *manifesto humanista* –, o jovem Marx (nos seus 25 anos) apresenta-se como um grande autor, seguro de si, que se expressa por frases retumbantes⁵⁹, ideias claras e linguagem precisa. Algumas loas são espargidas por Frederico (2009, p. 103): “Sem dúvida, é um dos textos mais bem escritos de toda a obra de Marx pela força de suas frases solenes, que produzem um efeito provocante e perturbador, deixando os leitores encantados com a ousadia intelectual do autor”.

As reflexões deste texto seguem a feuerbachiana proposta dos *Anais franco-alemães*, qual seja a de buscar a concretização da filosofia, com a “aproximação entre a filosofia alemã e o movimento político francês” (FREDERICO, 2009, p. 104). Se nos *Manuscritos de Kreuznach*, escritos no contexto psicológico e geográfico da “miséria alemã”, a emancipação do homem é atingida na democracia direta, que liberta a sociedade civil considerada em bloco; na *Introdução*, Marx encaminha-se para o reconhecimento de um novo *sujeito revolucionário*, destacado do âmbito complexo da sociedade civil: o proletariado. Resultado evidente do impacto que os ares revolucionários de Paris, com seu ativo movimento operário, imprimiram na alma do jovem Marx – e do qual não se desconectará pelo resto de sua vida.

Feuerbach, que se batia contra o misticismo do idealismo hegeliano, apresentou uma direção a seguir: a de produzir uma síntese entre a filosofia alemã e o materialismo francês: “lá, onde o princípio escolástico e sanguíneo do sensualismo e do materialismo francês se une à fleuma escolástica da metafísica alemã, é lá somente que está a vida e a eternidade” (FEUERBACH *apud* FREDERICO, 2010, p. 20). Buscando a síntese entre *cabeça e coração, atividade e passividade*, Feuerbach vaticina: “O filósofo deve ter sangue *galo-germânico* (...) basta fazer da mãe uma francesa e do pai um alemão. A *inspiração do coração* (princípio feminino, sentido do sensível, sede do materialismo) é francesa; a *inspiração da cabeça* (princípio masculino, sede do idealismo) é alemã. O coração faz

⁵⁸ Trata-se da *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução* – doravante referida apenas como *Introdução* –, cujo título original é *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Eilentung*. Utilizamos o texto constante de Marx (2010b), em confronto com Marx (2010a).

⁵⁹ Cf., a este respeito, a nota 23, *supra*.

revoluções, a cabeça, reformas; a cabeça põe as coisas *em posição*, o coração as põe *em movimento*” (FEUERBACH *apud* FREDERICO, 2010, p. 20-21).

Marx segue esta senda aberta pelo pensamento de Feuerbach, que critica a especulação filosófica do idealismo hegeliano como via única à emancipação humana (esta também é uma perspectiva do pensamento do amigo Bruno Bauer, contra o qual Marx dirigirá, em parceria com Engels, *A Sagrada Família*), para afirmar a necessidade de efetivação da filosofia⁶⁰ (encontra-se aqui, já esboçada, a XI das *Teses sobre Feuerbach*, as quais analisaremos mais à frente). Este projeto feuerbachiano de união entre a filosofia alemã e o materialismo francês, como afirma Frederico (2010, p. 23), “ganha uma versão explosiva em Marx”. Isto pelo fato de estendê-la – para além da crítica da religião – à crítica da política, ao mundo profano: “[...] é tarefa da filosofia, que está a serviço da história, desmascarar a autoalienação em suas *formas profanas*. A crítica do céu transforma-se assim em crítica da terra, a *crítica da religião* em *crítica do direito*, a *crítica da teologia* em *crítica da política*” (MARX, 2010b, p. 31-32).

Nesse novo terreno, que demanda uma ação efetiva e modificadora das duras condições sociais dos princípios do modo de produção do capital, para além da mera especulação filosófica, o jovem Marx, sob inspiração de Cieszkowski e Hess, utiliza, pela primeira vez, a palavra *práxis*. Para o Marx da *Introdução*, “práxis é sinônimo de ação política revolucionária”, muito embora, ainda numa perspectiva idealista, tal ação seja “movida por uma ideia que lhe é exterior e que tudo conduz” (FREDERICO, 2009, p. 110).

É de se notar que a proposta de superação da alienação do homem, no âmbito do Estado político, a ser realizada por uma *revolução*, cujo sujeito desencadeador é o *proletariado*, encontra-se ainda numa perspectiva dualista (cabeça/coração⁶¹; filosofia/proletariado), sem mediações. Exclui-se, aqui, a negação da negação, pondo-se nas mãos do proletariado⁶² – a classe social que materializa a alienação (“*nada sou, e deveria ser tudo*”) – o encargo da necessária *revolução radical e violenta*. O radicalismo reside na seguinte compreensão: “Ser radical significa agarrar a questão pela raiz. Mas a

⁶⁰ Cf., no texto, a exortação de Marx ao povo alemão: “*vocês não podem abolir a filosofia sem efetivá-la*” (MARX, 2010b, p. 41) ou, na tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus, “*não podeis suprimir a filosofia sem realizá-la*” (MARX, 2010a, p. 150).

⁶¹ Cf., Marx (2010a, p. 157): “*A cabeça dessa emancipação é a filosofia, o proletariado é seu coração*”.

⁶² Nas palavras de Marx (2010b, p. 54), a caracterização do proletariado é a seguinte: “*um setor que não possa se emancipar de todos os outros setores da sociedade, emancipando assim todos os outros setores da sociedade; o qual, numa palavra, representa a perda total do ser humano e que, portanto, só pode conquistar-se por meio da recuperação completa do ser humano*. Essa dissolução da sociedade como camada social particular é o *proletariado*”.

raiz é, para o ser humano, o próprio ser humano” (MARX, 2010b, p. 44). A violência necessária resulta do fato de que “a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas”, bem como que “o poder material tem de ser derrubado pelo poder material” (MARX, 2010b, p. 44).

O proletariado que encarna a “*perda total do ser humano*”, deve ser o sujeito a reclamar, ainda que violentamente (porquanto, materialmente), a “*recuperação completa do ser humano*”, com a “*dissolução da ordem mundial vigente*”, ou seja, com a “*negação da propriedade privada*” (MARX, 2010b, p. 54-55). Esta, pois, a solução marxiana (na *Introdução*) para a emancipação humana: a união revolucionária entre filosofia e proletariado. Afinal, a “filosofia não pode se concretizar sem a abolição do proletariado, o proletariado não pode abolir-se sem a concretização da filosofia” (MARX, 2010b, p. 56).

2.5. A extinção do Estado político numa sociedade socialista

Após o fechamento dos *Anais Franco-Alemães*, o jovem Marx prosseguirá com suas investigações acerca da emancipação do homem, agora sob a perspectiva de uma revolução proletária contra a propriedade privada e o Estado político burguês. As suas contribuições são, agora, direcionadas ao periódico berlinense *Vorwärts!* (*Avante!*).

Nos dias 7 e 10 de agosto de 1844, Marx publica um artigo, em duas partes, intitulado *Glosas Críticas ao Artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’. De Um Prussiano*. No referido texto, o jovem Marx apresenta uma crítica ao expressamente referido artigo de Arnold Ruge, que este publicara, na mesma mídia, ocultando-se atrás de um pseudônimo (*Um Prussiano*). Ora, Ruge era saxão e Marx prussiano. Buscando evitar quaisquer dúvidas acerca de sua possível autoria, Marx reage prontamente, tecendo suas considerações sobre a opinião do “prussiano” Ruge.

O texto de Ruge – *O Rei da Prússia e a Reforma Social* –, também publicado no *Vorwärts!*, trazia críticas a um comentário feito pelo jornal francês *La Réforme*, sobre a reação do rei ante o levante dos trabalhadores da tecelagem, na província alemã da Silésia. Nesta revolta, promovida “contra as péssimas condições de trabalho e os baixos salários”, os operários destruíram “máquinas, livros comerciais e títulos de propriedade” (TONET, 2010, p. 7). O jornal francês, considerando a ampliação dos serviços de assistência social promovida pelo monarca prussiano, após o levante, entendeu ser o início de “reformas sociais significativas” (FREDERICO, 2009, p. 113). Ruge critica este entendimento. Ivo Tonet, acerca do artigo do “prussiano”, informa:

Em síntese, o autor afirmava que a sociedade alemã, dado o seu caráter não político, isto é, atrasado relativamente ao desenvolvimento burguês, é incapaz de compreender a dimensão universal desse fato singular. Na ótica do prussiano, o intelecto político tem um caráter de universalidade e é precisamente a sua falta que faz com que os alemães considerem a revolta dos tecelões como um simples fato local qualquer e que o rei o trate como um mero problema administrativo. Por esse motivo – a falta de intelecto político –, diz Ruge, os trabalhadores alemães também são incapazes de ter uma visão mais ampla do processo social em curso e de suas implicações. (TONET, 2010, p. 8).

O jovem Marx, além do escopo de espancar dúvidas acerca da autoria do artigo publicado no *Vorwärts!*, aproveita o ensejo para prosseguir em suas investigações sobre o Estado, a sociedade civil (fragmentada em classes) e a possibilidade de emancipação humana. A contundente⁶³ defesa marxiana da rebelião dos tecelões da Silésia, em oposição à opinião de Ruge, resultou no rompimento de relações pessoais entre ambos⁶⁴.

À falta de um intelecto político, afirmada por Ruge, que resultaria numa ausência de compreensão da universalidade da revolta silesiana pelo povo alemão, Marx contrapõe a supremacia da *luta social*, cujo cerne é a luta de classes, ante a *luta política*, voltada para a disputa do poder estatal entre partidos políticos. Tal tese marxiana decorre da convicção – antecipadora do materialismo histórico –, de que “há uma relação essencial de dependência ontológica do Estado para com a sociedade civil” (TONET, 2010, p. 20). Afirma Marx que o Estado, como “ordenamento da sociedade”, repousa sobre “a contradição entre vida pública e privada, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares” (MARX, 2010c, p. 59-60). Destarte,

Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral. O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. Quanto mais agudo ele é, quanto mais vivo, tanto menos é capaz de compreender os males sociais. (MARX, 2010c, p. 62)

Tal incapacidade de compreensão dos males sociais pelo intelecto político é uma consequência da concepção marxiana de que “nenhum ser vivo acredita que os defeitos de sua existência tenham a sua raiz no princípio de sua vida, na essência de sua vida, mas, ao contrário, em circunstâncias externas à sua vida” (MARX, 2010c, p. 61). Assim, para Marx (2010c, p. 62), “Não é preciso argumentar mais contra a insensata esperança do

⁶³ Inclusive, com a utilização de sua peculiar e corrosiva ironia (socrática?), que dissolve os argumentos dos adversários.

⁶⁴ Cf., acerca deste fato, Konder (1999, p. 49): “Ruge enfureceu-se com o artigo de Marx e escreveu, em carta a um amigo, que Marx não passava de ‘um judeu sujo’”.

‘prussiano’, segundo o qual o ‘intelecto político’ é chamado a descobrir as raízes da miséria social na Alemanha”. Isto porque, “Seria loucura não somente exigir do rei da Prússia um poder que nem a Convenção e Napoleão juntos tiveram; seria loucura exigir dele um modo de ver do qual o inteligente ‘prussiano’ está pelo menos tão longe quanto seu rei” (MARX, 2010c, p. 62-63).

Esta compreensão marxiana da incapacidade do intelecto político em reconhecer as mazelas sociais é atualíssima e expressa uma verdade insofismável. Para além dela, Marx apresenta três outras teses no texto: (i) “o Estado é, essencialmente, uma expressão e um instrumento de reprodução dos interesses das classes dominantes, portanto, um instrumento de opressão de classe” (TONET, 2010, p. 22); (ii) “o Estado é impotente para alterar a sociedade civil” (TONET, 2010, p. 22); (iii) a extinção do Estado é ontologicamente necessária (TONET, 2010, p. 31). Todas estas teses são desdobramentos da tese central da dependência ontológica do Estado em relação à sociedade civil.

Contra a proposta de Ruge, de operar-se uma “revolução social com *alma política*”, Marx prega, ao invés, “uma revolução política com uma alma social”⁶⁵, ou seja, uma revolução política que transforme a sociedade desde a sua raiz ontológica, que é a sociedade civil (TONET, 2010, p. 30). Se a própria existência do Estado está apoiada sobre a sociedade civil e a sua constituição é o reflexo das contradições da sociedade civil, não é possível promover a emancipação humana, através de reformas sociais sob a tutela estatal, mas somente através de uma revolução que extinga o próprio Estado e, com ele, a base contraditória em que repousa:

A revolução em geral – a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações – é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. Ele tem necessidade desse ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução. No entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político. (MARX, 2010c, p. 78)

Segundo esta descoberta do jovem Marx, uma eventual proposta de “Estado proletário” resulta numa contradição em seus próprios termos. Nesse sentido, Ivo Tonet afirma: “Não pode existir ‘Estado proletário’. Essa foi uma ficção criada pelo estalinismo para esconder a verdadeira natureza do Estado soviético. Falar em ‘Estado operário’ é pensar do ponto de vista da política” (TONET, 2010, p. 33). Com esta reflexão é possível constatar a distância que há entre a experiência do comunismo soviético e o socialismo

⁶⁵ Cf., tal expressão, diretamente em Marx (2010c, p. 78).

marxiano.

Diante de tais desenvolvimentos da filosofia do jovem Marx, é de se indagar: qual a base deste antagonismo existente na sociedade civil, que se reflete na razão política do Estado e que, em função disto, demanda a extinção do próprio Estado?

2.6. O trabalho como mediação e sua dimensão ontológica fundamental: diagnóstico e proposta de transcendência da alienação

1844 é o ano da grande inflexão no pensamento marxiano, ou, para utilizar da expressão de István Mészáros, aqui, nos *Manuscritos de Paris*, estamos diante de “um sistema *in statu nascendi*”⁶⁶ (MÉSZÁROS *apud* FREDERICO, 2009, p. 169). Após as investigações efetuadas em 1843, do contato com os movimentos socialistas utópicos, com a luta do operariado⁶⁷ e com a Economia Política (inclusive através do aludido *Esboço para uma crítica da economia política*, de Engels), Marx, que se afastara de Hegel, politizando a crítica feuerbachiana da filosofia idealista hegeliana (teologia), reaproxima-se do mesmo, através de sua grande obra juvenil, a *Fenomenologia do Espírito*, para render homenagens à sua dialética, embora interpretada sob um novo viés (materialista). Concebe, então, a atividade – descoberta realizada pela Economia Política, da qual Hegel também se apropriara –, como a *mediação* entre o homem e a natureza, antes negada sob a ótica do dualismo feuerbachiano, porém analisada no âmbito peculiar do ainda não delineado modo de produção do capital.

Esta obra, somente publicada em 1932⁶⁸, na qual o jovem Marx transcreve extensos trechos de estudos de Economia Política, de diversos autores, com os quais

⁶⁶ Na obra de Mészáros, há várias passagens com referências ao “sistema” marxiano; transcreveremos duas (extraídas da Introdução): “Apesar de suas proporções modestas – apenas cerca de 50 mil palavras – os *Manuscritos econômico-filosóficos* são um grande trabalho de síntese, de um tipo particular: uma *síntese in statu nascendi* (...). [...] Os *Manuscritos de 1844* constituem o primeiro sistema abrangente de Marx. Nesse sistema, cada ponto particular é ‘multidimensional’: liga-se a todos os outros pontos do sistema marxiano de ideias; está implicado por eles assim como os implica” (MÉSZÁROS, 2006, p. 21). “Os *Manuscritos de 1844* tiveram de permanecer inacabados – não podia ser de outro modo com um sistema flexível e aberto, *in statu nascendi*, que não deve ser confundido com uma síntese prematura de juventude. Mas sua significação, a despeito de seu caráter fragmentário, é enorme, tanto em termos do que realmente alcançaram quanto com relação à gama e ao modo de indagação por eles iniciado” (MÉSZÁROS, 2006, p. 24).

⁶⁷ Enfatize-se a peculiar revolta dos tecelões silesianos, ocorrida em junho de 1844.

⁶⁸ Ou seja, nove anos após a publicação de *História e Consciência de Classe* (em 1923), de Georg Lukács. Tal obra lukacsiana, produzida sob o desconhecimento das investigações marxianas de 1844, acabou por fomentar um equívoco, ao tratar de maneira equivalente, *objetivação e alienação* – equívoco este, que o jovem Marx, nos referidos *Manuscritos*, critica em Hegel (Cf., sobre o assunto, FREDERICO, 2009, p. 169-211, em especial, a nota 181, à p. 185).

acabara de ter contato, foi escrita entre os meses de março e setembro de 1844⁶⁹. É de se notar que, durante este período de sete meses de intensos estudos, o jovem Marx ainda encontrou tempo para polemizar com Ruge, escrevendo e publicando as já analisadas *Glosas Críticas*, no início de agosto de 1844. Antes disso, porém, entre maio e junho de 1844, consoante nos dá conta Ranieri (2001, p. 29, nota 5), Marx “desenvolve um comentário crítico sobre os *Elementos de economia política*, de James Mill”.

Nesta altura da vida e do desenvolvimento teórico de Marx, já é possível identificar o contato com as aludidas três fontes de seu pensamento: a filosofia alemã (em especial Hegel e Feuerbach), o socialismo utópico (de alguma forma também presente nas revoltas operárias) e a economia clássica inglesa. No entroncamento destas fontes, o que o jovem Marx descobre? Qual é o cerne de suas investigações nos *Manuscritos Parisienses*?

Segundo Mészáros (2006, p. 24), “o núcleo dos *Manuscritos de Paris*, que estrutura a totalidade do trabalho, é o conceito de ‘transcendência da auto-alienação do trabalho’”. Mais: “O sistema marxista *in statu nascendi* é simultaneamente um tipo de ‘balanço’, e também a formulação de um monumental programa de investigações futuras”. Ecoando a análise de Mészáros⁷⁰, Ranieri (2001, p. 10-11) afirma: “É bastante provável que o conteúdo do sistema de Marx [...] tenha sido iniciado nesses *Manuscritos*, uma vez que ali fundou-se o lugar da negação e também da supressão do auto-estranhamento do trabalho como o projeto de realização da suprassunção (*Aufhebung*) do atual estado de coisas (a miserabilidade da condição humana)”.

Frederico (2009, p. 169) enfatiza que a teoria marxiana, constante dos *Manuscritos de 1844*, “fundamenta-se na *ontologia*: os futuros estudos de Economia Política serão realizados com base em uma postura que rejeita tanto o antropologismo empirista de Feuerbach quanto o logicismo abstrato de Hegel”. De fato, é no embricamento entre homem e natureza, observado nas contradições da sociedade civil, diagnosticadas em seus estudos precedentes, que o jovem Marx encontrará os germes visíveis desta nova ontologia – agora destacadas, em seus pormenores, pelas novas aquisições teóricas (embora, ainda incipientes) da Economia Política. Trata-se do desvelamento da atividade mediadora, entendida como trabalho humano estranhado, cujos meandros serão analisados para a identificação das alternativas de transcendência emancipadora do humano.

A atividade é o conceito central do Hegel da *Fenomenologia do Espírito*. O jovem Marx parte deste ponto. Mas o que será atividade para Hegel? Questão difícil. Como

⁶⁹ Informação colhida de G. Bedeschi, *apud* Ranieri (2001, p. 28).

⁷⁰ Registre-se que a obra de István Mészáros consta, efetivamente, da bibliografia da obra de Jesus Ranieri.

afirma Frederico (2009, p. 177), “defrontar-se com Hegel é pôr-se diante de um abismo”. Isto porque “nunca fica totalmente claro para o leitor se as categorias hegelianas emanam do puro pensamento ou se elas descolam da própria realidade” (FREDERICO, 2009, mesma página). Como afirma Frederico (2009, mesma página), a dubiedade decorrente da interpretação do pensamento hegeliano é contumaz: “Há momentos em que Hegel é claramente idealista, fazendo derivar do pensamento toda a realidade. Noutros, entretanto, as categorias motrizes do pensamento parecem reflexos fiéis daquilo que já está dado na própria realidade material. Essa tensão é permanente na dialética idealista objetiva de Hegel e se manifesta com toda força quando o tema em questão é o trabalho”.

