

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Iago Augusto Martinez de Toledo

AS ORIGENS DA CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA DE KARL MARX
Da crítica de Kreuznach aos *Manuscritos de Paris*

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2022

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Iago Augusto Martinez de Toledo

AS ORIGENS DA CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA DE KARL MARX

Da crítica de Kreuznach aos *Manuscritos de Paris*

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) como exigência parcial à obtenção do título de MESTRE em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde.

MESTRADO EM FILOSOFIA

**SÃO PAULO
2022**

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo –
Ficha Catalográfica com dados fornecidos pelo autor

Martinez, Iago
M385ao As origens da concepção de história de Karl Marx. Da crítica
de Kreuznach aos "Manuscritos de Paris" / Iago Martinez. --
São Paulo: [s.n.], 2022.
140p. ; cm.

Orientador: Antonio José Romera Valverde.
Dissertação (Mestrado)-- Pontifícia Universidade Católica
de São Paulo, Programa de Estudos Pós Graduated em
Filosofia.

1. Karl Marx. 2. Concepção de história. 3. Prima philosophia.
4. História e Ontologia . I. Valverde, Antonio José Romera. II.
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de
Estudos Pós Graduated em Filosofia. III. Título.

CDD

Banca Examinadora

Para Isabel e para Natália.

*...as mais simples palavras
Devem bastar...*

Esta pesquisa foi realizada com o suporte do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – nº. 154668/2019-2.

This research was carried out with the support of Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – nº. 154668/2019-2.

AGRADECIMENTOS

Aos professores da vida, Antonio José Romera Valverde, Antonio Rago Filho e Claudinei Cássio de Rezende. Aos amigos do Grupo de Estudos de Filosofia Política Contemporânea (GEFPC–PUC-SP/CNPq). Em especial, ao Hudson Mandotti de Oliveira, ao Douglas Martins de Souza, ao Felipe Ramos Musetti e ao Marcelo Phintener, pela boa prosa. Ao Mário Ariel González Porta, pelo bom humor. Aos meus pais, Isabel Cristina Baddini Martinez e Luiz Carlos de Toledo, pelo apoio incondicional em minhas escolhas de vida. À Natália Ártico Tozo, pelo apoio, carinho, atenção e, sobretudo, pela inspiração que me suscita.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é investigar as origens da concepção de história de Karl Marx. Para tanto, recorre-se à análise imanente de um conjunto de textos escritos por Marx entre 1843 e 1844, os quais conformam a produção marxiana desde a crítica de Kreuznach – perpassando pelas cartas e pelos textos publicados nos *Anais franco-alemães* – até aos *Manuscritos de Paris*. Neste breve período de fértil produção intelectual e de intensa reorientação prático-teórica, vê-se o paralelismo entre a formação do pensamento político-filosófico de Marx e a formação de sua concepção de história. A gênese e o desenvolvimento da concepção marxiana da história se configuram por meio das críticas ontológicas à especulação filosófica, à politicidade (em particular, à emancipação política) e à economia política clássica. Cada qual destas críticas revela tanto um momento no desenvolvimento da concepção marxiana da história quanto revela as tendências em sua direção e os elementos componentes de sua estrutura geral e universalizante. Deste modo, vê-se também o paralelismo entre a formação da posição ontológica de Marx – a qual instaura a fisionomia geral de sua *prima philosophia* – e a formação de sua concepção de história. Destaca-se, com isso, a impossibilidade de desagregar história e ontologia no pensamento marxiano em geral. Ao fim, vê-se como a concepção marxiana da história é uma concepção histórico-ontológica do desenvolvimento do ser social. Nela, a história resplandece como a determinante fundamental de toda a forma e de todo o conteúdo humano-societário, e é concebida como o fazimento concreto-contraditório do devir-permanentemente-social dos indivíduos segundo os imperativos concretos das circunstâncias históricas.

Palavras-chave: Karl Marx. *Prima philosophia*. História e Ontologia.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to investigate the origins of Karl Marx's conception of history. In order to do so, we resort to the immanent analysis of a set of texts written by Marx between 1843 and 1844, which shape the Marxian production from the Kreuznach critique – through the letters and texts published in the *Franco-German yearbooks* – to the *Paris Manuscripts*. In this brief period of fertile intellectual production and intense practical-theoretical reorientation, one can see the parallel between the formation of Marx's political-philosophical thought and the formation of his conception of history. The genesis and development of the Marxian conception of history are shaped through ontological critiques of philosophical speculation, politics (in particular, political emancipation) and classical political economy. Each of these critiques reveals both a moment in the development of the Marxian conception of history and reveals the tendencies towards it and the component elements of its general and universalizing structure. In this way, we can also see the parallelism between the formation of Marx's ontological position – which establishes the general physiognomy of his *prima philosophia* – and the formation of his conception of history. This highlights the impossibility of disaggregating history and ontology in Marxian thought in general. At the end, it is seen how the Marxian conception of history is a historical-ontological conception of the development of the social being. In it, history shines forth as the fundamental determinant of all human-societal form and content, and is conceived as the concrete-contradictory making of the become-permanently-social of individuals according to the concrete imperatives of historical circumstances.