Celso Frederico, referindo-se a texto de Leandro Konder, narra uma interessante passagem da vida de Hegel que expressa essa peculiaridade de sua filosofia:

O poeta Heine, que foi aluno de Hegel na Universidade de Berlim, assegurava que o velho filósofo *forçava* a obscuridade das exposições que fazia em suas aulas, porque temia as consequências de suas ideias revolucionárias, caso elas fossem compreendidas. Heine conta que uma vez interpelou o professor, após uma das aulas, irritado com aquilo que considerava “conservador” na equivalência hegeliana do *real* e do *racional*. Segundo ele, Hegel lhe observou, então, com um sorriso: “E se o sr. lesse a frase assim: *o que é real deve ser racional...?*” (FREDERICO, 2009, p. 22, nota 3)

Esta dubiedade do pensamento hegeliano, portanto, é a origem da dicotomização de seu legado intelectual, já referida alhures, que opôs jovens e velhos hegelianos nas trincheiras da filosofia alemã pós-1831⁷¹. Segundo Marx, posicionado à esquerda do pensamento hegeliano, malgrado toda a abstração da filosofia hegeliana, o importante é a sua compreensão do homem como autoprodutor:

A grandeza da “*Fenomenologia*” hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäußerung*) e supra-sunção (*Aufhebung*) 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*. (MARX, 2004, p. 123)

⁷¹ Exemplo emblemático desta tensão no pensamento hegeliano é a seminal passagem da *Fenomenologia do Espírito*, conhecida como *dialética do senhor e do escravo*. Trata-se, em verdade, do item A (intitulado *Independência e dependência da consciência de si: dominação e escravidão*) do capítulo IV (cujo título é *A verdade da certeza de si mesmo*) – estende-se do parágrafo 178 ao 196. Muitos estudiosos debruçaram-se sobre este texto. Podemos referir o russo Alexandre Kojève e alguns de seus alunos de renome: Jean Hyppolite e Jacques Lacan. Entre nós, é imperioso conferir o estudo de Henrique Cláudio de Lima Vaz (VAZ, 1981). É de se destacar, entre todas, a interpretação de Alexandre Kojève, que se insere na “boa tradição marxista”, pois compreende a centralidade do trabalho da concepção filosófica de Hegel, além de depositar no trabalho servil, ou seja, no escravo, os germes possíveis da futura emancipação humana e da liberdade com a conquista da consciência-de-si autônoma (PAULA, 2010).

Por outro lado, apesar de sua compreensão do homem como autoprodutor, Hegel concebe-o pela ótica da Economia Política inglesa. Melhor esclarecendo, Hegel concebe o trabalho sob o modo de produção do capital, sob a ótica burguesa, sob uma forma particular – ou seja, “ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo” (MARX, 2004, p. 124) –, como possuindo uma dimensão ontológica universal. Ainda mais claramente, Hegel aponta apenas a sua dimensão particular de exteriorização e objetivação como universal. Isto pelo fato de que “O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual*” (MARX, 2004, mesma página). Esta, portanto, em apertada síntese, é a concepção de atividade e alienação em Hegel: o trabalho (atividade) como exteriorização (*Entäußerung* = alienação), objetivação.

Feuerbach *apud* Ranieri (2001, p. 39) denunciou a mistificação da filosofia especulativa, cujo encadeamento lógico decorria do processo de abstração, como expressão do puro pensamento: “Abstrair significa pôr a essência da natureza fora da natureza, a essência do homem fora do homem, a essência do pensar fora do ato do pensar”. Trata-se da denúncia à inversão idealista. “A filosofia hegeliana estranhou (*entfremdet*) o homem de si mesmo ao apoiar o conjunto do [seu] sistema sobre estes atos da abstração” (FEUERBACH *apud* RANIERI, p. 39). Enquanto Hegel põe como determinante do concreto-sensível o espírito universal-abstrato, “Feuerbach proclama como determinante do elemento abstrato aquele concreto-sensível, fazendo deste abstrato o verdadeiro indeterminado” (RANIERI, 2001, p. 43).

A oposição entre indivíduo e gênero, apontada por Feuerbach, na qual “os predicados do homem não são buscados na realidade, mas atribuídos à sabedoria de um ente criador” (RANIERI, 2001, mesma página) – esta, portanto, é a concepção feuerbachiana de alienação – é reiterada por Marx. No entanto, se para Feuerbach a mera consciência desta oposição é suficiente para “recuperar a unidade entre o indivíduo e seu gênero” (RANIERI, 2001, mesma página); para Marx, não (como se verá mais à frente).

A alienação (*Entäußerung*), em Marx, exsurge em múltiplas nuances, nem sempre muito claras, mas que abarcam melhor o fenômeno em sua completude. Trata-se de um conceito-chave de grande complexidade⁷². Mészáros (2006, p. 19-20), assim o

⁷² Cumpre, aqui, reproduzir a explicação de Mészáros (2006, p. 19-20, nota 3), acerca do significado de alienação: “Em alemão, as palavras *Entäußerung*, *Entfremdung* e *Veräußerung* são usadas para significar ‘alienação’ e ‘estranhamento’. *Entäußerung* e *Entfremdung* são usadas com muito mais frequência por Marx do que *Veräußerung*, que é, como Marx a define, ‘die Praxis der Entäußerung’ (a prática da alienação) [...], ou, em outro trecho, ‘Tar der *Entäußerung* (o ato da alienação) [...]. Assim, *Veräußerung* é o ato de traduzir na prática (na forma da venda de alguma coisa) o princípio da *Entäußerung*. No uso que Marx faz do termo, ‘*Veräußerung*’ pode ser intercambiado com *Entäußerung* quando um ‘ato’ ou uma ‘prática’ específica são

explicita: “O conceito de alienação de Marx tem quatro aspectos principais, que são os seguintes: a) o homem está alienado da *natureza*; b) está alienado de *si mesmo* (de sua *atividade*); c) de seu “*ser genérico*” (de seu ser como membro da espécie humana); d) o homem está alienado do *homem* (dos outros homens)”.

Ante os limites da presente monografia, não avançaremos na análise das minúcias dos termos *alienação* (*Entäusserung*) e *estranhamento* (*Entfremdung*), cumprindo apenas referir à existência de estudos específicos sobre o tema (em especial, MÉSZÁROS, 2006; KONDER, 2009; e RANIERI, 2001). Em Marx, para a compreensão da alienação, importa a leitura dos *Manuscritos de 1844*, em especial do capítulo “Trabalho estranhado e propriedade privada” (MARX, 2004, p. 79-90), que será a origem dos esforços posteriores para o delineamento dos conceitos aludidos.

A esta altura, é de se destacar e frisar que, ao conceber “a elevação da esfera da produção ao estatuto ontológico básico e estruturador da sociabilidade humana, Marx distancia-se simultaneamente de Hegel e Feuerbach” (FREDERICO, 2009, p. 178). Distancia-se de Hegel, porquanto tem como ponto de partida o homem vivo, e não a Ideia – inclusive, pela aceitação da inversão materialista operada por Feuerbach; deste (Feuerbach), por sua vez, distancia-se pelo fato de que admite, com Hegel, a atividade (trabalho) como mediação autoprodutora do humano e o movimento dialético que possibilita a história; e, de ambos, por conceber uma hipótese de superação da alienação não admitida por qualquer deles.

A prioridade ontológica dada ao trabalho humano alça-o à condição de “primeira e mais importante forma de *objetivação* do ser social” (FREDERICO, 2009, p. 179), embora não única. Através de tal concepção de trabalho, “o homem e a natureza não são mais vistos como coisas *separadas*: a natureza não age sobre o homem ‘de fora’ e nem o

referidos. [...] Tanto *Entäusserung* como *Entfremdung* têm uma trílice função conceitual: (1) referindo-se a um princípio geral; (2) expressando um determinado estado de coisas; e (3) designando um processo que engendra esse estado. Quando a ênfase recai sobre a ‘externalização’ ou ‘objetivação’, Marx usa o termo *Entäusserung* (ou termos como *Vergegenständlichung*), ao passo que *Entfremdung* é usado quando a intenção do autor é ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, de modo que ele frustra seu próprio propósito”. Ranieri (2001, p. 24), colhendo o ensinamento de Mézáros, diferencia *Entäusserung* de *Entfremdung*: “*Entäusserung* tem o significado de *remissão para fora*, *extrusão*, *passagem de um estado a outro* qualitativamente diferente, *despojamento*, realização de uma ação de *transferência*. Nesse sentido, *Entäusserung* carrega o significado de *exteriorização*, um dos momentos da *objetivação* do homem que se realiza através do trabalho num produto de sua criação. Por outro lado, *Entfremdung* tem o significado de real objeção social à realização humana, na medida em que historicamente veio a determinar o conteúdo das exteriorizações (*Entäusserunge*) por meio tanto da apropriação do trabalho como da determinação desta apropriação pelo surgimento da propriedade privada”.

homem ‘de fora’ modifica a natureza” (FREDERICO, 2009, mesma página)⁷³. O jovem Marx rejeita, assim, respectivamente, tanto o *mecanicismo* (o homem determinado pela natureza), quanto o *finalismo* (o homem livremente determinando fins à natureza)⁷⁴. O trabalho, assim considerado (com prioridade ontológica), é o embrião da concepção materialista de Marx.

Nos *Manuscritos de Paris*, encontramos um jovem filósofo propugnando uma nova postura teórica, engajada, buscando os alicerces da realidade e do pensamento, embora ainda preso às concepções filosóficas que busca ultrapassar. Entretanto, encontrando-se no vórtice das referidas três fontes que o influenciaram, o jovem Marx pôde conceber o trabalho humano em suas duas dimensões: aquela que é a “determinação ontológica fundamental” e aquela que “no mundo da propriedade privada e da divisão do trabalho, torna-se o fundamento de toda alienação” (FREDERICO, 2009, p. 184).

Ao colocar o trabalho humano como uma “mediação de primeira ordem”, ou seja, concebendo-o com primazia ontológica, o jovem Marx abre uma nova perspectiva de emancipação humana, conduzida para o interior do mundo do trabalho. Diferencia o trabalho, assim, das “mediações de segunda ordem”, como a propriedade privada, a troca, a

⁷³ Neste sentido, Marx (2004, p. 84) afirma: “A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. 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. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza”. De fato, “a *sociedade* é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a sério” (MARX, 2004, p. 107).

⁷⁴ Conforme Denis Collin (2008, p. 93): “Os indivíduos não são nem seres absolutamente livres, como pensam os idealistas, nem joguetes das circunstâncias que os determinariam”. Exemplo de concepção finalista é a de Habermas, que concede prioridade ontológica à “ação comunicativa”, em detrimento do trabalho (concebido como “ação instrumental”). Celso Frederico (2009, p. 187-188), por sua vez, entende que “o amesquinamento da dimensão ontológica do trabalho – considerado como ‘ação instrumental’, reduzido indevidamente a uma ‘mediação de segunda ordem’ – faz da emancipação humana uma atividade da consciência, uma ação promovida pelos intelectuais pequeno-burgueses e restrita à crítica da racionalidade e da técnica como manipulação, da ciência como forma de legitimação, da ‘ação comunicativa’ como chave de uma emancipação bem comportada etc.” O sociólogo Ricardo Antunes, que fez pesquisas na Universidade de Sussex (Inglaterra) junto a István Mészáros, outrossim, critica a concepção de trabalho de Habermas e a sua filosofia da linguagem: “[...] entendo que a *práxis interativa*, como momento de expressão da subjetividade, encontra seu solo ontológico fundante na esfera do *trabalho*, onde o *ato teleológico* se manifesta pela primeira vez em sua plenitude. Embora a esfera da linguagem ou da comunicação seja um elemento constitutivo central do ser social, em sua gênese e em seu salto ontológico em relação às formas anteriores, não posso concordar com Habermas, quando ele confere à esfera intercomunicacional o papel de elemento *fundante* e estruturante do processo de sociabilização do homem. [...] Ao operar com a disjunção analítica essencial entre *trabalho* e *interação*, entre *práxis laborativa* e *ação intersubjetiva*, entre *atividade vital* e *ação comunicativa*, entre *sistema* e *mundo da vida*, perde-se o momento em que se realiza a articulação inter-relacional entre teleologia e causalidade, entre mundo da objetividade e da subjetividade, questão nodal para a compreensão do ser social. [...] Como contraposição, realiza uma *sobrevalorização* e *disjunção* entre essas dimensões decisivas da vida social, e a *perda desse liame indissolúvel permite a Habermas valorizar e autonomizar a esfera comunicacional*” (ANTUNES, 1999, p. 156-157). Acerca da centralidade do mundo do trabalho, outrossim, conferir Antunes (2007).

divisão do trabalho. Nesta esteira, a *Aufhebung* (suprassunção) proposta por Marx, possibilita a suprassunção das “mediações de segunda ordem”, mas jamais do próprio trabalho (FREDERICO, 2009, p. 186-187). Este, por sua vez, haverá de ser recomposto em uma nova montagem social que garanta a realização do humano.

Diversamente de Feuerbach, que aponta o homem como ser *passivo*, Marx conceberá o homem diversamente, superando esta postura (lembre-se que na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, o sujeito revolucionário [proletariado] aparece como *coração e passividade*, no encontro com a *cabeça e a atividade* [filosofia alemã]) – e agora com o desvelamento do trabalho como suporte ontológico primordial –, como um ser *ativo e apaixonado* (consoante novo sentido que Marx concede à paixão):

O homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um *padeedor*, e, porque é um ser que sente o seu tormento, um ser *apaixonado*. A paixão (*Leidenschaft, Passion*) é a força humana essencial que caminha energicamente em direção ao seu objeto.

Mas o homem não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Consequentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado. (MARX, 2004, p. 128)

O jovem Marx, portanto, concebe o homem com a capacidade de suprassumir a sua alienação e emancipar-se. Como este ser que é atividade e passividade poderá suprassumir a sua condição de estranhamento, reassumindo a sua essência alienada pelas contradições resultantes do modo de produção do capital? Como superar a propriedade privada enquanto estranhamento-de-si humano? Qual é o modelo de organização social passível de superar o modo de produção do capital que torna o homem estranhado de si mesmo?

Quem responde é o próprio Marx dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*:

O *comunismo* na condição de supra-sunção (*Aufhebung*) *positiva* da *propriedade privada*, enquanto *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*) *humano*, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a *verdadeira* dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e como homem; a *verdadeira* resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução. (MARX, 2004, p. 105)

Como se vê, é no comunismo, concebido como suprassunção positiva da propriedade privada, que o jovem Marx entende solucionada a contradição entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação, entre liberdade e necessidade, entre o homem individual e o homem genérico, entre trabalho e capital, entre o homem e a natureza. É no comunismo que o trabalho estranhado é suprassumido e o homem recupera a sua essência. Há, aqui, indiscutivelmente, uma dimensão utópica, porquanto o comunismo concebido por Marx tenha ficado inconcluso⁷⁵.

De fato, a concepção de comunismo marxiano nunca será satisfatoriamente aprofundada. Entretanto, o jovem Marx, a partir destes *Manuscritos de 1844*, no qual opera uma simbiose crítica entre o materialismo feuerbachiano e a dialética hegeliana, já possui um programa de investigação a cumprir, uma concepção de homem, um método próprio e um terreno concreto sobre o qual agir politicamente com escopo de atingir a realização da filosofia e a emancipação humana. Antes de promover a superação⁷⁶ das bases intelectuais das quais parte, o jovem Marx precisa ajustar contas com o pensamento dos *Livres de Berlim*⁷⁷.

2.7. O humanismo real contra o idealismo especulativo da “Crítica crítica”

Dando continuidade ao combate empreendido contra a filosofia idealista e o escopo de sua superação, através do materialismo antropológico feuerbachiano – embora já com todos os elementos possíveis para a sua superação –, o jovem Marx prosseguirá com sua crítica, agora com o auxílio de um colaborador de todo o resto de sua vida: Friedrich Engels. Após o segundo encontro com Engels, nos últimos meses de 1844, alhures⁷⁸ aludido e que durara 10 dias, estes dois grandes intelectuais estabelecem um projeto de crítica à perspectiva filosófica do antigo amigo Bruno Bauer que, reunido com seus

⁷⁵ Cf., neste sentido, os comentários de Fernando Magalhães (2009, p. 39): “[...] o comunismo jamais chegou a penetrar profundamente o pensamento de Marx. Seu principal objetivo, manteve-se sempre na periferia da crítica ao capitalismo. Eis a razão pela qual o comunismo foi um problema de menor vulto – em comparação com o estudo do capitalismo; afinal o comunismo não existia ainda – para as análises de Marx. Por isso essa forma de sociedade persistiu em um modelo relativamente imaturo. Esse comunismo incipiente, não completamente desenvolvido, isto é, filosófico e, até certo ponto, utópico (no sentido positivo usado pelos marxistas contemporâneos), não desaparece dos estudos posteriores de Marx. A ideia de uma sociedade totalmente sem classes mantém-se viva em nosso autor até o fim de sua vida”.

⁷⁶ Cujos caminhos foram delineados e anunciados nos *Manuscritos de Paris*.

⁷⁷ Trata-se de “um círculo que se formara a partir da desintegração do *Clube dos Doutores* e tinha por figuras de proa seu irmão [de Bruno Bauer] Edgar Bauer (1820-1886) e Kaspar Schmidt (1806-1856, depois conhecido sob o pseudônimo de Max Stirner)” (NETTO, 2009a, p. 17). A crítica ao pensamento de Max Stirner, entretanto, será apresentada em *A Ideologia Alemã*.

⁷⁸ Cf., a referência, no item 1.2.2 desta monografia, à p. 12.

“consortes”⁷⁹ – irmãos (Edgar e Egbert) e companheiros (Reichardt, Jules Faucher, Jungnitz, Szeliga e Rodolfo, príncipe de Geroldstein) –, editará a revista mensal *Gazeta Literária Geral*⁸⁰ (*Allgemeine Literatur-Zeitung*), entre dezembro de 1843 e outubro de 1844. Trata-se da obra *A Sagrada Família* (publicada no final de fevereiro de 1845⁸¹). Como esclarece Netto (2009a, p. 18), embora “sem se identificar completamente com os *Livres*, Bauer vai deslizar progressivamente para um criticismo abstrato, formulado num radicalismo verbal que apenas dissimulava o crescente isolamento do autor em face do movimento social real”.

Já no prólogo da obra, é possível constatar o posicionamento dos autores perante o entendimento baueriano de que a mera crítica abstrata seria passível de garantir a emancipação humana (tão perseguida por Marx). Esta crítica de Bauer e seus “consortes” – que Marx e Engels, ironicamente, denominam de “Crítica crítica”⁸² –, resulta numa versão do *idealismo especulativo*, que os próprios hegelianos de esquerda, dos quais Bruno Bauer fazia parte, não conseguiram de desenredar. Assim, inicia o referido prólogo:

O *humanismo real* não tem, na Alemanha, inimigo mais perigoso do que o *espiritualismo* – ou *idealismo especulativo* –, que, no lugar do *ser humano individual e verdadeiro*, coloca a “*autoconsciência*” ou o “*espírito*” e ensina, conforme o evangelista: “O espírito é quem vivifica, a carne não presta”. Resta dizer que esse espírito desencarnado só tem espírito em sua própria imaginação. O que nós combatemos na *Crítica baueriana* é justamente a *especulação* que se reproduz à maneira de *caricatura*. Ela representa, para nós, a expressão mais acabada do princípio *cristão-germânico*, que faz sua derradeira tentativa ao transformar a *crítica* em si numa força transcendental. (MARX; ENGELS, 2003, p. 15)

Na referência ao “humanismo real”, exsurge clara a influência e defesa aberta da filosofia feuerbachiana⁸³ – defesa esta que já havia sido feita nos *Manuscritos de Paris*⁸⁴ –

⁷⁹ Cf., a este respeito, o subtítulo do livro *A sagrada família*: “contra Bruno Bauer e consortes” (MARX; ENGELS, 2003). Além da referência expressa a Bruno Bauer e consortes, o título guarda uma ironia aos irmãos Bauer, em razão do tom sacralizante com o qual estes filósofos idealistas aspergem a sua “Crítica crítica”: “A Sagrada Família”.

⁸⁰ Segundo Leandro Konder (1999, p. 42) a *Gazeta Literária Geral*, era uma “revista editada em Charlotemburgo, e vinha professando um aristocrático desprezo pelas multidões, ridicularizando os esforços dos revolucionários que procuravam fazer uma política de massas”.

⁸¹ Informação colhida de Marcelo Backes (cf. MARX; ENGELS, 2003, p. 16, nota 3). O prólogo da obra é datado de “setembro de 1844” (MARX; ENGELS, 2003, mesma página).

⁸² Sobre o assunto, Leandro Konder, na orelha da edição pesquisada de *A Sagrada Família*, afirma o seguinte: “Depois de ter tido certa desconfiança em relação a Engels, Marx tornou-se seu amigo. E juntos eles escreveram, em Paris, de setembro a novembro de 1844, *A sagrada família*. Na Alemanha, liderado por Bruno Bauer, emergia um grupo de intelectuais ambiciosos, hipercríticos, que se consideravam críticos dos críticos, ou Críticos críticos. Marx e Engels deram ao livro um título que aludia ironicamente à família Bauer e um subtítulo não menos irônico: ‘A crítica da Crítica crítica’” (MARX; ENGELS, 2003). Aparentemente, Bauer e consortes, arrogantemente, autointitulavam-se *críticos críticos*.

⁸³ Acerca deste fato, Collin (2008, p. 63) afirma: “Se os jovens hegelianos se dividem, homenagem é feita a Feuerbach nessa obra que se coloca ainda sob o signo do ‘humanismo real’. Alguns meses mais tarde, o

assim como a proposta de sua superação. Na verdade, Ludwig Feuerbach é ainda exaltado, em razão da avenida aberta para a crítica do idealismo hegeliano. A apologia de Feuerbach é, assim, produzida por Engels:

Mas quem descobriu, então, o mistério do “sistema”? *Feuerbach*. Quem descobriu a dialética dos conceitos, a guerra dos deuses, a única que os filósofos conheciam? *Feuerbach*. Quem pôs, não certamente o “*significado do homem*” – como se o homem pudesse ter outro significado, além do de ser homem! –, mas “*o homem*” no lugar da velha quinquilharia, inclusive no lugar da “autoconsciência infinita”? *Feuerbach*, e apenas *Feuerbach*.⁸⁵ (MARX; ENGELS, 2003, p. 111)

A crítica desenvolvida por Marx e Engels centra-se nos oito primeiros⁸⁶ cadernos publicados da *Gazeta Literária Geral*, “porque é ali que a Crítica baueriana, e com ela o despropósito da *especulação alemã como um todo*, alcançam o ápice” (MARX; ENGELS, 2003, p. 15). Malgrado os autores terem afirmado no prólogo que a “exposição naturalmente é condicionada por seu *objeto*” (MARX; ENGELS, 2003, p. 15), qual seja a filosofia “Crítica crítica”, restringiremos a nossa análise aos pontos principais do

‘humanismo real’ deixará definitivamente o lugar para o comunismo e a filosofia se apagará diante da ciência materialista da história. A primeira parte de *A ideologia alemã*, dedicada a Feuerbach, faz a primeira exposição sistemática desse novo gênero de materialismo que Marx funda”.

⁸⁴ A citação é imprescindível: “*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 (*Überwinder*) da velha filosofia. A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que F[eu]erbach] a outorga ao mundo estão em flagrante oposição à atitude contrária” (MARX, 2004, p. 117). Quais teriam sido estas “verdadeiras descobertas” a que Marx se refere? Ele mesmo responde: “O grande feito (*Tat*) de Feuerbach é: 1) a prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente]; portanto, deve ser igualmente condenada; uma outra forma e [outro] modo de existência (*Daseinsweise*) do estranhamento (*Entfremdung*) da essência humana; 2) A fundação do *verdadeiro materialismo* e da *ciência real*, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a ‘do homem como o homem’, como princípio fundamental da teoria; 3) Na medida em que ele confronta à negação da negação, que afirma ser o absolutamente positivo, o positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si próprio” (MARX, 2004, p. 117-118).

⁸⁵ Marcelo Backes, sobre o culto a Feuerbach, em nota ao referido parágrafo, afirma: “Quando voltou a ler seus escritos precoces, Marx disse ter se sentido ‘agradavelmente surpreso por descobrir que nós dois [ele e Engels] não precisamos nos envergonhar do nosso trabalho, ainda que o culto a Feuerbach tenha um efeito bastante humorístico sobre mim hoje em dia’ (Carta a Engels, 24.4.1867 – glosa nossa). Se Marx chega a defender o nome de Feuerbach diante dos abusos de ‘Bruno Bauer e consortes’ em algumas passagens, Engels exalta-o na presente com um entusiasmo que está longe de ser tão grande em Marx” (MARX; ENGELS, 2003, p. 111). Entretanto, também é verdade, como refere Celso Frederico (2009, p. 209), que Marx, “Numa carta dirigida ao mestre [Feuerbach] em 11 de agosto de 1844, época da redação dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ainda confessava a ‘estima excepcional e – permita-me a palavra – o amor que tenho pelo senhor’ (glosa nossa). Ainda que, mesmo à época dos *Manuscritos de Kreuznach*, em 1843, Marx já divergisse de Feuerbach – ao menos em único ponto. Escreveu ele a Ruge: “O único ponto em que divirjo de Feuerbach é que, a meu ver, ele dá importância de mais à natureza e importância de menos à política. Ora, atualmente, a filosofia só pode se realizar aliando-se à política” (KONDER, 1999, p. 27). Finalmente, é da pena de Marx que, na obra em estudo, emerge o culto a Feuerbach: “É *Feuerbach* quem consoma e critica *Hegel do ponto de vista hegeliano*, ao dissolver o espírito metafísico *absoluto* no ‘*homem real sobre a base da natureza*’; é ele o primeiro que consoma a *crítica da religião*, traçando, ao mesmo tempo, os grandes e magistrais *rasgos basilares* para a *crítica da especulação hegeliana* e, por isso, de *toda a metafísica*” (MARX; ENGELS, 2003, p. 159).

⁸⁶ Ante a informação de que era uma revista mensal, presume-se terem sido editadas onze no total.

desenvolvimento do pensamento do jovem Marx, diante de sua crítica e de sua tentativa de superação do idealismo hegeliano.

Não é possível olvidar a necessária referência às qualidades literárias de Marx e Engels (ainda que o segundo tenha escrito apenas cerca de vinte páginas da obra), que dão um tom grandiloquente às ácidas e irônicas estocadas que ambos desferem aos colaboradores da *Gazeta Literária Geral*. A obra traz muitas páginas com análises desconcertantes, que atingem o objetivo de dissolver completamente as estruturas argumentativas dos textos da *Crítica crítica*.

Bruno Bauer e seus consortes, não concordando com os posicionamentos teóricos de Marx, “acabaram acusando-o de transformar o proletariado em uma classe de *deuses*, atribuindo-lhe um papel messiânico” (KONDER, 1999, p. 44-45). Defendendo-se desta acusação, Marx escreve: “O proletariado executa a sentença que a propriedade privada pronuncia sobre si mesma ao engendrar o proletariado” (MARX; ENGELS, 2003, p. 48). E complementa aduzindo:

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 – 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. (MARX; ENGELS, 2003, p. 49)

Marx resume, aqui, todo o desenvolvimento imediatamente anterior de seu pensamento, bem como a proposta de realização da filosofia, com a suprassunção da condição de estranhamento do humano e da possibilidade de sua emancipação, com a reapropriação de sua essência alienada, via revolução proletária. Em uma página anterior, Marx demonstra que, além de *proletariado* e *riqueza* serem antitéticos e de ambos estarem absorvidos pela condição de estranhamento, tal circunstância histórica deposita nos ombros do proletariado a possibilidade e o encargo de suprassunção de tal contradição:

A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma auto-alienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa auto-alienação, sabe que a alienação é *seu próprio poder* e nela possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana. Ela é, para fazer uso de uma

expressão de Hegel, no interior da abjeção, a *revolta* contra essa abjeção, uma revolta que se vê impulsionada necessariamente pela contradição entre sua *natureza* humana e sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resolvida e ampla dessa mesma natureza. Dentro dessa antítese o proprietário privado é, portanto, o partido *conservador*, e o proletário o partido *destruidor*. Daquele parte a ação que visa a manter a antítese, desse a ação de seu aniquilamento. (MARX; ENGELS, 2003, p. 48)

Para que tal aniquilamento⁸⁷ ocorra, não bastam ideias. Afinal, “Idéias não podem *executar absolutamente nada*. Para a execução das ideias são necessários homens que ponham em ação uma força prática” (MARX; ENGELS, 2003, p. 137). Nesse sentido, Marx adverte, citando a divisa do semanário *Révolutions de Paris*, redigido por Elisée Loustalot, em 1789 – “Os grandes só nos parecem grandes,/porque nós estamos de joelhos./Levante-nos!” – que “para levantar-se não basta levantar-se em *pensamento*, deixando que sobre a cabeça *real* e *sensível* permaneça flutuando o jugo *real* e *sensível*, que nós não logamos fazer desaparecer por encanto através das ideias” (MARX; ENGELS, 2003, p. 100). Esta perspectiva de uma emancipação pelo pensamento é a perspectiva baueriana⁸⁸ de emancipação, que, por sua vez, reprecisa, de maneira caricata e imperfeita, a filosofia idealista hegeliana:

O *mistério* dessa ousadia baueriana é a “*Fenomenologia*” *hegeliana*. Como Hegel substituiu, nessa obra, o *homem* pela *autoconsciência*, a realidade humana *mais diversa* aparece apenas como uma forma *determinada*, como uma *determinabilidade da autoconsciência*. [...] Na “*Fenomenologia*” de Hegel são deixados *em pé* os fundamentos *materiais, sensíveis, objetivos* das diferentes formas estranhadas da autoconsciência humana, e toda a obra destrutiva tem como resultado a *mais conservadora filosofia*, uma vez que acredita ter superado o *mundo objetivo*, o mundo sensivelmente real, tão logo ela o transformou em uma mera *determinabilidade da autoconsciência*, podendo, então, dissolver também o adversário tornado *etéreo* no “éter do *pensamento puro*”. [...] Hegel faz do homem o *homem da autoconsciência*, em vez de fazer da autoconsciência a *autoconsciência do homem*, do homem real, e que, portanto, vive também em um mundo real, objetivo, e se acha condicionado por ele. Ele vira o mundo de *ponta-cabeça*, o que lhe permite dissolver também *na cabeça* todos os limites, e isto os faz, naturalmente, manter-se de pé *para a má sensoriedade*, para o homem *real*. Além do mais, para ele vale como limite tudo o que denuncia a *limitação da autoconsciência geral*, toda a sensoriedade, a realidade e a individualidade do homem e de seu mundo. A “*Fenomenologia*” inteira quer provar que a *autoconsciência é a única realidade e toda a realidade*. (MARX; ENGELS, 2003, p. 215)

⁸⁷ Qual seja o aniquilamento da antítese que contrapõe *riqueza* e *proletariado*.

⁸⁸ De fato, “Bruno Bauer, seus irmãos e seus companheiros da *Gazeta Literária Geral* tinham uma concepção aristocrática da história. Para eles, as massas populares não possuíam movimento próprio e se caracterizavam pela inércia. O movimento da história era determinado pelas ideias dos indivíduos mais inteligentes, pertencentes à elite intelectual” (KONDER, 1999, p. 47). Na verdade, a *Crítica absoluta* “encarava a evolução da humanidade como se Deus tivesse pronto, dentro da cabeça d’Ele, um esquema racional perfeito, utilizando a história apenas como pretexto para demonstrá-lo. Por isso Bauer supunha que – sem precisar se envolver com as atribuições da política e sem sair da sua posição *contemplativa* – lhe bastava deduzir o esquema racional perfeito que se achava pronto na cabeça de Deus e apresentá-lo aos homens da ‘elite’ para que o mundo entrasse nos eixos” (KONDER, 1999, mesma página).

Aqui importa referir três pontos destacados por Collin (2008, p. 69): (i) o conservantismo da filosofia hegeliana; (ii) o hegelianismo como aniquilação do real sensível; e (iii) “o caráter extralógico do real sensível, a irreducibilidade da diversidade concreta à unidade pensada”. Se nos *Manuscritos de Paris*, a dialética hegeliana é retomada e exaltada; aqui, n’*A Sagrada Família*, é a expressão da “*mais conservadora filosofia*”. Isto porque o método dialético hegeliano “consiste em reconduzir a diversidade do sensível à Idéia, em reduzir o homem concreto à Consciência de si” (COLLIN, 2008, mesma página). O real sensível é dissolvido no inteligível, exatamente porque, na filosofia hegeliana, *real* e *racional* coincidem. Contra tal perspectiva, o jovem Marx grita a irreducibilidade do real ao pensamento.

Como decorrência de tal perspectiva filosófica marxiana, é imperioso analisarmos mais um ponto central em sua filosofia: o seu nominalismo materialista. Desde a sua tese de doutorado, Marx desenvolvia o seu pensamento na encruzilhada entre o *ser* e o *pensamento*. “Aqueles que consideram a natureza como o elemento primordial são materialistas, diz ainda Engels. E como bom discípulo de Feuerbach, Marx considera a natureza como o elemento primordial” (COLLIN, 2008, p. 64). Inversamente, a filosofia idealista “procede a partir dos universais, a ideia, o espírito, o homem, o homem abstrato, animal racional, animal político ou tudo o que se quiser ainda” (COLLIN, 2008, p. 63). A relação entre materialismo e nominalismo é explicitada pelo próprio Marx, que refuta a história do materialismo francês apresentada pela “Crítica crítica”: “o nominalismo é um dos elementos principais dos materialistas *ingleses*, da mesma maneira que é, em geral, a *primeira expressão* do materialismo” (MARX; ENGELS, 2003, p. 146). A análise marxiana é detalhada, razão pela qual aludiremos aos seus pontos principais. Antes disso, duas palavras.

A primeira é que “o materialismo decorre do nominalismo” (COLLIN, 2008, p. 66). A segunda é uma mera referência à clássica definição leibniziana do que sejam os *nominalistas*⁸⁹: “são nominalistas todos os que acreditam que, além das substâncias singulares, só existem os nomes puros e, portanto, eliminam a realidade das coisas abstratas e universais” (ABBAGNANO, 2007, p. 836, verbete “NOMINALISMO”). A

⁸⁹ Impossível, aqui, deixar de fazer referência ao chamado *Princeps nominalium*: Guilherme de Ockham. O grande discípulo de Duns Scot, assim tratou do assunto: “Nada fora da alma, nem por si nem por algo de real ou de racional que lhe seja acrescentado, de qualquer modo que seja considerado e entendido, é universal, pois é tão impossível que algo fora da alma seja de qualquer modo universal (a menos que isso se dê por convenção, como quando se considera universal a palavra ‘homem’, que é particular), quanto é impossível que o homem, segundo qualquer consideração ou qualquer ser, seja asno” (ABBAGNANO, 2007, p. 836, verbete “NOMINALISMO”).

definição torna clara a primeira afirmação.

“O verdadeiro patriarca do *materialismo inglês* e de toda a ciência *experimental moderna é Bacon*” (MARX; ENGELS, 2003, p. 147). As frequentes autoridades citadas por Bacon são “*Anaxágoras, com suas homeomerias, e Demócrito, com seus átomos*” (MARX; ENGELS, 2003, mesma página). Por sua vez, “*Hobbes é o sistematizador do materialismo baconiano*” (MARX; ENGELS, 2003, mesma página), e “*Locke, em seu ensaio sobre as origens do entendimento humano, fundamenta o princípio de Bacon e de Hobbes*” (MARX; ENGELS, 2003, p. 148). O discípulo francês de Locke, *Condillac*, “publicou uma refutação dos sistemas de *Descartes, Spinoza, Leibniz e Malebranche*” (MARX; ENGELS, 2003, mesma página). Duas tendências coabitam no materialismo francês, segundo Marx: uma com sua gênese em Descartes; outra, em Locke. “A segunda constitui, *preferencialmente*, um elemento da *cultura* francesa e desemboca de forma direta no *socialismo*” (MARX; ENGELS, 2003, p. 144). A outra, por sua vez, “representada pelo materialismo *mecânico*, acaba se perdendo naquilo que poderíamos chamar de *ciências naturais*. Ambas se entrecruzam no curso do desenvolvimento” (MARX; ENGELS, 2003, mesma página). Destarte, “Assim como o materialismo *cartesiano* acaba na *verdadeira ciência da natureza*, a outra tendência do materialismo francês desemboca diretamente no *socialismo* e no *comunismo*” (MARX; ENGELS, 2003, p. 149).

A diferença existente entre os materialismos francês e inglês decorre da diferença entre as respectivas nacionalidades. No entanto, um influenciou o outro: “Os franceses dotaram o materialismo inglês de espírito, de carne e de sangue, de eloquência. Eles emprestaram o temperamento e a graça que ainda não tinha. *Civilizaram-no*” (MARX; ENGELS, 2003, p. 148). Esta concepção de história da filosofia “é muito reveladora das posições filosóficas de Marx nesse exato momento em que se torna verdadeiramente materialista, nesse momento em que, cessando de trabalhar no interior da filosofia hegeliana ou neo-hegeliana, elabora suas próprias posições” (COLLIN, 2008, p. 68). O jovem Marx, nesta altura, “defende um empirismo nominalista que se opõe praticamente ponto por ponto à tradição da qual saiu” (COLLIN, 2008, mesma página).

Na esteira destas reflexões, Marx aprofundará a sua concepção materialista, primeiramente nas notas quase taquigráficas das *Teses sobre Feuerbach* e, em seguida, agora novamente com Engels, n’*A Ideologia Alemã*. É nesta nova etapa de seu pensamento filosófico que Marx superará Hegel e Feuerbach.

2.8. Superando Hegel e Feuerbach: o materialismo histórico

No início de 1845, consoante afirmado no capítulo I desta monografia, o nosso revolucionário filósofo foi expulso de Paris, passando a residir em Bruxelas. Para tanto, “Marx teve de assinar um documento em que se comprometia com o governo belga a não publicar lá quaisquer artigos sobre a atualidade política, nacional ou internacional” (KONDER, 1999, p. 49). Desconhecemos, contudo, os termos da possível cláusula penal contida em tal ajuste, mas sabemos que Marx, “descumprindo a promessa que fizera ao governo belga, ocupou-se – e muito – da atualidade política” (KONDER, 1999, p. 63).

De fato, é em Bruxelas que o jovem Marx, entre os seus 26 e 29 anos – idade com a qual foi preso e também expulso de lá (KONDER, 1999, p. 67-68) –, escreve as *Teses sobre Feuerbach*, *A Ideologia Alemã* (a quatro mãos com Engels), *A Miséria da Filosofia* (em polêmica com Proudhon) e o *Manifesto do Partido Comunista* (também com Engels). Aqui, analisaremos apenas as duas primeiras obras.

As *Teses* foram publicadas por Engels, não sem algumas intervenções, em 1888, como anexo à obra deste, *Ludwig Feuerbach e o desfecho da filosofia clássica alemã* (MARX; ENGELS, 2007c, p. 609, nota 115). Tanto as anotações marxianas, quanto a publicação de Engels, traziam o título “*Ad Feuerbach*”. O Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscou, que publicou o texto em 1932, foi o responsável pelo novo título *Teses sobre Feuerbach* – pelo qual ficou conhecido⁹⁰. Já *A Ideologia Alemã*, escrita entre 1845 e 1846⁹¹, somente foi publicada em 1932, posto que os autores, à época da escrita, “não encontraram editor interessado em publicar a obra e deixaram-na entregue à ‘crítica roedora das ratazanas’” (KONDER, 1999, p. 57), como afirmou Marx ironicamente. Em verdade, ele “não se aborreceu com o fato do livro não ter sido publicado na ocasião” (KONDER, 1999, mesma página). Afinal, tratava-se de “um livro pesado, extenso, de leitura difícil, e o principal objetivo com que fora escrito era o de proporcionar aos autores uma oportunidade para esclarecerem a si mesmos os traços fundamentais da nova

⁹⁰ Ambas as versões das *Teses*, encontram-se publicadas na edição da Civilização Brasileira de *A Ideologia Alemã* (MARX; ENGELS, 2007c, p. 27-29 e 611-613). A editora Martins Fontes publicou o texto, traduzido dos manuscritos de Marx, sob o título *Teses Sobre Feuerbach* (MARX; ENGELS, 2007b, p. 99-103) e a Martin Claret publicou-o alterando a ordem das teses e separando-as por assunto, assim: (i) Teoria do conhecimento: V, I e III; (ii) Das teorias antropológicas às históricas: IV, VI, VII, IX e X; (iii) Teses de revisão: II e VIII; e (iv) Tese-síntese da cosmovisão dialético-materialista da História: XI (MARX; ENGELS, 2007a, p. 117-120).