Keywords: Karl Marx. *Prima philosophia*. History and Ontology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
I. A HISTÓRIA E A REALIZAÇÃO DA FILOSOFIA	21
II. HISTÓRIA E CRÍTICA À EMANCIPAÇÃO POLÍTICA.....	54
III. HISTÓRIA E CRÍTICA À ECONOMIA POLÍTICA.....	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS E FUTUROS APONTAMENTOS	129
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	136
1. Fontes.....	136
<i>Obras de Marx.....</i>	<i>136</i>
<i>Obras de Marx e Engels.....</i>	<i>136</i>
2. Bibliografia.....	137
<i>Primária</i>	<i>137</i>
<i>Complementar</i>	<i>139</i>

INTRODUÇÃO

I

Como era habitual de Marx, clareza teórica e rigor uniam-se com o sarcasmo e a fina ironia com os quais, em uma carta à Ánnekov (ao 28 de dezembro de 1846), expôs sua opinião sobre o livro *Filosofia da miséria*, de Proudhon, recém-publicado em outubro daquele ano. Ánnekov lhe havia dito que o trabalho de Proudhon parecia o fruto da imaginação de um homem que assimilou uma parte insignificante da filosofia alemã¹. Marx replicou: disse que Proudhon não criticou equivocadamente a economia política por causa de uma filosofia ridícula, mas que possuía uma filosofia ridícula “porque não compreendeu o estado social contemporâneo em sua engrenagem”².

Levantava-se, assim, o problema da relação entre a filosofia e o mundo real. Problema que pode ser ilustrado através da pergunta: “Por que o sr. Proudhon recorre a um hegelianismo superficial para dar-se ares de pensador profundo?”³. O rechaço e o descarte da especulação uniam-se (além do sarcasmo e da ironia) com a *intentio recta* do cotidiano na resposta de Marx:

Ele mesmo nos oferece a chave do enigma. O sr. Proudhon vê a história como uma série de desenvolvimentos sociais; vê o progresso realizado na história; enfim, acredita que os homens, tomados como indivíduos, não sabiam o que faziam, equivocavam-se sobre o seu próprio movimento, isto é, que seu desenvolvimento social parece, à primeira vista, distinto, separado, independente do seu desenvolvimento individual. Ele não sabe explicar esses fatos, e a hipótese da razão universal, que se manifesta, é um verdadeiro achado. Nada mais fácil do que inventar causas místicas, isto é, frases, quando se carece de senso comum⁴.

E a crítica marxiana ainda prosseguia através da exposição de suas ideias sobre o desenvolvimento social. É necessário transcrevê-la quase na íntegra – com o destaque à sua concepção de história:

O que é a sociedade, qualquer que seja a sua forma? O produto da ação recíproca dos homens. Os homens podem escolher livremente esta ou aquela forma social? Nada disso. Pegue determinado estágio de desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens e terá determinada forma de comércio e de consumo. Pegue determinados graus de desenvolvimento da produção, do comércio e do

¹ Cf. MARX, K. “Carta a P. V. Ánnekov” (Bruxelas, 28 de dezembro de 1846). In. MARX, K. *Miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 187.

² Id.

³ Id.

⁴ *Ib.*, p. 188.

consumo e terá determinada forma de constituição social, determinada organização da família, das ordens ou das classes; numa palavra, determinada sociedade civil. Pegue determinada sociedade civil e terá determinado Estado político, que não é mais que a expressão oficial da sociedade civil. (...) É supérfluo acrescentar que os homens não são livres árabes de suas *forças produtivas* – que são a base de toda a sua história –, pois toda força produtiva é uma força adquirida, produto de uma atividade anterior. Portanto, as forças produtivas são o resultado da energia prática dos homens, mas essa mesma energia é circunscrita pelas condições em que os homens se encontram, pelas forças produtivas já adquiridas, pela forma social que existia antes deles, que não foi criada por eles e é produto da geração precedente. O simples fato de cada geração posterior deparar-se com forças produtivas adquiridas pelas gerações precedentes, que lhes servem de matéria-prima para novas produções, cria uma conexão na história dos homens, cria uma história da humanidade, que é tanto mais história da humanidade quanto mais se desenvolveram as forças produtivas dos homens e, por conseguinte, suas relações sociais. Consequência necessária: a história social dos homens é sempre a história do seu desenvolvimento individual, tenham ou não consciência desse fato. Suas relações materiais formam a base de todas as suas relações. Essas relações nada mais são que as formas necessárias nas quais se realiza a sua atividade material e individual. (...) Assim, as formas econômicas sob as quais os homens produzem, consomem e trocam são *transitórias e históricas*. Ao adquirir novas forças produtivas, os homens mudam seu modo de produção e, com o modo de produção, mudam as relações econômicas, que eram apenas as relações necessárias desse determinado modo de produção⁵.