⁹¹ Segundo Marcelo Backes (2007, p. 12), “foi na primavera de 1845 que Marx e Engels decidiram escrever juntos *A ideologia alemã*. Começaram a fazê-lo em setembro do mesmo ano, terminando-a, praticamente, no verão de 1846; na parte atinente a Feuerbach, o trabalho adentrou a segunda metade do ano de 1846 e mesmo ali não foi concluída”.

concepção filosófica que estavam elaborando” (KONDER, 1999, mesma página). De fato, após as novas aquisições teóricas adquiridas com as *Teses* e com *A Ideologia Alemã*, “Marx sentiu necessidade de passar logo à atividade prática e procurou entrosar-se com o movimento operário europeu, intensificando seus contatos com os dirigentes comunistas de Londres e de Paris” (KONDER, 1999, mesma página).

A partir daí, encontraremos Marx como um comunista convicto: fez prevalecer os seus posicionamentos acerca dos destinos das atividades da *Liga dos Justos* (que, inclusive, passou a chamar-se *Liga dos Comunistas*), para além dos de seu fundador (Weitling⁹²); foi encarregado, juntamente com Engels, em 1847, da redação de um *Manifesto Comunista*⁹³ (que se tornou o mais célebre dos escritos da dupla); e foi um dos fundadores da *Associação Internacional dos Trabalhadores*, em 1864, juntamente com Engels e Bakunin (que ficaria conhecida como a *Primeira Internacional*, como forma de diferenciá-la da *Segunda Internacional* [a *Internacional Socialista*, de 1889, que congregava nomes como os alemães Kautsky e Rosa Luxemburgo, e os russos Lenin, Plekhanov e Trotsky] e da *Terceira Internacional* [a *Internacional Comunista* ou *Comintern*, abreviação de *Kommunistische Internationale*, em alemão], fundada em 1919, por Lênin, após a Revolução Russa de 1917).

Os dois textos permitiram a Marx, juntamente com Engels, a superação do idealismo alemão, via materialismo, diferenciando-se de Hegel, por seu método, sem, contudo, abandonar a própria dialética. Outrossim, tais estudos possibilitaram a elaboração de um novo materialismo – o materialismo histórico –, como forma de superação do materialismo feuerbachiano (“que a princípio parecia um antídoto à dialética idealista hegeliana, mas se demonstrou genérico e abstrato quando testado na realidade objetiva da história humana” (SANT’ANNA, 2007, p. 16)). E, além de dissolver as perspectivas teóricas de Bruno Bauer e Max Stirner, permitiram o oferecimento de uma nova vertente socialista – o *socialismo científico* –, em substituição ao *socialismo utópico*, em suas diversas vertentes (v.g., as defendidas por Weitling, Proudhon, Bakunin, Louis Blanc etc.).

⁹² Trata-se de Wilhelm Christian Weitling (1808-1871): “Alfaiate de profissão, foi um dos teóricos do comunismo utópico” (MARX; ENGELS, 2007c, p. 637). Segundo Konder (1999, p. 58): “Weitling, filho de um oficial francês e de uma lavadeira alemã, era um líder operário de grande prestígio e pregava um comunismo bastante ingênuo, por ele mesmo qualificado de ‘igualitário’. Sua ambição era a de montar um exército de 40 mil marginais e trabalhadores, com o qual pretendia implantar imediatamente o seu comunismo ‘igualitário’ em toda a Europa”.

⁹³ Acerca da obra, manifesta-se Konder (1999, p. 64): “O *Manifesto* pode ser considerado, ainda hoje, a melhor introdução ao estudo do pensamento de Marx. Apesar de transcorridos mais de 150 anos desde que foi escrito, é surpreendente como o documento resistiu à ação do tempo e continua a provocar poderosa impressão nos que o leem. ‘Quem lê pela primeira vez, de um só fôlego, o *Manifesto comunista*, escreve o padre Henri Chambre, não pode deixar de ficar deslumbrado”.

Nas teses I e V (*Ad Feuerbach*), Marx desnuda a estéril passividade da opção feuerbachiana pela *intuição-sensível*: Feuerbach não apreende a “*atividade humana sensível*, enquanto *práxis*, de maneira não subjetiva”, “não compreende a importância da atividade ‘revolucionária’, da atividade ‘prático-crítica’” (MARX, 2007b, p. 99, tese I); “não vê a sensibilidade como atividade *prática* humana e sensível” (MARX, 2007b, p. 101, tese V). Assim, Feuerbach “não compreende a importância da atividade ‘revolucionária’, da atividade ‘prático-crítica’” (MARX; 2007b, p. 99, tese I).

O trabalho como *práxis*, como “mediação de primeira ordem”, tem primazia ontológica e, em razão disso, “são precisamente os homens que transformam as circunstâncias”, através de uma “*práxis revolucionária*” (MARX; 2007b, p. 100, tese III). Nesse sentido, “o próprio educador precisa ser educado” (MARX, 2007b, mesma página, mesma tese). O pós-doutor em políticas públicas e formação humana (UERJ), Justino de Sousa Junior, “caso houvesse de fato necessidade de se estabelecer um princípio pedagógico fundamental em Marx”, afirma que “esse princípio estaria vinculado à categoria da *práxis político-educativa*” (2010, p. 50). Isto porque “a categoria da *práxis* contempla mais amplamente a diversidade das atividades humanas” (SOUSA JUNIOR, 2010, mesma página, nota 49). De fato, é a própria *práxis*⁹⁴, nascida do trabalho, que, ante as crassas contradições inerentes ao sistema sócio-metabólico do capital, engendra e estimula a eclosão da supressão emancipadora do estranhamento.

Não se trata de uma atividade desalienadora mental, em nível meramente subjetivo, encarcerada no pensamento, mas de “uma atividade material, transformadora e adequada a fins” (VÁZQUEZ, 2010, p. 239). Efetivamente, como ensina Marx (2007b, p. 100, tese II): “É na *práxis* que o homem precisa provar a verdade, isto é, a realidade e a

⁹⁴ Adolfo Sánchez Vázquez (2011, p. 221) afirma que “Toda *práxis* é atividade, mas nem toda atividade é *práxis*”. O que seria, então, atividade? “Por atividade em geral entendemos o ato ou conjunto de atos em virtude dos quais um sujeito ativo (agente) modifica uma matéria-prima dada”, ou seja, “é sinônimo de ação” e “opõe-se a passividade”, englobando atividades em “nível físico” (matéria) e “nível psíquico” (humano e animal). (VÁZQUEZ, 2011, p. 221-222). As atividades no nível psíquico podem ser do tipo sensorial, reflexo, instintivo etc. (VÁZQUEZ, 2011, p. 222). No entanto, “A atividade propriamente humana apenas se verifica quando os atos dirigidos a um objeto para transformá-lo se inicia com um resultado ideal, ou fim, e terminam com um resultado ou produto efetivo, real” (VÁZQUEZ, 2011, mesma página). Por sua vez, “o que caracteriza a atividade prática radica no caráter real, objetivo, da matéria-prima sobre o qual se atua, dos meios ou instrumentos que se exerce a ação e de seu resultado ou produto” (VÁZQUEZ, 2011, p. 227). Segundo Vázquez, “a atividade prática é real, objetiva ou material” (VÁZQUEZ, 2011, mesma página). De fato, Marx, na tese I, “ênfatisa o caráter real, objetivo, da *práxis*, na medida em que transforma o mundo exterior que é independente de sua consciência e de sua existência” (VÁZQUEZ, 2011, mesma página). Destarte, “O objeto da atividade prática é a natureza, a sociedade ou os homens reais. O fim dessa atividade é a transformação real objetiva, do mundo natural ou social para satisfazer determinada necessidade humana. E o resultado é uma nova realidade, que subsiste independentemente do sujeito ou dos sujeitos concretos que a engendraram com sua atividade subjetiva, mas que, sem dúvida, só existem pelo homem e para o homem, como ser social” (VÁZQUEZ, 2011, mesma página). Finalmente, “a *práxis* se apresenta como uma atividade material, transformadora e adequada a fins” (VÁZQUEZ, 2011, p. 239).

força, a terrenalidade do pensamento. A discussão sobre a realidade ou a irrealidade do pensamento – isolado da práxis – é puramente *escolástica*”. Destarte, não se modifica o mundo com um *cogito* solipsista. Ademais, não basta afirmar a identidade entre pensamento e realidade, como em Hegel – o que resulta em imobilismo e aceitação passiva da realidade. Urge, isto sim, promover *efetivamente* a emancipação humana, através de uma atividade revolucionária, real e concreta. Por outras palavras, não basta interpretar o mundo de diversas maneiras, como o fizeram os filósofos, é necessário *transformá-lo* (tese XI – cf. MARX, 2007b, p. 103).

Na tese IV, Marx reitera a denúncia já feita nos *Manuscritos de Paris*: ao “reduzir o mundo religioso à sua base profana” – operação realizada por Feuerbach –, “o principal ainda está por fazer” (MARX, 2007b, p. 101). A que “principal” Marx se refere? À crítica da “família terrestre” (sendo esta o “segredo da família celeste” – posta por Feuerbach como a essência alienada do homem) e à sua subsequente revolução prática (MARX, 2007b, mesma página, mesma tese). Não há essência humana individual, isolada, como no caminho regressivo empreendido por Feuerbach (a partir da alienação religiosa); a essência humana “é o conjunto das relações sociais” (MARX, 2007b, p. 101-102, tese VI). O próprio “espírito religioso” é “um *produto social*” (MARX, 2007b, p. 102, tese VII).

O segredo da sociedade se encontra na compreensão da “práxis humana”, vez que “toda vida social é essencialmente *prática*” (MARX, 2007b, p. 102, tese VIII). Se o materialismo *contemplativo*, como em Feuerbach, pode, no máximo, alcançar a “contemplação dos indivíduos isolados e da sociedade civil” (MARX, 2007b, mesma página, tese IX), o novo materialismo propugnado por Marx, pretende produzir a emancipação humana – vez que parte da compreensão da própria “sociedade *humana*” (MARX, 2007b, p. 103, tese X).

Na sequência, Marx e Engels prosseguem dinamitando o idealismo alemão: não só Feuerbach e Bruno Bauer, mas também Max Stirner. Já no prefácio de *A Ideologia Alemã*, os autores exortam: “Rebelemo-nos contra o domínio das ideias” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 35). Esta rebelião, o próprio Marx empreendeu, iniciando-a a partir de sua tese de doutorado, em 1839, e culminando n’*A Ideologia Alemã*. Nesta obra de juventude, já é possível constatar e afirmar que as propostas revolucionárias de Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner são “quimeras ingênuas e pueris” (MARX; ENGELS, 2007a, mesma página). Marx e Engels resumem as concepções filosóficas de tais filósofos, respectivamente, assim: “Eduquemos a humanidade para substituir suas fantasias por pensamentos condizentes à essência do homem, diz alguém; para comportar-se

criticamente diante delas, diz outro; para expulsá-las do cérebro, diz um terceiro – e a realidade desmoronará” (MARX; ENGELS, 2007a, mesma página). Tais “balidos só fazem repetir, em linguagem filosófica, as representações dos burgueses alemães, e que as fanfarronadas desses comentaristas filosóficos só fazem refletir a irrisória pobreza da realidade alemã” (MARX; ENGELS, 2007a, mesma página), concluem.

Todas as propostas de explicação da realidade social, a partir do pensamento, estão fadadas ao fracasso. Isto porque “As ideias não explicam a diversidade do real mas, ao contrário, devem ser explicadas, é necessário conceber como elas são produzidas a partir das sociedades humanas existentes” (COLLIN, 2008, p. 70). De fato, para Marx e Engels (2007a, p. 44): “O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de seres humanos vivos”. Assim, a história humana se inicia quando os homens “começam a se distinguir dos animais” (MARX; ENGELS, 2007a, mesma página). Isto se dá quando os próprios homens “começam a *produzir* seus meios de existência, e esse salto é condicionado por sua constituição corporal. Ao produzirem seus meios de existência, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material” (MARX; ENGELS, 2007a, mesma página).

Neste ponto, é possível apreender o cerne da concepção antropológica marxiana: o homem em sua tríplice dimensão (prática, social e histórica)⁹⁵. Prática, porquanto, o homem é um ser que produz (produtor) e, ao produzir, produz-se a si mesmo (autoprodutor); social, pelo fato de que o homem além de produzir os objetos de sua necessidade, somente o faz em conjunto com os outros homens; histórico, posto que o homem está condicionado pelos meios produtivos e pelas relações de produção do tempo histórico em que vive⁹⁶. Nas palavras de Marx e Engels (2007a, p. 44-45): “Da maneira como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com *o que* produzem como com o *modo* como produzem. O que os indivíduos são, por conseguinte, depende das condições materiais de sua produção”.

Fazendo eco à primeira tese sobre Feuerbach, “Marx afirma, quase explicitamente, a prioridade lógica e ontológica do indivíduo sobre a espécie, do particular sobre o geral” (COLLIN, 2008, p. 71). Aqui fica evidente a presença da concepção nominalista de Marx, que “o leva a fazer do indivíduo vivo o ponto de partida e o princípio de toda análise social e de toda filosofia” (COLLIN, 2008, mesma página).

⁹⁵ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez (2011, p. 411): “a essência humana radicaria na natureza social, prática (produtora) e histórica do homem”.

⁹⁶ Marx e Engels (2007a, p. 44) afirmam: “A forma pela qual os homens produzem seus meios de vida depende sobretudo da natureza dos meios de vida já encontrados e que eles precisam reproduzir”.

Os pressupostos dos quais partem Marx e Engels, segundo eles mesmos afirmam, não são arbitrários nem dogmáticos. Tais pressupostos “são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas que eles já encontraram elaboradas quanto aquelas que são o resultado de sua própria ação” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 44). E por serem “verificáveis empiricamente”, não são passíveis de abstração, salvo na imaginação (MARX; ENGELS, 2007a, mesma página). Assim, a história humana para Marx está umbilicalmente ligada à produção e reprodução dos meios de existência dos homens num tempo e num espaço determinados. “O que os indivíduos são, por conseguinte, depende das condições materiais de sua produção” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 45).

E, como afirma Collin (2008, p. 74), “A sociedade e o Estado não são mais sujeitos e sim produtos da ação dos indivíduos, gêneros que ‘resultam’ da atividade de homens, de ‘indivíduos vivos’”. Esta é a insistência marxiana do “carácter ‘empírico’ do pressuposto em que se baseia”, referida por Abbagnano (1970, p. 53-54), e que o próprio Marx⁹⁷ ressalta n’*A Ideologia Alemã*:

Aqui estão, por conseguinte, os fatos: indivíduos determinados, que, como produtores, atuam de uma maneira também determinada, estabelecem entre si relações sociais e políticas determinadas. É preciso que, em cada caso, a observação empírica ponha em relevo – de modo empírico e sem qualquer especulação ou mistificação – o nexo existente entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado nascem continuamente do processo vital de indivíduos determinados, porém esses indivíduos não como podem parecer à imaginação própria ou dos outros, mas tal e qual realmente são, isto é, tal como atuam e produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinadas limitações, pressupostos e condições materiais, independentemente de sua vontade. (MARX; ENGELS, 2007a, p. 50-51)

Destarte, Abbagnano (1970, p. 54) equivoca-se ao apontar, como tese fundamental da teoria da história de Marx, que “o único sujeito da história é a sociedade na sua estrutura econômica”. Primeiro, porque, como afirmado acima, a sociedade não é sujeito, mas produto da ação dos indivíduos vivos, conforme afirmação de Denis Collin; ou, como afirmam Marx e Engels, acima, “a estrutura social” (ou seja, a sociedade) nasce “continuamente do processo vital de indivíduos determinados”⁹⁸. Segundo, porque os

⁹⁷ Por óbvio que sempre que a referência for de *A Ideologia Alemã*, as afirmações partem também de Engels, coautor da obra.

⁹⁸ Nas palavras de Marx: “Esta concepção pode ser expressa em termos especulativos e idealistas, isto é, fantásticos, tais como ‘autocriação do gênero’ (a ‘sociedade como sujeito’), e com isso a série sucessiva de indivíduos relacionados entre si pode ser representada como uma única entidade que realiza o mistério de criar-se a si própria” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 65). Ou, ainda mais diretamente: “Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo. **O indivíduo é o ser social.** Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros – é, por isso, uma externalização e

indivíduos vivos, os homens, não se caracterizam – *exclusivamente* – pelas suas relações de produção, pelas suas relações econômicas. Konder (2009, p. 43), tratando da alienação, indiretamente esclarece o reducionismo de tal afirmação:

Marx estava seguro de ter encontrado na *alienação* econômica a raiz do fenômeno global da *alienação*. Ele sabia que, antes de poder fazer política, ciência, religião, etc., os homens precisam comer, beber, vestir e ter um teto para morar. Sabia que, antes do trabalho intelectual típico, o homem tem de realizar o trabalho material de que depende a sua subsistência.

Jamais lhe ocorreu, porém, *reduzir* o fenômeno da *alienação*, nas suas múltiplas formas, aspectos e dimensões, à *alienação econômica*, tal como jamais lhe ocorreu reduzir todo o trabalho humano ao trabalho *diretamente* empenhado na produção econômica.

A pluridimensionalidade é fundamental na *alienação*, tal como o fenômeno é visto pelos marxistas.

Semelhante afirmação é feita pelo próprio Marx, n’*A Ideologia Alemã*:

[...] o primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, é que todos os homens devem estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter moradia, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro fato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam que haja a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato esse é um ato histórico, uma exigência fundamental de toda a história, que tanto hoje como há milênios deve ser cumprido cotidianamente e a toda hora, para manter os homens com vida. (MARX; ENGELS, 2007a, p. 53)

Aqui fica evidente que a produção dos meios vitais – portanto, o aspecto econômico-produtivo dos indivíduos vivos – é o “primeiro pressuposto de toda a existência humana” e o “primeiro fato histórico”, mas *jamais o único*. Destarte, imputar a Marx a afirmação de que o homem reduz-se à estrutura econômica da sociedade ou que o único sujeito da história é a sociedade em sua estrutura econômica, resulta numa adulteração de seu pensamento⁹⁹. Não é demais relembrar, como visto no item anterior, que o

confirmação da *vida social*” (MARX, 2004, p. 107 – negritamos).

⁹⁹ Abbagnano deduziu tal suposta tese, a partir da leitura do prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Eis a sua justificativa: “Marx formulou esta tese em oposição polêmica com a doutrina hegeliana segundo a qual o sujeito da história é, pelo contrário, a Ideia, a consciência ou espírito absoluto. Ele próprio afirma que, na revisão crítica da filosofia do direito de Hegel, chegou à conclusão de que ‘tanto as relações jurídicas como as formas do estado não podem ser compreendidas nem por si próprias nem pela chamada evolução geral do espírito humano, mas têm as suas raízes nas relações materiais de existência, cuja complexidade Hegel assume, seguindo o exemplo dos ingleses e dos franceses do século XVIII, sob a designação de ‘sociedade civil’; e que a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política’ (Para uma crítica da economia política, pref. trad. ital., p. 10)” (ABBAGNANO, 1970, p. 54). Abbagnano se esquece, entretanto, que “as relações materiais de existência” nas quais as relações jurídicas e as formas do Estado tem suas raízes, são contraídas por homens vivos, indivíduos determinados, a partir do tempo histórico e do espaço geográfico específico em que se encontram. A transcrição que Abbagnano prossegue fazendo, aclara ainda mais tal verdade: “Mais precisamente, com base na antropologia, a tese surge apresentada da seguinte forma: ‘Na produção social da sua existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, em relações de produção que correspondem a um

materialismo marxiano decorre de seu nominalismo; e, assim, para o nominalismo, a sociedade ou a história não passam de um nome, de um sujeito metafísico – posição à qual Marx adere.

Não se deve partir da ideia, do nome, para, então, chegar ao homem – como acontece na filosofia especulativa; ao contrário, deve-se partir do próprio homem. Esta é a perspectiva marxiana (a citação, embora longa, merece ser transcrita):

Ao contrário do que sucede na filosofia alemã, que desce do céu para terra, aqui se ascende da terra ao céu. Ou, dito de outro modo, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, nem do que são nas palavras, no pensamento, imaginação e representação dos outros para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se, sim, dos homens em sua atividade real, e, a partir de seu processo na vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo vital. E mesmo as formulações nebulosas do cérebro dos homens são sublimações necessárias do seu processo de vida material que se pode constatar empiricamente e que se encontram sobre bases materiais. Desse modo, a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que elas correspondem, perdem toda a aparência e autonomia. Não têm história nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e relações materiais, transformam, a partir da sua realidade, também o seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida é que determina a consciência. (MARX; ENGELS, 2007a, p. 51-52)

As críticas marxianas, aqui, são desferidas contra a filosofia hegeliana que parte da ideia, do pensamento e da consciência para chegar ao homem. Mesmo Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner continuam presos à perspectiva idealista, porquanto as suas propostas de emancipação humana partem sempre do pensamento, da crítica, da consciência. Tais perspectivas apenas reproduzem a ideologia burguesa da qual tais filósofos não conseguiram se desgarrar. Marx prossegue esclarecendo a sua concepção materialista da história:

determinado grau de desenvolvimento das suas forças positivas materiais. O conjunto destas relações constitui a *estrutura* econômica da sociedade, ou seja, a base real sobre a qual se ergue uma *supraestrutura* jurídica e política e à qual correspondem formas determinadas da consciência social. O modo de produção da vida material condiciona, em geral, o processo social, político e espiritual da vida. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser mas é, pelo contrário, o seu ser social que determina a sua consciência' (*Ib.*, p. 10-11)" (ABBAGNANO, 1970, p. 54-55). Aqui, fica evidente que quem entra "em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade" não é a sociedade, mas os homens; da mesma forma, a "*estrutura econômica da sociedade*" não é o sujeito da história, mas "a base real sobre a qual se ergue uma *supraestrutura* jurídica e política e à qual correspondem formas determinadas da consciência social". Parafrazeando, não é uma ideia de história ou de sociedade que determina o ser do homem, mas é o próprio homem, enquanto ser social, que faz a história e determina a sua própria consciência. Bem oportuna, neste momento, é a lição de Engels, em *A Sagrada Família*: "A História não faz nada, 'não possui nenhuma riqueza imensa', 'não luta nenhum tipo de luta'! Quem faz tudo isso, quem possui e luta é, muito antes, o homem, o homem real, que vive; não é, por certo a 'História', que utiliza o homem como meio para alcançar seus fins – como se se tratasse de uma pessoa à parte –, pois a História não é senão a atividade do homem que persegue seus objetivos" (MARX; ENGELS, 2003, p. 111).

Não se trata, como na concepção idealista da história, de buscar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer sempre no solo real da história; não de explicar a práxis a partir da ideia, mas de explicitar as formações ideológicas a partir da práxis material; chega-se, em consequência disso, ao resultado de que todas as formas e todos os produtos da consciência não podem ser resolvidos por força da crítica espiritual [intelectual], pela redução à “consciência de si” ou pela transformação em “fantasmas”, “obsessões”, “visões”, etc. – mas só podem ser dissolvidos pela derrubada prática das relações reais das quais brotam essas tapeações idealistas; não é a crítica, mas a revolução, a força motriz da história, assim como da religião, da filosofia e de qualquer outro tipo de teoria. (MARX; ENGELS, 2007a, p. 65-66)

A práxis revolucionária é, aqui, retomada como forma de suprassunção do estranhamento ínsito ao homem no modo de produção do capital. Não basta apenas tomar consciência do estranhamento, é preciso alterar as circunstâncias para suprimi-lo. Por outras palavras, não basta afirmar que “os homens têm necessidade uns dos outros” – afirmação vulgar –, pois “para o verdadeiro comunista o importante é derrubar essa ordem existente” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 70).

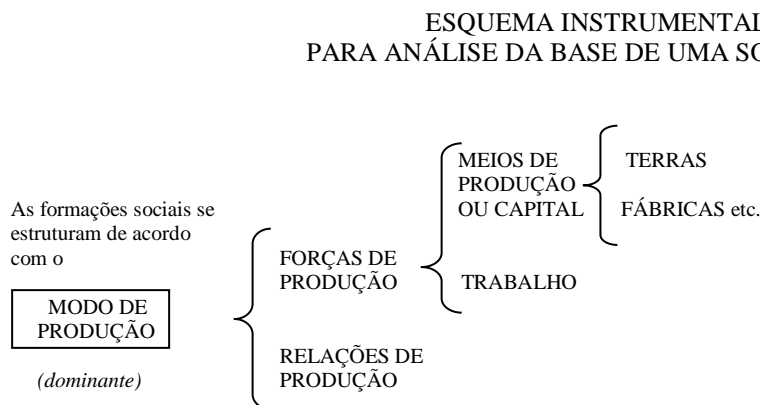
A condição de estranhamento opõe *capitalista e proletariado*. Tal contradição consubstancia a chamada *luta de classes* – fenômeno que Marx e Engels, longe de terem inventado ou descoberto, apenas formularam os “princípios gerais de interpretação” dos fatos em que ele se apresenta (KONDER, 2009, p. 51). Tal luta de classes repousa sobre a divisão do trabalho. A explicação de Marx e Engels (2007a, p. 59-60) envolve, também, a sua comparação com a hipótese comunista:

[...] desde o momento em que o trabalho começa a ser dividido, cada um dispõe de uma esfera de atividade exclusiva e determinada, que lhe é imposta e da qual não pode sair; o homem é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e aí permanecerá caso não queira perder seus meios de sobrevivência – já na sociedade comunista, onde o indivíduo não tem uma única atividade, mas pode aprimorar-se no ramo que o satisfaça, a produção geral é regulada pela que me dá a possibilidade de hoje fazer determinada coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar à tarde, criar animais ao anoitecer, criticar depois do jantar, segundo meu desejo, sem jamais me tornar caçador, pescador, pastor ou crítico.

A perspectiva de uma sociedade comunista não é uma utopia ou uma imagem idílica de uma organização imaginada. Resulta, antes, da compreensão da “íntima conexão da personalidade humana com o ambiente social” (ABBAGNANO, 1970, p. 59). E, de fato, se as relações sociais forem desalienadas e o homem, como ser social, estiver produzindo através de meios produtivos que não forem de outrem, terá liberdade de ser homem e viver em consonância com a sua própria essência. A organização social burguesa, por sua vez, decorre das próprias ideias da classe dominante (consciência burguesa):

As ideias [*Gedanken*] da classe dominante são, em todas as épocas, as ideias dominantes; ou seja, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo sua força espiritual dominante. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe também dos meios de produção espiritual, o que faz com que sejam a ela submetidas, ao mesmo tempo, as ideias daqueles que não possuem os meios de produção espiritual. As ideias dominantes são, pois, nada mais que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são essas relações materiais dominantes compreendidas sob a forma de ideias; são, portanto, a manifestação das relações que forma uma classe em classe dominante; são dessa forma, as ideias de sua dominação. (MARX; ENGELS, 2007a, p. 78)

Para além da necessidade de supressão de tal sociedade de classes, para produzir a emancipação humana numa sociedade comunista, importa aclarar um ponto central da filosofia marxiana, doravante mal compreendido e, efetivamente, desfigurado pelos comentadores de Marx: a hipótese revolucionária da apropriação das forças produtivas e da supressão da propriedade. Não se trata, aqui, de supressão de toda propriedade, como aquelas pessoais e necessárias às satisfações básicas de todo humano, mas da propriedade dos meios de produção. Para melhor entender o pensamento marxiano, importa reproduzir um esquema elaborado por Guareschi (2001, p. 47) – muito embora a totalidade deste esquema somente esteja claro em fins da década de 1850 (em especial, com o prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1857):



O proletariado não deve apropriar-se de qualquer propriedade, mas apenas dos *meios produtivos* (ou *capital*), ou seja, das terras e instrumentos de trabalho para a produção de seus meios de subsistência. Marx sintetiza as *forças produtivas* como sendo “propriedade privada e trabalho”, ou, por outras palavras, “trabalho acumulado ou propriedade privada e trabalho real” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 102). Com a evolução da divisão do trabalho, o estranhamento se torna cada vez mais insuportável: “À medida que a divisão do trabalho se desenvolve e a acumulação aumenta, mais se torna aguda a

fragmentação. O próprio trabalho só pode subsistir sob o pressuposto dessa fragmentação” (MARX; ENGELS, 2007a, mesma página). Exsurge, daí, dois fatos que expressam a dissolução reificante do humano ante a antropofagia da propriedade privada no modo de produção do capital:

O primeiro é que as forças produtivas aparecem como totalmente independentes e separadas dos indivíduos, como um mundo apartado ao lado deles. O que se fundamenta no fato de que os indivíduos, dos quais as forças produtivas se compõem, existem como indivíduos separados e em oposição mútua, ao passo que, por outro lado, essas forças só são forças reais no intercâmbio desses mesmos indivíduos. Por um lado, então, temos uma totalidade de forças produtivas que adquiriram como que uma forma objetiva e que, para os próprios indivíduos, não são mais suas próprias forças, mas as da propriedade privada e, por isso mesmo, são apenas as forças dos indivíduos enquanto proprietários privados. (MARX; ENGELS, 2007a, p. 102-103).

Este é o quadro mais assustador do estranhamento: a propriedade privada ganha vida própria à custa da necrofilia do humano. A totalidade das forças produtivas (trabalho e capital) não pertence mais ao humano estranhado, mas à própria propriedade privada. “O trabalho, única conexão que os indivíduos ainda mantêm com as forças produtivas e com sua própria existência, perdeu para eles toda a aparência de atividade de si mesmos e só conserva sua vida atrofiando-a” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 103). A única alternativa passa a ser a revolução proletária: “Chegamos atualmente, pois, até o ponto em que os indivíduos precisam apropriar-se da totalidade existente de forças produtivas, não só para alcançar a atividade enquanto manifestação de si, mas simplesmente para assegurar a sua existência” (MARX; ENGELS, 2007a, mesma página).

Voltando à consideração da concepção marxiana da hipótese comunista, é de se consignar que “A apropriação dessas forças não é nada mais que o desenvolvimento das capacidades individuais que correspondem aos instrumentos materiais de produção” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 104). Assim, “Com a apropriação das forças produtivas totais pelos indivíduos associados, a propriedade é suprimida” (MARX; ENGELS, 2007a, p. 105). Como, entretanto, será possível a efetivação de tal apropriação? Marx responde:

Faz-se necessária uma transformação ampla dos homens para a criação em massa dessa consciência comunista e também para o êxito da causa em si. Essa transformação só será possível por meio de um movimento prático, uma *revolução*; essa revolução é necessária, entretanto, não só por ser a única maneira de derrubar a classe *dominante*, mas também porque somente uma revolução possibilitará à classe que *derruba a outra* varrer toda a podridão do sistema antigo e se tornar capaz de instaurar a sociedade sobre novos fundamentos. (MARX; ENGELS, 2007a, p. 106)

Feita a revolução com a apropriação das forças produtivas, será possível instaurar

o comunismo. Embora somente mais tarde, *e.g.*, na *Crítica ao Programa de Gotha*¹⁰⁰, Marx apresentará com algum detalhe o que entendia por comunismo, já n’*A Ideologia Alemã* acaba por fazer alguma referência:

O comunismo distingue-se de todos os demais movimentos que existiram antes dele, porque subverte todas as bases das relações de produção e de trocas anteriores, e porque aborda, pela primeira vez, de forma consciente todos os pressupostos naturais como criação dos homens que nos antecederam, tirando de tais pressupostos o seu caráter natural e submetendo-os ao poder dos indivíduos reunidos. (MARX; ENGELS, 2007a, p. 107)

Não é inoportuno consignar que, ainda em vida, Marx pôde vislumbrar um lampejo de sociedade comunista, ainda que na efemeridade de 72 dias: a Comuna de Paris. E em face de sua deflagração, em 1871, Marx atuou ativamente como secretário da Associação Internacional dos Trabalhadores, e defendeu “a primeira revolução dos trabalhadores no mundo moderno e forma de emancipação social” (RAGO FILHO, 2011, p. 10) nos jornais da época: “Que é a Comuna, essa esfinge tão atordoante para o espírito burguês?” (RAGO FILHO, 2011, mesma página).

Como imagem da sociedade comunista, para além dos limites do recorte desta monografia, cumpre registrar apenas que a Comuna de Paris, sanguinariamente massacrada, não superou a luta de classes (assim como qualquer outra revolução depois dela), mas deixou um legado indelével: a certeza de que uma sociedade comunista não repousa, inane, no imaginário do proletariado, mas apresenta-se como uma efetiva e realizável possibilidade de suprassunção do estranhamento, de reapropriação da essência humana e de verdadeira conquista da emancipação social.

Na altura de 1845-1846, com *A Ideologia Alemã*, o caminho para a realização da filosofia, propugnado desde a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, já está definido. Hegel e Feuerbach, com importância relativizada, são deixados para trás¹⁰¹ pelo jovem Marx: “Em 1845-1846, Hegel e Feuerbach passam a ter importância

¹⁰⁰ Nicola Abbagnano (1970, p. 60-61) comenta a hipótese comunista, consoante a *Crítica do Programa de Gotha*: “Esta realização será possível de forma gradual. Numa primeira fase da sociedade comunista saída, após um longo trabalho de parto, da sociedade capitalista, será inevitável uma certa desigualdade entre os homens, em particular uma desigual retribuição com base no trabalho prestado. Só numa fase elevada da sociedade comunista, com o desaparecimento da divisão do trabalho e por conseguinte do contraste entre o trabalho intelectual e o trabalho manual e quando o trabalho se tornar não apenas um meio de vida, mas uma necessidade da vida e as forças produtivas tiverem alcançado o seu desenvolvimento, a sociedade, afirma Marx, ‘poderá escrever na sua própria bandeira: A cada um segundo a sua capacidade, e a cada um segundo as próprias necessidades’ (*Para a crítica do programa de Gotha*, 1875)”.

¹⁰¹ Sobre a superação de Hegel e Feuerbach, Frederico (2009, p. 208) afirma: “Se o proletariado é o herdeiro da filosofia clássica alemã, Hegel e Feuerbach já cumpriram o seu papel e podem ser definitivamente esquecidos. Definitivamente? Difícil acreditar nessa hipótese quando se constata que esses dois grandes autores, como sombras, continuaram perseguindo os caminhos de Marx”.

relativizada na elaboração do novo patamar do vigoroso pensamento marxiano que então se inicia. Encerra-se o ciclo da filosofia clássica alemã: a filosofia enquanto filosofia começa a ser ultrapassada por um pensamento disposto a efetivar-se nos combates da vida social” (FREDERICO, 2009, p. 208).

Será possível, agora, respondermos às indagações preambulares, acerca da essência do homem na concepção do jovem Marx?

2.9. A essência do homem na concepção do jovem Marx

Neste tópico nos restringiremos à apresentação das conclusões atingidas, após a análise das obras marxianas de juventude, compreendidas entre 1843 e 1846, ou melhor, da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* até *A Ideologia Alemã*. No item 2.1, formulamos algumas indagações. Agora cumpre respondê-las.

De fato, há um conceito de homem no jovem Marx que, aos poucos, vai se delineando e se aclarando. Trata-se de um desenvolvimento em processo. Dos *Manuscritos de Paris* à *A Ideologia Alemã*, o conceito se torna mais palpável. Quase acabado.

O que é o homem em sua essência ou natureza? Ou antes, há uma essência humana?

Embora não haja uma essência ou natureza humana em geral, fixa, imutável, tal como é afirmado por Abbagnano (1970, p. 53), dado que “o ser do homem é sempre historicamente condicionado pelas relações em que o homem entra com outros homens e com a natureza, pelas exigências do trabalho produtivo” (ABBAGNANO, 1970, mesma página), ela existe. Trata-se do trabalho, como afirmado por Vázquez (2011, p. 406) e como reconhecido por Marx, desde os *Manuscritos de Paris*.

No entanto, “essa essência só se realiza em sua existência como essência alienada” (VÁZQUEZ, 2011, p. 406). Por conseguinte, “a essência do homem está divorciada de sua existência” (VÁZQUEZ, 2011, mesma página), vez que, no contexto do modo de produção do capital, a essência humana encontra-se alienada. De fato, “a essência do homem nunca se deu efetiva, real ou historicamente” (VÁZQUEZ, 2011, mesma página). A Comuna de Paris (1871), bem como as Revoluções Russa, Chinesa, Cubana, Sandinista etc. – estas últimas eclodidas no Século XX –, foram tentativas incompletas de reapropriação da essência humana. Nenhuma delas conseguiu efetivamente implantar uma sociedade comunista.

O homem é um ser social. Além de produzir e reproduzir a sua existência, além de

autoproduzir-se, o homem o faz social e historicamente. O homem encontra-se umbilicalmente ligado à natureza, seu corpo inorgânico. Não há homem sem outros homens e sem a natureza. A consciência do homem é o reflexo das relações de produção, da sua atividade produtiva, social e historicamente determinada. O conjunto das relações produtivas materiais do homem consubstancia uma estrutura econômica, base sobre a qual se erige uma superestrutura jurídica, política, pedagógica, enfim, ideológica. Portanto, não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, ao invés disto, é o ser social, produtor, autoprodutor e histórico – ou seja, o homem vivo, um indivíduo determinado, que antes de tudo precisa comer, beber, vestir-se e morar –, com suas relações de produção, que determina a sua própria consciência.

O fato de o homem encontrar-se estranhado, no atual modo de produção, não implica na impossibilidade de recuperação de sua essência alienada. O homem não é mera passividade, pois é um ser ativo e apaixonado. Na atividade, na práxis revolucionária, encontra-se a prioridade ontológica do ser social que constitui o homem. Nas palavras de Lessa e Tonet (2011, p. 119), a tese central do pensamento marxiano é: “somos os artífices de nossa própria história”. Tese esta, entendemos nós, superior à perspectiva antropológica – mas não menos bela! – de um Giovanni Pico Della Mirandola, porquanto fulcrada no materialismo histórico.

A hipótese comunista, que apregoa a apropriação proletária da totalidade das forças produtivas, é a resposta insofismável do fim para o qual o homem deve organizar-se, para prática e ativamente realizar a inevitável revolução social. É numa sociedade sem classes que o homem superará a condição miserável e incômoda de estranhamento que o reifica – condição esta que sob as estruturas sociais do modo de produção capitalista, somente tende a se agudizar. É na sociedade comunista que o homem haverá de emancipar-se e viver na integralidade das suas capacidades e na inteireza de seu ser social. Este há de ser o verdadeiro “reino da liberdade”!

CAPÍTULO III

SOBREVIVÊNCIA DA CONCEPÇÃO ANTROPOLÓGICA MARXIANA

3.1. Críticas à antropologia marxiana

A concepção antropológica marxiana – “o indivíduo é o *ser social*” – enunciada desde os *Manuscritos de 1844* – e que se traduz, também, em uma ontologia –, embora tenha feito escola, não está livre de deturpações, críticas e ataques dos filósofos ao longo da história da filosofia. As oposições que lhe foram apresentadas, por um lado, decorreram da ausência de um conhecimento profundo da filosofia de Marx – numa palavra: *ignorância*¹⁰²; por outro, do fato de tratar-se de uma obra inacabada¹⁰³ e, em especial nos

¹⁰² Eric Fromm (1979, p. 16), acerca das deturpações, afirma: “Como pode, então, a filosofia de Marx ser tão completamente mal interpretada e deformada? São diversas as razões. A primeira e mais óbvia é a ignorância”. Mas ele não se restringe a apontar esta única razão: “Outra razão consiste em terem os comunistas russos se apropriado da teoria de Marx e tentado convencer o mundo de que sua prática e teoria obedeciam às ideias dele” (FROMM, 1979, p. 17). E finaliza: “Até aqui abordamos razões racionais e realistas para a deturpação das teorias de Marx. É inegável, contudo, haver também razões irracionais que ajudaram a produzir tal distorção” (FROMM, 1979, mesma página). Substituiríamos as “razões irracionais” por outras palavras: talvez *medo*, fomentado pelos próprios detratores da filosofia marxiana (= a classe dominante que detém um poder dominante, inclusive dos meios de informação); talvez *razões históricas*, como as próprias experiências comunistas malogradas (v.g., a experiência russa, que deu origem até mesmo a obras de literatura, como a crítica *A Revolução dos Bichos*, de George Orwell). Finalmente, cumpre fazer referência à “arte da tesoura”, que é explicitada por José Paulo Netto (2009a, p. 27): “É conhecida a ‘arte da tesoura’: trata-se da operação que consiste em tomar frases ou passagens de um escrito, desliga-las de seu contexto histórico e cultural, retirá-las da sua estrutura textual e atribuir-lhes um sentido diverso daquele que possuem no conjunto da obra do autor que é vítima desse procedimento. Tal operação, todavia, nem sempre se produz por pura má fé – por vezes, deriva mesmo de ignorância ou ingenuidade”. Depois da explicação, Netto (2009a, mesma página) emenda: “Marx (e claro que não só ele) tem sido um objeto privilegiado da ‘arte da tesoura’”. Finalmente, entre outras referências possíveis, destacamos a confissão de Sartre (2002, p. 28): “sem tradição hegeliana e sem professores marxistas, sem programa, sem instrumentos de pensamento, tanto a nossa geração, como as precedentes e a seguinte, ignoravam completamente o materialismo histórico”. Isto ao ponto de Sartre reconhecer uma volta ao materialismo mecanicista (2002, mesma página, nota 7): “É o que explica que os intelectuais marxistas da minha idade (comunistas ou não) sejam tão maus dialéticos: sem o saber, voltaram ao materialismo mecanicista”.

¹⁰³ Citamos, neste ponto, a opinião de Denis Collin (2008, p. 11): “Fundamentalmente, a obra de Marx está inacabada; [...] nela não há nem um teoria das classes sociais, nem uma verdadeira teoria do Estado, enquanto a proposta do autor de *O Capital* era exatamente levar até lá a sua crítica da economia política”. Outrossim, Hannah Arendt (2007, p. 16, nota 48) registra: “[...] convém lembrar a atitude soberana do próprio Marx em relação à sua obra, que é relatada por Kautsky na seguinte historietta: Kautsky perguntou a Marx se ele não pretendia editar suas obras completas, ao que Marx respondeu: ‘Primeiro, é preciso escrever essas obras’ (Kautsky, *Aus der Frühzeit des Marxismus* (1935), p.53)”.

textos juvenis, deveras fragmentada¹⁰⁴. Ademais, não se pode olvidar o fato de o pensamento de Marx ser um manifesto à ação, ou melhor, à revolução da classe operária – só este fato já motivaria tanto as deturpações, como as críticas e os ataques ao seu pensamento.

Nos limites do presente trabalho, já por demais elásticos, restringir-nos-emos à referência a três críticas, apresentadas por três grandes filósofos do século passado, sendo um deles ainda vivo: Hannah Arendt, Jürgen Habermas e Jean-Paul Sartre. No desenvolvimento de seus próprios pensamentos, tais filósofos entraram em contato com algum ponto das concepções filosóficas marxianas e tentaram superá-lo ou reelaborá-lo na defesa de seus sistemas. Faremos uma breve descrição de seus posicionamentos e dos argumentos apresentados em defesa do legado marxiano.

3.1.1. Hannah Arendt: o *animal laborans* de Marx

Em sua clássica obra *A Condição Humana*, Hannah Arendt (1906-1975) apresenta algumas críticas à concepção antropológica de Marx e ao seu conceito de trabalho. Malgrado tal crítica funcionar na perspectiva filosófica arendtiana, ela não se adequa ao sistema filosófico de Marx e resulta em uma distorção de seu pensamento. Trataremos, aqui – ainda assim superficialmente –, apenas da crítica de Arendt ao conceito marxiano de trabalho, bem como ao conceito antropológico de Marx.

Com o seu conceito de *vita activa* – que designa “três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação” (ARENDR, 2007, p. 15) – Arendt pretende demonstrar que “Marx realizou uma confusão conceitual em torno das categorias de trabalho e labor” (NILO, 2010, p. 142) e que “esta confusão propiciou uma mudança na natureza da própria sociedade moderna” (NILO, 2010, mesma página).

Arendt (2007, p. 15) conceitua *labor* (do inglês, *labor*), como sendo “a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e

¹⁰⁴ Aqui, a nossa referência é direcionada, em especial, aos *Manuscritos de Kreuznach* e aos *Manuscritos de Paris*, que não foram publicados em vida, e apresentam contradições e incompletudes. Além da publicação extemporânea destas duas obras – o que também confere uma “fragmentação” à obra marxiana –, importa referir a uma das maiores obras do jovem Marx, *A Ideologia Alemã*, escrita com Engels, que somente foi publicada em 1932 (este fato é importante, vez que, v.g., a grande obra de Lukács, *História e Consciência de Classe* [1923], foi escrita e publicada sem que este importante marxista tivesse conhecimento de seu texto – e, ainda mais especialmente, dos *Manuscritos de 1844*, o que acabou por gerar alguns equívocos de interpretação do pensamento marxiano [cf., sobre o assunto, a nota 68, supra]).

introduzidas pelo labor no processo da vida”¹⁰⁵. *Trabalho* (tradução de *work*), por sua vez, “é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último” (ARENDDT, 2007, mesma página). E explicita que “O labor assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. O trabalho e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano” (ARENDDT, 2007, p. 16).

Na crítica dedicada a Marx, no capítulo III de sua obra, Arendt pensa ter atingido o conceito marxiano de trabalho, que, na verdade, corresponde ao seu próprio conceito de *labor*. Este conceito decorre da classificação arendtiana das atividades humanas (*vita activa*), realizada de maneira disjuntiva e sectária, que, por óbvio, não foi considerada por Marx¹⁰⁶:

Ao definir o trabalho como “o metabolismo do homem com a natureza”, em cujo processo “o material da natureza (é) adaptado, por uma mudança de forma, às necessidades do homem”, de sorte que “o trabalho se incorpora ao sujeito”, Marx deixou claro que estava “falando fisiologicamente”, e que o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do eterno ciclo da vida biológica. Este ciclo é sustentado pelo consumo, e a atividade que provê os meios de consumo é o labor. (ARENDDT, 2007, p. 110)

Arendt põe em Marx um conceito de trabalho não-marxiano: “Segundo ela, o trabalho, para Marx, é uma condição natural que permanece presa ao ciclo infundável da natureza e ao processo de produção de bens de consumo perecíveis” (RAMALHO, 2009, p. 73). Marx teria elevado o *labor*, atividade própria do *animal laborans*, à categoria de *trabalho*, atividade própria do *homo faber*, distorcendo a realidade:

A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela

¹⁰⁵ Em outra passagem (ARENDDT, 2007, p. 98): “Realmente, é típico de todo labor nada deixar atrás de si: o resultado do seu esforço é consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido”.

¹⁰⁶ Entretanto, Arendt (2007, p. 111, nota 35) cola ao pensamento marxiano uma sua própria concepção de *labor*: “Marx chamava o labor de ‘consumo produtivo’ (*Capital* (Modern Library), p. 204) e jamais perdia de vista o fato de que se tratava de uma condição fisiológica”. Arendt não atingiu, para além do conceito de trabalho, em Marx, a sua concepção de *práxis*, quase como uma *Aufhebung* da *poiésis* e da *theoria* gregas. Analisando as três atividades gregas, Leandro Konder (1992, p. 128), com apoio na mitologia grega, resume o conceito de *práxis*, como a combinação entre *theoria* e *poiésis*: “O que Marx faz, de certo modo, foi acrescentar ao mito um movimento de gratidão: ele promoveu o casamento de Palas Atena, agradecida, com Hefesto. Combinou a *theoria* com a *poiésis*”. É de se registrar, também, a opinião de Karel Kosik, sobre a *práxis*: “A *práxis* compreende, além do momento *laborativo*, também o momento *existencial*” (KOSIK *apud* KONDER, 1992, p. 126). A explicação de Kosic é a seguinte: “Ela se manifesta tanto na atividade objetiva do homem, que transforma a natureza e marca com sentido humano os materiais naturais, como na formação da subjetividade humana, na qual os momentos existenciais, como a angústia, a náusea, o medo, a alegria, o riso, a esperança, etc., não se apresentam como ‘experiência’ passiva, mas como parte da luta pelo reconhecimento, isto é, do processo da realização da liberdade humana” (KOSIK *apud* KONDER, 1992, mesma página).

produtividade real e sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a encarar todo o labor como trabalho e a falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*, como a esperar que restasse apenas um passo para eliminar totalmente o labor e a necessidade. (ARENDDT, 2007, p. 98)

Tal suposto equívoco de Marx, que, na verdade, decorre da própria condição do trabalho humano no modo de produção do capital – que o nosso filósofo tão precisamente desvendou –, teria sido, para Arendt, a causa da centralidade moderna da concepção de homem como *animal laborans*:

Teoricamente, o ponto crucial, no qual se deu a mudança a partir da insistência na vida “egoísta” do indivíduo, nos primeiros estágios da era moderna, para a ênfase posterior sobre a vida “social” e sobre o “homem socializado” (Marx), ocorreu quando Marx transformou a noção mais grosseira da economia clássica – de que todos os homens, quando agem, fazem-no por interesse próprio – em forças de interesse que informam, movimentam e dirigem as classes da sociedade, e através de conflitos dirigem a sociedade como um todo. (ARENDDT, 2007, p. 334)

Qual é a consequência disto? Arendt, no prólogo de sua obra, responde:

A era moderna trouxe consigo a glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação efetiva de toda a sociedade em uma sociedade operária. [...] A sociedade que está para ser libertada dos grilhões do trabalho¹⁰⁷ é uma sociedade de trabalhadores, uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores¹⁰⁸ e mais importantes em benefício das quais valeria a pena conquistar essa liberdade. [...] O que se nos depara, portanto, é a possibilidade de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior. (ARENDDT, 2007, p. 12-13)

Como se nota, os temores da Hannah Arendt da década de 1950 não se efetivaram. A sociedade hodierna continua dependente do trabalho humano, a despeito de toda automação que conhecemos hoje. Por outro lado, a atribuição a Marx da concepção de trabalho como *labor*, não corresponde ao seu pensamento e decorre de uma “dicotomia que existe na filosofia de Hanna Arendt entre mundo humano e natureza” (RAMALHO, 2009, p. 75). Para Marx, há “uma relação recíproca dialética entre a natureza e a realidade humana, na qual a realidade social incorpora a natureza ao negá-la” (RAMALHO, 2009, mesma página). Destarte, o “processo de trabalho não é, portanto, em Marx um processo estritamente natural, mas um processo social que pressupõe a natureza como sua condição

¹⁰⁷ Arendt refere-se, aqui, ao “advento da automação, que dentro de algumas décadas provavelmente esvaziará as fábricas e libertará a humanidade do seu fardo mais antigo e mais natural, o fardo do trabalho e da sujeição à necessidade” (ARENDDT, 2007, p. 12).

¹⁰⁸ Tratar-se-ia do *trabalho*, da *ação*, ou, quem sabe, da *vita contemplativa*, cuja nostálgica apologia é externada por Hannah Arendt?

indispensável” (RAMALHO, 2009, mesma página). Verdadeiramente, o “homem, ao trabalhar, modifica a natureza e transforma-a para si, de modo a constituir uma realidade social totalizante que engloba a natureza como sua condição indispensável, mas modificada” (RAMALHO, 2009, mesma página).

Transitando, sem reservas, entre a produção teórica do jovem Marx e do Marx maduro, Arendt busca corroborar a sua interpretação, sem o cuidado de efetivamente conhecer a real postulação marxiana. Utiliza-se da “arte da tesoura”, na citação de *A Ideologia Alemã*, e, assim, distorce-a, a ponto de desfigura-la, apenas para sustentar a sua própria concepção antropológica:

Toda a teoria de Marx gira em torno do velho conhecimento de que o trabalhador, antes de mais nada, reproduz sua própria vida ao produzir os meios de subsistência. Em seus primeiros escritos, Marx achava que “os homens começam a distinguir-se dos animais quando começam a produzir os seus meios de subsistência” (*Deutsche Ideologie*, p.10). É este o próprio conteúdo da definição do homem como *animal laborans*. Mais digno de nota ainda é o fato de que, em outros trechos, Marx não se mostra satisfeito com esta definição, que não chega a constituir distinção suficiente entre o homem e os animais. “A aranha realiza operações que lembram as de um tecelão, e a abelha mostra-se superior a muitos arquitetos na construção de sua colmeia. Mas o que distingue o pior dos arquitetos da melhor das abelhas é que o arquiteto erige sua estrutura na imaginação antes de construí-la na realidade. Ao fim de cada processo de trabalho, temos um resultado que já existia na imaginação do trabalhador desde o começo” (*Capital* (Modern Library), p. 198). É obvio que Marx aqui já não se referia ao labor, mas ao trabalho – no qual não estava interessado; e a melhor prova disto é que o elemento da “imaginação”, aparentemente tão importante, não desempenha papel algum em sua teoria do trabalho. (ARENDDT, 2007, p. 111, nota 36)

A imaginação é parte integrante da *prévia-ideação*¹⁰⁹. Esta, por sua vez, não só desempenha *algum papel* na teoria do trabalho de Marx como, na verdade, é a nota distintiva do trabalho humano em relação ao trabalho animal. E, por conseguinte, tal concepção de trabalho é a essência da concepção antropológica marxiana. Por outro lado, Marx não concebe o homem como *animal laborans* (por meramente distinguir-se dos animais ao produzir e reproduzir seus meios de vida), porquanto a sua perspectiva antropológica tem uma tripla dimensão: o homem como ser social, produtor e histórico (conforme demonstrado no capítulo anterior).

É de se notar, na transcrição supra, que Arendt rejeita a descrição marxiana, como

¹⁰⁹ Cf., sobre o assunto, Lessa e Tonet (2011, p. 18): “Entre os homens, a transformação da natureza é um processo muito diferente das ações das abelhas e formigas. Em primeiro lugar, porque **a ação e seu resultado são sempre projetados na consciência antes de serem construídos na prática**. É **essa capacidade de idear** (isto é, de criar ideias) **antes de objetivar** (isto é, de construir objetivamente ou materialmente) **que funda, para Marx, a diferença** do homem em relação à natureza, a evolução humana” (destaques nossos).

sendo expressão do *trabalho*, porque supõe que Marx “não estava interessado” no trabalho e que a imaginação não desempenharia “papel algum em sua teoria do trabalho”. São meras presunções gratuitas e apresentadas sob uma perspectiva idealista. Arendt não acompanha Marx, em seu percurso teórico, e não compreende o desenvolvimento de sua filosofia.

Enquanto para Arendt, Marx teoriza o homem como *animal laborans*, que se restringe à produção dos seus meios de vida, ao labor, na verdade, em *A Ideologia Alemã*, Marx afirma que “os homens *começam* a distinguir-se dos animais ao produzirem os seus meios de vida” (MARX *apud* RAMALHO, 2009, p. 82), de maneira que “eles diferenciam-se *também* em outros atributos, tais como a consciência, a política, a religião, a linguagem” (RAMALHO, 2009, mesma página). Senão, vejamos:

A produção das idéias, de representações e da consciência está, no princípio, diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio espiritual entre os homens, aparecem aqui como emanação direta de seu comportamento material. O mesmo ocorre com a produção espiritual, tal como aparece na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc., de um povo. Os homens são os produtores das suas representações, de suas idéias, etc., mas os homens reais e atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações a eles correspondentes, até chegar às suas mais amplas formações. A consciência nunca pode ser outra coisa que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo da vida real. E se, em toda ideologia, a humanidade e suas relações aparecem de ponta-cabeça, como ocorre em uma câmara escura, tal fenômeno resulta de seu processo histórico de vida, da mesma maneira pela qual a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico. (MARX; ENGELS, 2007a, p. 51)

Como se vê, negligenciando uma correta apreensão da concepção filosófica de Marx, Hannah Arendt não está preocupada em atingir o cerne da antropologia marxiana, mas apenas em apoiar-se em Marx para sustentar o seu próprio ponto de vista. Arendt, talvez não simpatizando com o marxismo (filosofia materialista e da ação), especialmente no pós-guerra, com os totalitarismos que o mundo conheceu e que foram examinados pela sua acurada percepção, expressa uma filosofia que se ressentia da perda da centralidade da *vita contemplativa* e da ascendência hierárquica do pensamento sobre a *práxis*. Destarte, acaba por investir-se sobre a filosofia de Marx, inclusive ao custo de sua deturpação, como forma de fundamentar a sua própria filosofia especulativa. Acerca de tal postura filosófica, Marx dedicou a última das *Teses sobre Feuerbach*.

No exame das infundadas críticas desferidas a Marx, no entanto, não se pode acusar Hannah Arendt de completa má fé. Afinal, a grande filósofa parte de paradigmas

filosóficos teórica e historicamente muito distintos daqueles nos quais o Mouro partiu. Contudo, a breve referência supra pode ser um exemplo emblemático dos riscos de distorção e deturpação que um pensamento filosófico corre, mesmo sob a sua apreensão e reprodução por grandes vultos da filosofia, como é o caso de Arendt.

3.1.2. Jürgen Habermas: a prioridade ontológica da linguagem

Acerca da primazia ontológica da linguagem, dada por Jürgen Habermas (1929-), em detrimento da concepção do trabalho como tendo dimensão ontológica fundamental, já fizemos referência no item 2 do capítulo II da presente monografia, mais precisamente na nota 74. Cumpre, neste espaço, apenas reiterá-la. RAMALHO, 2009

Jürgen Habermas propõe a *Teoria do Agir Comunicativo*, creditando à linguagem a prioridade ontológica na constituição do humano¹¹⁰ (ANTUNES, 1999, p. 146-147). Embora a perspectiva habermasiana esteja fulcrada em paradigma filosófico historicamente diverso, não há como negar que a mesma bate de frente com a perspectiva antropológica marxiana – a qual deposita no trabalho a prioridade ontológica do ser social. O trabalho é a “mediação de primeira ordem”, como afirma Marx, ou esta primazia estará reservada à linguagem, como pretende Habermas?

Muitíssimo longe de se querer, aqui, reproduzir criticamente a *Teoria do Agir Comunicativo*, pretendemos, tão-somente, referir à existência de uma crítica marxista à perspectiva habermasiana de destronar o trabalho de sua primazia ontológica conferida por Marx. Vejamos.

A ação comunicativa “se fundamenta em um processo cooperativo de interpretação no qual os participantes relacionam-se simultaneamente a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo” (ANTUNES, 1999, p. 148). Isto se dá, “mesmo quando *tematicamente enfatizam somente um* dos três componentes” (ANTUNES, 1999, mesma página). “Esse processo cooperativo de interpretação, que dá fundamento à intersubjetividade, assenta-se na regra de que um ouvinte reconhece e confere validade àqueles que formulam suas emissões” (ANTUNES, 1999, mesma página). Estes pressupostos, aparentemente utópicos, somente podem ser assumidos como possíveis na perspectiva de uma situação ideal. O reconhecimento da validade possível da verdade

¹¹⁰ Ricardo Antunes (1999, p. 147) consigna que “o *constructo* habermasiano relativiza e minimiza o papel do trabalho na sociabilização do ser social, na medida em que na contemporaneidade este é substituído pela esfera da *intersubjetividade*, que se converte no momento privilegiado do agir societal”.

formulada pelo outro é *conditio sine qua non* de tal ação comunicativa: “O reconhecimento do princípio da alteridade, da validade e do entendimento entre os seres sociais, por meio da interação subjetiva, da intersubjetividade que ocorre no mundo da vida, assume o caráter de centralidade na ação humana. Nas palavras de Habermas: ‘*A situação da ação é o centro do mundo da vida*’” (ANTUNES, 1999, mesma página).

O conceito habermasiano de mundo da vida tem “como elementos constitutivos básicos a linguagem e a cultura” (ANTUNES, 1999, mesma página). Sem nos alongarmos na análise de tal conceito peculiar desta teoria, impende referirmos a uma questão central: “As interações tecidas na elaboração prática comunicativa cotidiana constituem o meio graças ao qual a cultura, a sociedade e a pessoa são produzidas” (HABERMAS *apud* ANTUNES, 1999, p. 149). “Por ‘personalidade’ entendo os componentes que tornam o sujeito capaz de falar e agir, que o colocam em posição de tomar parte em processos de entendimento para afirmar sua própria identidade” (HABERMAS *apud* ANTUNES, 1999, mesma página).

O mundo da vida “é o *locus* do espaço intersubjetivo, da organização dos seres em função da sua identidade e dos valores que nascem da esfera da comunicação” (ANTUNES, 1999, p. 149). Ele diferencia-se do *sistema*, vez que este “engloba as esferas econômicas e políticas voltadas para a reprodução societal, esferas que têm como meios de controle o dinheiro e o poder” (ANTUNES, 1999, mesma página). O que Habermas (ANTUNES, 1999, mesma página) denomina “desacoplamento entre sistema e mundo da vida”, resulta da “instrumentalização do mundo da vida” pelos meios de controle (dinheiro e poder) que, ao se desenvolverem no interior do sistema, “acabam por se sobrepor ao sistema interativo, à esfera comunicacional”. Referido filósofo teoriza, ainda, o que chamou de “colonização do mundo da vida”: este “ocorre quando, despojados do seu véu ideológico, os imperativos dos subsistemas autonomizados invadem o mundo da vida de fora – *como senhores coloniais numa sociedade tribal* – e forçam um processo de assimilação sobre eles” (ANTUNES, 1999, p. 151).

Validando Weber, Habermas *apud* Antunes (1999, p. 152-153) afirma que o “erro” de Marx decorreria da “travagem dialética entre sistema e mundo da vida, que não permite uma separação suficientemente nítida entre o *nível de diferenciação do sistema* que aparece no período moderno, e as *formas específicas de classe em que esses níveis se institucionalizam*”. Marx não teria resistido às “tentações do pensamento totalizante hegeliano”: “ele construiu a unidade entre sistema e mundo da vida dialeticamente como um ‘todo falso’” (HABERMAS *apud* ANTUNES, 1999, p. 153).

As críticas apresentadas a Marx, possibilitam a Habermas afirmar a defasagem das análises marxianas para a compreensão do capitalismo tardio. E, assim, Habermas *apud* Antunes (1999, p. 154) exorta a “intervenção governamental, a democracia de massas e o *welfare state*”, bem como tece loas “à pacificação do conflito de classes e aos sucessos prolongados do reformismo nos países europeus desde a Segunda Guerra Mundial, sob a bandeira do programa social-democrático, em sentido amplo”. É uma pena que tal diagnóstico habermasiano já tenha “feito água” há tempos.

Antunes (1999, p. 155) sintetiza o seu esboço da teoria da ação comunicativa, afirmando que ela:

[...] “*não se constitui como uma metateoria, mas no marco inicial de uma teoria da sociedade*”, tendo nos “*paradigmas do mundo da vida e do sistema*” seus núcleos categoriais básicos (Habermas, 1991[I]: XLI/XLII). O primeiro, o *mundo da vida*, é reservado à esfera da *razão comunicativa*, espaço por excelência da intersubjetividade, da interação. O segundo, o *sistema*, é movido predominantemente pela *razão instrumental*, onde se estruturam as esferas do *trabalho*, da *economia* e do *poder*. A disjunção operada entre esses níveis, que se efetivou com a complexificação das formas sociais, levou o autor a concluir que a “*utopia da ideia baseada no trabalho perdeu seu poder persuasivo (...) Perdeu seu ponto de referência na realidade*”. Isso porque as condições capazes de possibilitar uma vida emancipada “*não mais emergem diretamente de uma revolucionarização das condições de trabalho, isto é, da transformação do trabalho alienado em uma atividade autodirigida*” (Habermas, 1989:53-4). Ou seja, para Habermas a centralidade transferiu-se da esfera do trabalho para a esfera da ação comunicativa, onde se encontra o novo núcleo da utopia (idem: 54 e 68).

E, aqui, fica externada a crítica de Habermas à Marx, com a denúncia da perda da centralidade ontológica, antropológica, revolucionária e emancipatória do trabalho. Estará correto?

Leandro Konder entende que não. Aponta que o trabalho não engendra apenas uma razão instrumental e que a disjunção habermasiana entre razão instrumental e razão comunicacional confere uma dualidade prejudicial às dimensões histórica e revolucionário-emancipadora humanas:

Há, certamente, aspectos discutíveis na perspectiva de Habermas. Do ângulo de Marx, seria possível retrucar-lhe que o trabalho não está condenado a engendrar uma razão exclusivamente “instrumental”; e seria possível, ainda, observar que o recurso às duas matrizes (trabalho e “interação”) acarreta um “dualismo” que nos afasta da história e do movimento transformador pelo qual os homens concretos engendram num mesmo processo as duas “razões”. (1991, p. 126)

Por sua vez, o sociólogo do trabalho marxista da Unicamp, Ricardo Antunes¹¹¹,

¹¹¹ Consigne-se, por oportuno, uma síntese do currículo do professor Ricardo Antunes: “é professor titular de

fulcrado em Lukács (mais precisamente o Lukács de *Para uma ontologia do ser social*), apresenta “um esboço crítico à crítica de Habermas”, onde examina “a *separação* realizada pelo empreendimento habermasiano entre *trabalho* e *interação* ou, nos termos da *Teoria da Ação Comunicativa*, entre *sistema* e *mundo da vida*” (ANTUNES, 1999, p. 156). Para Antunes (1999, mesma página), “a *práxis interativa*, como momento de expressão da subjetividade, encontra seu solo ontológico fundante na esfera do *trabalho*, onde o *ato teleológico* se manifesta pela primeira vez em sua plenitude”. No entanto, aduz que, embora a linguagem seja “um elemento constitutivo central do ser social”, não pode concordar com Habermas, “quando ele confere à esfera intercomunicacional o papel de elemento *fundante* e estruturante do processo de sociabilização do homem” (ANTUNES, 1999, mesma página). Antunes (1999, p. 156-157), assim explica o seu posicionamento, em prol da antropologia marxiana:

O trabalho constitui-se numa categoria central e fundante, *protoforma do ser social*, porque possibilita a *síntese* entre teleologia e causalidade, que dá origem ao ser social. O trabalho, a sociabilidade, a linguagem, constituem-se em *complexos* que permitem a gênese do ser social. [...] *No trabalho o ser se expõe como subjetividade (pelo ato teleológico, pela busca de finalidades) que cria e responde ao mundo causal.*

Sobre esta perspectiva narrada, já tratamos anteriormente. O homem, antes da objetivação, idealiza o objeto, consoante os meios produtivos disponíveis no tempo histórico em que vive e os fins para os quais necessita de sua concretização sensível. Ora, a linguagem, aí, tem papel importante, embora não *fundante*: “se o trabalho tem o sentido de momento predominante, a linguagem e a sociabilidade, *complexos fundamentais do ser social*, estão intimamente relacionadas a ele” (ANTUNES, 1999, p. 157). O trabalho e a linguagem, “como momentos da *práxis social* [...] não podem ser separados e colocados em disjunção” (ANTUNES, 1999, mesma página). Entretanto, a disjunção entre a esfera do trabalho e a esfera da linguagem, é exatamente o que Habermas *apud* Antunes (1999, mesma página) promove em sua teoria:

Quando Habermas transcende e transfere a subjetividade e o momento da intersubjetividade para o mundo da vida, como universo diferenciado e separado do sistema, o liame ontologicamente indissolúvel se rompe na sua construção analítica.
Ao operar com a disjunção analítica essencial entre *trabalho* e *interação*, entre *práxis laborativa* e *ação intersubjetiva*, entre *atividade vital* e *ação comunicativa*, entre *sistema* e *mundo da vida*, perde-se o momento em que se realiza a articulação inter-relacional

Sociologia na Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Fez mestrado em Ciência Política no IFCH-Unicamp (1980), doutorou-se em Sociologia pela USP (1986) e é Livre-Docente em Sociologia do Trabalho pelo IFCH-Unicamp (1994). Recentemente trabalhou um ano como pesquisador visitante na University of Sussex, Inglaterra” (ANTUNES, 1999, p. 259).

entre teleologia e causalidade, entre mundo da objetividade e da subjetividade, questão nodal para a compreensão do ser social.

Antunes (1999, mesma página), então, identifica o centro da crítica habermasiana a Marx: “Habermas atribui a Marx a redução da *esfera comunicacional* à *ação instrumental*. Como contraposição, realiza uma *sobrevalorização* e *disjunção* entre essas dimensões decisivas da vida social, e a *perda desse liame indissolúvel* permite a Habermas *valorizar e autonomizar a esfera comunicacional*”.

Como conclusão do embate entre as perspectivas ontológicas de Marx – que é defendida com apoio em Georg Lukács – e de Jürgen Habermas, Antunes resguarda a prioridade ontológica do trabalho (embora vinculada à sua dimensão intersubjetiva), a despeito da disjunção habermasiana que atribui à esfera comunicacional o espaço próprio da gênese e da emancipação do ser social:

No nível mais abstrato, a *sobrevalorização habermasiana se efetiva pela perda da relação de distância e prolongamento existente entre o trabalho e a práxis interativa, que assume a forma relacional entre esferas que se tornaram dissociadas, a partir da complexificação da vida societal*. Enquanto para Habermas opera-se um *desacoplamento* que leva à separação, para Lukács tem lugar um *distanciamento, complexificação e ampliação* que, entretanto, não rompe o liame e os vínculos indissolúveis entre essas esferas da sociabilidade, vínculos que ocorrem tanto na *gênese* como no próprio *processo emancipatório*. Habermas, ao contrário, na disjunção que opera a partir da complexificação das formas societárias, conferirá à esfera da linguagem e da comunicação o espaço e o sentido privilegiado da emancipação. (ANTUNES, 1999, p. 157-158)

Em poucas linhas, estas são as bases da crítica habermasiana e da defesa empreendida pela tradição marxista à concepção marxiana-lukacsiana da prioridade ontológica do trabalho.

3.1.3. Jean-Paul Sartre: a liberdade concebida e recriada

Considerado o maior filósofo existencialista, por muitos, Jean-Paul Sartre (1905-1980) definiu o existencialismo, em *O existencialismo é um humanismo* (1946), como a doutrina segundo a qual “a existência precede a essência” (SARTRE, 2010, p. 23). Em poucas palavras, ele quis dizer que “o homem, em primeiro lugar, existe, isto é, encontra-se no mundo, e só *depois* se define por aquilo que é ou quer ser” (ABBAGNANO, 1984, p. 185)¹¹². Como se nota, para o existencialismo o homem não tem *essência* ou *natureza*

¹¹² Ou ainda, nas palavras do próprio Sartre (2010, p. 25): “Significa que o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida. Se o homem, na concepção do existencialismo, não é

*determinante*¹¹³: “ele é aquele em que se torna a partir do seu projecto fundamental e é plenamente responsável pelo seu ser” (ABBAGNANO, mesma página). O existencialismo sartreano tem como conceito-chave o *projeto*.

O *projeto* é o conceito que expressa a sua concepção de *homem* e de *liberdade*: “O homem é, inicialmente, um projeto que se vive enquanto sujeito, e não como um musgo, um fungo ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a esse projeto; nada existe de inteligível sob o céu e o homem será, antes de mais nada, o que ele tiver projetado ser” (SARTRE, 2010, p. 26). Reiterando: “o homem nada é além do que ele se faz” (SARTRE, 2010, p. 25). Ou ainda, com especial referência à *liberdade*, diz Sartre (1997, p. 543): “Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre”. O que significa *estar condenado a ser livre*? Para Sartre (1997, p. 543-544), “Significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres”¹¹⁴.

As teses desenvolvidas por Sartre em *O ser e o nada* (1943), segundo Abbagnano (1984, p. 186), podem ser, assim, resumidas:

1) A filosofia é uma psicanálise existencial por ser a análise do *projecto fundamental* em que consiste a existência. 2) O *projecto fundamental* é fruto de uma escolha absolutamente livre, isto é, não vinculada ou limitada por qualquer condição ideal ou factual. Esta liberdade é o destino do homem. 3) O *projecto fundamental* é um *projecto totalitário*: não só decide do ser de quem o escolhe mas também do ser dos outros e da totalidade do mundo; é por isso que atribui, a quem o escolhe, a responsabilidade de tudo o que é ou acontece no mundo. 4) O *projecto fundamental* pode ser alterado ou destruído em qualquer momento e, devido ao seu carácter totalitário, está inevitavelmente destinado ao insucesso, dado que o homem não é Deus, isto é, não dispõe de um poder infinito para o realizar. 5) Todos os *projectos fundamentais* são equivalentes porque não existe nenhuma condição de facto ou de valor que possa de qualquer modo orientar a sua escolha ou servir para a julgar.

Por tratar-se, uma filosofia com tais postulados, de uma filosofia contemplativa, ela “nada dá ao homem para fazer, tornando-o apenas consciente (como faz qualquer tipo de psicanálise) das suas próprias estruturas constitutivas” (ABBAGNANO, 1984, p. 186-

definível, é porque ele não é, inicialmente, nada. Ele apenas será alguma coisa posteriormente, e será aquilo que ele se tornar. Assim, não há natureza humana, pois não há um Deus para concebê-la. O homem é, não apenas como é concebido, mas como ele se quer, e como se concebe a partir da existência, como se quer a partir desse elã de existir, o homem nada é além do que ele se faz”.

¹¹³ Cf., sobre o assunto, a nota seguinte.

¹¹⁴ Nildo Viana (2008, p. 154) refere um interessante ponto da concepção de liberdade sartreana destacado por Paul Tillich: “O homem está condenado a ser livre, e esta frase revela uma concepção da liberdade como essência humana, mesmo sem utilizar tal expressão. Isto foi notado por outro pensador existencialista, Paul Tillich, que afirmava que o enunciado sartreano de que o homem é livre significa uma afirmação sobre a natureza humana”.

187). Para torná-la uma teoria da ação e da história, Sartre teve de rever alguns pontos de seu existencialismo em resposta às críticas dos marxistas. Assim, escreveu a *Crítica da razão dialética* (1960), onde “A escolha livre do projeto passa a ser uma escolha *situada*” (VIANA, 2008, p. 150) e o projeto “a ultrapassagem de uma situação *dada*, que define os limites ou as condições de possibilidade desse mesmo projecto” (ABBAGNANO, 1984, p. 187).

Nesta nova concepção de projeto, “expressa em termos de condicionamento, a liberdade absoluta do projecto fundamental de que Sartre falava em *O ser e o nada* foi radicalmente eliminada” (ABBAGNANO, 1984, mesma página). O homem, aí, passará a se caracterizar “antes de tudo pela superação de uma situação, pelo que ele chega a fazer daquilo que se fez dele” (DIAS *apud* VIANA, 2008, p. 151). Na *Crítica da razão dialética*, “Sartre reconhece, simultaneamente, as determinações e a liberdade humana. Mas não abre mão de conceber o homem como ser livre, como projeto” (VIANA, 2008, mesma página).

Embora Sartre exclua uma natureza humana em sua concepção antropológica fulcrada na ideia de projeto (caracterizado por uma escolha situada) e de liberdade (agora com os condicionamentos da situação), tal concepção pode ser entendida como essencialista: o homem é, em essência, um ser livre. E, segundo Rollo May *apud* Viana (2008, p. 154), “Não podemos ter liberdade ou um indivíduo livre sem alguma estrutura em que (ou, no caso de desafio, contra a qual) o indivíduo atua. Liberdade e estrutura estão mutuamente explícitas”. Assim, a liberdade como essência do humano demanda alguma estrutura ou natureza.

Este é o busfílis: o homem é um ser livre ou determinado/condicionado? Como vimos em *A ideologia alemã*, Marx concebe o homem em sua tripla dimensão (prática, social e histórica), cuja essência encontra-se no trabalho. No entanto, os condicionamentos decorrentes de sua essência, não fazem do homem um autômato (como na perspectiva *determinista*), nem tampouco possibilitam o gozo de uma irrestrita liberdade (como na aceção *voluntarista*). Antes de qualquer coisa, o homem precisa garantir a sua sobrevivência, satisfazendo algumas necessidades. Será a necessidade oposta à liberdade?

Nem para Marx, nem para o Sartre da *Crítica da razão dialética*. Sobre a liberdade em Marx, Viana (2008, p. 156) esclarece:

O que é necessidade? É algo que deve se realizar independentemente da razão. Por conseguinte, ela é antagônica à liberdade. No entanto, tal concepção é produto de uma concepção racionalista de liberdade, na qual tudo que não é definido, determinado e escolhido pela razão é expressão de não-liberdade. Por isso, consideramos interessante superar a concepção racionalista de liberdade e entender por liberdade aquilo que

expressa a realização das potencialidades humanas (tanto físicas quanto mentais) e isto é determinado tanto pela consciência/razão quanto pelas necessidades orgânicas. Neste sentido, não existe antagonismo entre necessidade e liberdade, e, por conseguinte, a concepção marxista não é determinista.

Por sua vez, o Sartre da *Crítica da razão dialética*, resolve a questão da necessária concordância entre liberdade e necessidade, através do conceito de *grupo*:

O grupo define-se e produz-se não apenas como instrumento mas como modo de existência; constitui-se por si mesmo – na rigorosa determinação da sua tarefa transcendental – como livre ambiente das livres instituições humanas. A partir do juramento, produz o homem como livre indivíduo comum, conferindo ao *outro* o seu renascimento; assim, o grupo é simultaneamente circundante no âmbito da raridade e o *fim absoluto* como pura liberdade que liberta os homens da alteridade. (SARTRE *apud* ABBAGNANO, 1984, p. 191)

A liberdade sartreana, assim, antes ilimitada, passa a ser concebida como “a liberdade como necessidade” (ABBAGNANO, 1984, mesma página). Consoante Abbagnano (1984, mesma página), “torna-se evidente a partir de agora que o sentido ou ‘a verdade única’ da história, para que ele [Sartre] aponta, é a necessidade absoluta da totalidade histórica e a coincidência de tal necessidade com a liberdade interior dos indivíduos humanos” (glosa nossa). Desta forma, o existencialismo sartreano guarda profundas conexões com a antropologia marxiana.

De fato, não sem razão, Sartre afirmou, no prefácio de sua *Crítica da razão dialética*, o seguinte:

[...] é *uma* questão que formulo. Uma só: será que, hoje, temos os meios de constituir uma antropologia estrutural e histórica? Ela encontra seu lugar no interior da filosofia marxista porque – como veremos adiante – considero o marxismo como a insuperável filosofia de nosso tempo e porque julgo a ideologia da existência e seu método “compreensivo” como um território incravado no próprio marxismo que a engendra e, simultaneamente, a recusa. (SARTRE, 2002, p. 14)

Se a filosofia marxiana foi a filosofia do Século XX, é pertinente indagar se ela permanecerá viva no evoluir deste novo século que avança já em sua segunda década.

3.2. Karl Marx redivivo

Nesta altura dos acontecimentos, não há dúvida de que tanto a falência do socialismo real¹¹⁵, quanto o “fim da história” apregoado por Francis Fukuyama, não podem

¹¹⁵ A referência, aqui, é a do triunfo do capitalismo no Leste Europeu, a partir da queda do Muro de Berlim.

ser entendidos como o sepultamento da perspectiva marxiana de uma revolução proletária e socialista. Nem muito menos podem representar o abandono da perspectiva antropológica de Marx que engendra o seu projeto emancipatório.

Isto porque as maravilhas propugnadas pelos defensores do capitalismo, não só não aconteceram, como, pelo contrário, conduziram a humanidade a uma vida, cuja (ir)realização se deposita no consumo, com trabalho cada vez mais precário e atípico, sem falar no desemprego crescente, na destruição ecológica e nas crises financeiras cada vez menos espaçadas – estas resultantes da crise estrutural do próprio sistema. Este é o ponto.

O modo de produção do capital é incontrolável. Não poderia ser diferente, se considerarmos que a sua manutenção depende da concorrência e da satisfação dos interesses egoísticos de cada um, regulada pela mão invisível do mercado, tão bem cunhada por Adam Smith. A resultante disso é uma só: desigualdades socioeconômicas abissais entre aqueles que tudo produzem e aqueles que detêm os meios de produção (consideradas as complexidades sociais que os *homens vivos* produziram no tempos hodiernos¹¹⁶).

A desigualdade social é o elemento explosivo da sociedade de classes que, intrínseca ao modo de produção do capital, não é “de modo nenhum um produto da ‘natureza humana’” (MANDEL, 1978, p. 16). “A divisão da sociedade em classes, a propriedade privada do solo e dos meios de produção”, longe de serem produto da natureza humana, são “o produto duma evolução da sociedade e das instituições econômicas e sociais” (MANDEL, 1978, mesma página). E, como demonstrado no decorrer deste trabalho, este modelo de sociedade é pernicioso e engendra, ele mesmo, pela luta dos homens, a sua suprassunção.

O desejo latente – a nostalgia de uma sociedade livre que nunca aconteceu – que se encontra no imaginário dos seres sociais produtores, autoprodutores e históricos, como um grito de liberdade engasgado na garganta daqueles que sofrem as mazelas do estranhamento no seio deste organismo social planetário e global, por vezes se externaliza. Recentemente, ela se consubstanciou num movimento apartidário, aberto, descentralizado, que a despeito de sua desorganização, acabou por, inclusive, derrubar ditaduras a partir do

¹¹⁶ Leandro Konder (1992, p. 133) afirma: “Em 1848, Marx previa uma polarização, na sociedade, entre as duas classes inimigas contrapostas: a burguesia e o proletariado. Para fundamentar sua previsão, escreveu: ‘as contradições de classe se simplificaram’. Vivemos uma história que Marx não viveu, vimos coisas que ele não viu e – nunca é demais repeti-lo – somos obrigados a pensar coisas diferentes daquelas que ele pensou. Precisamos extrair as consequências da constatação de que sua previsão não se confirmou”.

insuspeitado Egito. Ficou conhecido globalmente como movimento *Occupy*¹¹⁷. Tal desejo é produzido pelo estranhamento inerente a uma sociedade em permanente luta (de classes).

Na esteira deste diagnóstico do evidente desconforto inerente ao estranhamento, que dessencializa o humano, é de se reiterar a incontornabilidade do sistema, que resulta em crises cíclicas cada vez mais frequentes. Estamos em fins do ano de 2012 e a economia mundial ainda não digeriu a última crise financeira de 2008. Para não nos estendermos sobre assunto, importa apenas registrar a opinião de István Mészáros (2009, p. 30), proferida na análise desta última crise econômica: “Eis porque Marx é mais relevante hoje do que alguma vez já o foi. Pois apenas uma *mudança sistêmica* radical pode proporcionar a esperança historicamente sustentável e a solução para o futuro”.

A perspectiva marxiana é a de uma luta pela liberdade; consoante o desenvolvimento teórico do jovem Marx, uma luta pela emancipação humana. “O ‘reino da liberdade’ só pode vir com a superação do capital e da sociedade burguesa” (LESSA; TONET, 2011, p. 120). Ora, a filosofia marxiana é aquela que nos lega uma sólida concepção de supressão do modo de produção capitalista e do estranhamento a ele inerente, com a perspectiva de uma nova sociedade onde será possível uma liberdade real para todos: “Logo que existir, *para todos*, uma margem de liberdade *real* para além da produção da vida, o marxismo desaparecerá; seu lugar será ocupado por uma filosofia da liberdade. Mas estamos desprovidos de qualquer meio, de qualquer instrumento intelectual ou de qualquer experiência concreta que nos permita conceber essa liberdade ou essa filosofia” (SARTRE, 2002, p. 39).

Até lá, Marx permanecerá vivo e sua filosofia, imprescindível.

¹¹⁷ Henrique Soares Carneiro (HARVEY *et alli*, 2012, p. 7) registrou: “No ano de 2011 ocorreu um fenômeno que há muito não se via: uma eclosão simultânea e contagiosa de movimentos sociais de protesto com reivindicações peculiares em cada região, mas com formas de luta muito semelhantes e consciência de solidariedade mútua. Uma onda de mobilizações e protestos sociais tomou a dimensão de um movimento global. Começou no norte da África, derrubando ditaduras na Tunísia, no Egito, na Líbia e no Iêmen; estendeu-se à Europa, com ocupações e greves na Espanha e Grécia e revolta nos subúrbios de Londres; eclodiu no Chile e ocupou Wall Street, nos EUA, alcançando no final do ano até mesmo a Rússia”.

CONCLUSÃO

Ao fim e ao cabo deste estudo, podemos afirmar que conseguimos atingir os objetivos propostos exordialmente: apreender a essência e compreender o conceito de homem no jovem Marx, acompanhar a evolução de sua antropologia filosófica, desde os *Manuscritos de Kreuznach* até *A Ideologia Alemã*, identificar as fontes e influências absorvidas por seu pensamento, bem como as superações e originalidades produzidas em seu percurso teórico. Para além de tudo, conseguimos constatar a atualidade das reflexões marxianas, mesmo diante das insistentes deturpações de seu pensamento e das críticas abalizadas à sua filosofia, bem como a importância de suas contribuições para se pensar um caminho de supressão da alienação no modo de produção do capital, ou seja, para se pensar um novo modelo de sociedade que possa garantir ao homem a reapropriação de sua essência.

O jovem Marx, ademais, como demonstrado, não se opõe ao Marx maduro. Trata-se de um teórico brilhante, com uma expansão intelectual em escala geométrica que, desde os *Manuscritos de Kreuznach*, demonstra uma agudíssima sensibilidade social e humana, uma habilidade literária singular e uma capacidade de trabalho impressionante (inclusive para absorver as fontes teóricas de seu tempo histórico e transcendê-las). As obras ditas de maturidade não existiriam sem as produções juvenis marxianas. Daí a importância e o acerto em optarmos pelo estudo dos textos de juventude.

O homem é um ser social, prático e histórico. Em contato com a natureza (e dela fazendo parte), produz os meios para a satisfação de suas necessidades e, nessa produção, produz-se a si mesmo, socialmente, num tempo histórico determinado. A sua essência encontra-se na *práxis*, uma atividade mediadora entre o homem e a natureza, entre um homem determinado e os outros homens, entre a subjetividade e a objetividade, entre o pensamento e a realidade empírica, que, a despeito de sua dimensão ontológica fundamental, encontra-se alienada no modo de produção do capital, tornando-o um ser estranhado.

A possível supressão desta contradição depende, não de ideias, não de pensamentos universalizantes, mas da própria atividade revolucionária do homem: a

própria *práxis*. É nela que se encontram os germes possíveis da emancipação humana, através da hipótese de uma subversão dos pressupostos estruturantes da atual sociedade burguesa (a propriedade privada dos meios de produção e a superestrutura que a garante). Os avatares de tal expropriação necessária são os homens que constituem o proletariado – homens vivos que, a despeito de garantirem a vida não só de si mesmos e dos capitalistas (burgueses), promovem a manutenção do perverso sistema e de sua própria condição de estranhamento. Cabe somente ao proletariado sacudir o jugo de que padece.

A perspectiva de uma democracia direta (*Manuscritos de Kreuznach*), alterou-se para a de uma sociedade socialista (*Glosas Críticas*), para, enfim, reconfigurar-se na de uma sociedade comunista (já a partir dos *Manuscritos de 1844* e que se manteve até *A Ideologia Alemã*, passando por *A Sagrada Família* e as *Teses sobre Feuerbach*), não sem tangenciar a insuficiência de uma emancipação política para a garantia de uma verdadeira e almejada emancipação humana (*A Questão Judaica*) e identificar, no proletariado, o responsável pela *práxis* revolucionária (*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*). A *práxis* (traduzida, ainda que imperfeitamente, como trabalho), com sua prioridade ontológica fundamental, é a atividade humana mediadora capaz de suprassumir as contradições ínsitas à sociedade civil existente no atual modo de produção e garantir a reapropriação da essência humana alienada.

Marx não tratou da *práxis*, como *labor*, na perspectiva arendtiana. A sua concepção de trabalho é muito mais abrangente e complexa do que a que Arendt enxergou. A linguagem, embora também central na perspectiva marxiana, não possui uma dimensão ontológica *fundante* no que concerne ao *ser social*, como quer Habermas. A disjunção operada pelo pensamento habermasiano (entre esfera intersubjetiva e esfera produtiva), na verdade, resulta em prejuízo à apreensão do momento fundante do ser social: o momento da interrelação entre teleologia e causalidade (tão bem apontada pelo jovem Marx dos *Manuscritos Parisienses*). A liberdade original sartreana, quase ilimitada, ganha nova configuração para incorporar os condicionamentos ou as determinações histórico-sociais-produtivas destacadas por Marx. Assim, as críticas ao pensamento e à antropologia marxianas são suprassumidas pela própria tradição marxista.

Diante da manutenção e agudização do atual modelo societal hegemônico, com incisiva e dilacerante reificação do humano, a filosofia marxiana, com sua perspectiva antropológica e sua consistente hipótese emancipadora, permanece eloquente, primordial e imprescindível para se pensar o homem, a sociedade e o mundo no atual tempo histórico. O eminente e revolucionário filósofo alemão que, com todas as suas forças, pretendeu

efetivar a filosofia, malgrado as insistentes deturpações de seu pensamento, legou uma filosofia que, ainda por mais este século, continuará a assombrar as classes dominantes e trazer esperança e luz para o proletariado de todo o mundo.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. Tradução Armando da Silva Carvalho. Porto: Presença, 1970, v. 10, 260p.
- _____. **História da filosofia**. Tradução Armando da Silva Carvalho. 3. ed. Porto: Presença, 1983, v. 9, 192p.
- _____. **História da filosofia**. Tradução Conceição Jardim, Eduardo Lúcio Nogueira e Nuno Valadas. 3. ed. Porto: Presença, 1984, 250p.
- _____. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, 1212p.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia: do romantismo até nossos dias**. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2005, v. 3, 1114p.
- ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**. São Paulo: Boitempo, 1999, 264p.
- _____. **Adeus ao trabalho?: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho**. 12. ed. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp, 2007, 200p.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Roberto Raboso, 10 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, 354p.
- BACKES, Marcelo. Prefácio. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846**. Tradução Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 9-17)

COLLIN, Denis. **Compreender Marx**. Petrópolis: Vozes, 2008, 294p.

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética**: direito, moral e religião no mundo moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, 720p.

_____. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 5. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2007, 577p.

ENDERLE, Rubens. Apresentação. In: MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 11-26.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 2. ed. Tradução José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2009, 344 p.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx**: 1843-1844: as origens da ontologia do ser social. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009, 216p.

_____. Nas trilhas da emancipação. In: MARX, Karl. **Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel**: introdução. Tradução Lúcia Ehlers. São Paulo: Expressão Popular, 2010, p. 7-27.

FROMM, Erich. **Conceito marxista de homem**. 7. ed. Tradução de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, 224p.

GIANNOTTI, José Arthur. Vida e obra. In: **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 5-21.

GONZÁLEZ, Horácio. **A comuna de Paris**: os assaltantes do céu. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982, 124p.

GUARESCHI, Pedrinho. **Sociologia crítica**: alternativas de mudança. 50. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, 168p.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão: guerra e democracia na era do império.** Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2005, 534p.

HARVEY, David; et alli. **Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas.** Tradução João Alexandre Peschanski et al. São Paulo: Carta Maior/Boitempo, 2012, 88p.

HEINRICH Heine. In: **Wikipédia: a enciclopédia livre.** Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Heinrich_Heine>. Acesso em: 14/jul/2012.

HOBBSAWM, Eric J. **A revolução francesa.** 7. ed. Tradução Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 59p.

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem.** 20. ed. Tradução Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar, 1985, 318p.

KONDER, Leandro. **O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI.** 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1992, 142p.

_____. **Marx – vida e obra.** 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999, 154p.

_____. **Marxismo e alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação.** 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009, 256p.

LENIN, Vladimir Ilitch. **As três fontes.** 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2003, 96p.

_____. **As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo.** Disponível em: <www.marxists.org/portugues/lenin/1913/03/tresfont.htm>. Acesso em: 02/dez/2011.

LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. **Introdução à filosofia de Marx.** São Paulo: Expressão Popular, 2011, 128p.

MAGALHÃES, Fernando. **10 lições sobre Marx.** Petrópolis: Vozes, 2009, 159p.

- MANDEL, Ernst. **Introdução ao marxismo**. Tradução A. Castro. 2. ed. Lisboa: Antídoto, 1978, 288p.
- MARX, Karl. Posfácio da segunda edição [de *O capital*]. In: MARX, Karl. **Os economistas**. São Paulo: Nova Cultural, 1996, v. I, p. 133-141.
- _____. Para a crítica da economia política. In: **Os pensadores**. Tradução Edgard Malagodi. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 23-54.
- _____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, 192p.
- _____. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: Feuerbach: a oposição entre as concepções materialista e idealista. Tradução Frank Müller. São Paulo: Martin Claret, 2007a, p. 117-120.
- _____. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. 3. ed. Tradução Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2007b, p. 99-103.
- _____. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846. Tradução Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007c, p. 27-29 e 611-613.
- _____. **Para a questão judaica**. Tradução José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009a, 88p.
- _____. Prólogo. In: MARX, Karl. **Miséria da filosofia**: resposta à Filosofia da miséria, do Sr. Proudhon. Tradução José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009b, p. 41.
- _____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução Rubens Enderle e Leonardo

de Deus. 2. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010a, 176p.

_____. **Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel:** introdução. Tradução Lúcia Ehlers. São Paulo: Expressão Popular, 2010b, 56p.

_____. **Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano.** Tradução Ivo Tonet. São Paulo: Expressão Popular, 2010c, 80p.

_____. **A guerra civil na França.** Seleção de textos, tradução e notas Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, 272p.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas.** 2. ed. Rio de Janeiro: Vitória, 1961, 382p.

_____. **Manifesto do partido comunista.** Tradução Piero Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001, 144p.

_____. **A sagrada família ou A crítica da Crítica crítica:** contra Bruno Bauer e consortes. Tradução Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003, 286p.

_____. **A ideologia alemã:** Feuerbach: a oposição entre as concepções materialista e idealista. Tradução Frank Müller. São Paulo: Martin Claret, 2007a, 160p.

_____. **A ideologia alemã.** 3. ed. Tradução Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2007b, 119p.

_____. **A ideologia alemã:** crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846. Tradução Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007c, 644p.

_____. **Manifesto do partido comunista.** Tradução Victor Hugo Klagsbrunn. São Paulo: Expressão Popular, 2008, 72p.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. Tradução Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006, 296p.

_____. **A crise estrutural do capital**. Tradução Francisco Raul Cornejo et al. São Paulo: Boitempo, 2009, 136p.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011, 64p.

_____. Prólogo à edição brasileira. In.: MARX, Karl. **Para a questão judaica**. São Paulo: Expressão Popular, 2009a, p. 9-38.

_____. Introdução. In.: MARX, Karl. **Miséria da filosofia**: resposta à Filosofia da miséria, do sr. Proudhon. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009b, p. 11-40.

NILO, Tiago. Um estudo a respeito da crítica arendtiana ao conceito de trabalho em Karl Marx. In: **Argumentos**. Ano 2, n.º 3, 2010, p. 141-146. Disponível em: <www.filosofia.ufc.br/argumentos/pdfs/edicao_3/19.pdf>. Acesso em: 25/out/2012.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2003, 512p.

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

PESSANHA, José Américo Motta. Marx e os atomistas gregos. In: MARX, Karl. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Trad. Edson Bini e Armandina Venâncio. São Paulo: Global, [s.d.], p. 5-13.

PIERRE-JOSEPH Proudhon. In: **Wikipédia**: a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Pierre-Joseph_Proudhon>. Acesso em: 14/jul/2012.

- RAGO FILHO, Antonio. Apresentação. In: MARX, Karl. **A guerra civil na França**. Seleção de textos, tradução e notas Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 9-20.
- RAMALHO, Júlia Sebba. Hanna Arendt versus Marx: uma defesa de Marx frente à crítica arendtiana. In: **Prometeus filosofia em revista**. Ano 2, n.º 4, jul.-dez./2009, p. 73-87. Disponível em: <http://journaldatabase.org/articles/hanna_arendt_versus_marx_uma_defesa.html>. Acesso em: 25/out/2012.
- RANIERI, Jesus. **A câmara escura**: alienação e estranhamento em Marx. São Paulo: Boitempo, 2001, 176p.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: do romantismo até nossos dias. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2005, v. 3, 1114p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social: ou princípios do direito político. In: **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1997a, v. I, 336p.
- _____. Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens. In: **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1997b, v. II, 304p.
- SANDRONI, Paulo. **Dicionário de economia do século XXI**. 3. ed. rev. Rio de Janeiro: Record, 2007, 912p.
- SANT'ANNA, Sílvio L. Introdução. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: Feuerbach: a oposição entre as concepções materialista e idealista. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 11-31.
- SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997, 784 p.
- _____. **Crítica da razão dialética**: precedido por Questões de método. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, 904p.

_____. **O existencialismo é um humanismo.** Tradução João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010, 88p.

SILVA, Márcio Bolda da. **Metafísica e assombro:** curso de ontologia. São Paulo: Paulus, 1994, 174p.

SILVA, José Fredson Souza. **Marx e o determinismo (1840-1846).** Dissertação de mestrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2009, 126 f. Disponível em: <http://www.ppgf.ufba.br/dissertacoes/Jose_Fredson_Souza_Silva.pdf>. Acesso em: 15/jul/2012.

SINGER, Peter. **Marx.** Tradução Paula Mattos. São Paulo: Loyola, 2003, 120p.

SOUSA JUNIOR, Justino. **Marx e a crítica da educação:** da expansão liberal-democrática à crise regressivo-destrutiva do capital. Aparecida: Idéias & Letras, 2010, 240p.

STRATHERN, Paul. **Marx em 90 minutos.** Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, 76p.

TONET, Ivo. A propósito de “Glosas críticas”. In: MARX, Karl. **Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano.** Tradução Ivo Tonet. São Paulo: Expressão Popular, 2010, 80p.

_____; LESSA, Sérgio. **Introdução à filosofia de Marx.** São Paulo: Expressão Popular, 2011, 128p.

TROTSKI, Leon. **A comuna de Paris.** Brasília: Centelha Cultural; São Paulo: ISKRA, 2011, 80p.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. In: **Síntese.** Rio de Janeiro: Síntese, jan./abr./1981, v. VIII, n. 21, p.7-29.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis.** 2.ed. Tradução Maria Encarnación

Moya. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Clacso / São Paulo: Expressão Popular, 2011, 448p.

VIANA, Nildo. Sartre e o marxismo. In: **Filosofia Unisinos**. 9(2), mai./ago./2008, p. 146-161. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/21566006/Sartre-e-o-Marxismo-Nildo-Viana>>. Acesso em: 27.10.2012.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001, 224p.

ZILLES, Urbano. **Teoria do conhecimento e teoria da ciência**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005, 200p.

LICENÇA DE USO

Esta obra está licenciada sob a Creative Commons 4.0 Internacional License e seu uso deve respeitar as seguintes regras:

- Atribuir os créditos ao autor;
- Não comercializar;
- Não modificar.

Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