De início, basta notar que o pequeno extrato desta longa carta assinala à completude (ao menos em parte) de um momento do itinerário intelectual marxiano, em cuja fisionomia geral se encontra aquele ímpeto para a compreensão histórica da realidade dos homens, de suas contradições, e da elaboração de respostas práticas para resolvê-las. A concepção marxiana da história, anunciada como o livre desenvolvimento individual – o irresistível, irreversível e contraditório devir homem do homem – imprime a marca da consolidação do novo posicionamento reflexivo de Marx em face dos problemas da práxis humana. Visto retrospectivamente, assinala o desemboque de uma empreitada teórica e prática, cujos inícios remontam – do ponto de vista da gênese e do desenvolvimento de sua concepção de história – para meados de 1843, transcorre e fundamenta-se ao longo dos anos de 1844 até 1846, e recebe sua primeira formulação sintética, destinada ao público, em 1847. É nesta última que, ao sabor do contexto polêmico de *Miséria da filosofia*, Marx pôde sintetizá-la com as seguintes palavras: “toda a história não é mais do que uma transformação contínua da natureza humana”⁶. *O que é a natureza humana e quais são os meios práticos de sua transformação* só podem ser adequadamente compreendidos através do reconhecimento – raras vezes feito na história do marxismo e

⁵ *Ib.*, pp. 188-189.

⁶ MARX, K. *Miséria da filosofia*. *Op., cit.*, p. 128.

da filosofia em geral – da nova posição reflexiva marxiana. Isto é, apenas quando se reconhece a *posição ontológica* de seu pensamento, em cujo centro reside a confirmação do homem enquanto *ser social automediador de si e da natureza*.

II

O caminho de Marx até a sua concepção de história acompanha, paralelamente, suas descobertas ontológicas fundamentais, e as pressupõem. A partir daí, história e ontologia configuram-se e fundem-se em sua indissociabilidade: *ser é ser social* e, enquanto tal, é inexoravelmente histórico. Sua rota intelectual confirma este assentar em sólidas bases ontológicas, as quais lhe dão forma e conteúdo originais. Ela é formada através de três críticas ontológicas que estabelecem o seu caráter e marcam a sua fisionomia intelectual, pelas quais dão ao pensamento marxiano os contornos de uma visão global do mundo, uma vez que tem por objetos a *prática*, a *filosofia* e a *ciência* sob as respectivas formas da *política*, da *filosofia especulativa* e da *economia política clássica*⁷. A concepção marxiana da história é formada através dessas críticas ontológicas, ganhando em concreção e articulação a cada objeto criticado. A originalidade radicalmente inovadora de Marx, proporcionada pela execução das críticas ontológicas, reside precisamente no modo pelo qual compreendeu os múltiplos aspectos da práxis humana através do reconhecimento e da adoção da *atividade prática sensível* dos homens e de sua *socialidade* como o fundamento irrevogável de seu critério de cientificidade, elementos que articulam e sustentam a textura ontológica de seu pensamento e, com isso, a sua concepção onabrangente da história humana.

Ora, haveria melhor maneira de expressar a posição ontológica marxiana do que a constatação, levantada n’A *ideologia alemã*, do fato de que “Tal como os indivíduos

⁷ Para o itinerário intelectual de Marx, sua gênese e seu desenvolvimento, adotamos a periodização de suas obras – bem como outros resultados – de José Chasin, expostos em: Cf. CHASIN, J. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. In. TEIXEIRA, F. *Pensando com Marx. Uma leitura crítico-comentada de O Capital*. São Paulo: Ensaio, 1995, pp. 335-537. Chamamos a atenção para o escrito de Lukács sobre o desenvolvimento intelectual de Marx, em que parcialmente nos sustentamos: Cf. LUKÁCS, G. “O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840-1844”. In. LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009, pp. 121-202. Significativos, os ensaios de Mészáros também devem ser consultados: Cf. MÉSZÁROS, I. *Filosofia, ideologia e ciência social. Ensaio de negação e afirmação*. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008, com ênfase especial do II ao V capítulos. Não podemos deixar de mencionar os ensaios de José Barata-Moura, aos quais recorremos frequentemente: Cf. BARATA-MOURA, J. *Ontologia e política. Estudo em torno de Marx – II*. Lisboa: Avante!, 2016.

A propósito do conceito de *crítica ontológica*: Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. Vol. 1. Trad. Carlos Nelson Coutinho et. all. São Paulo: Boitempo, 2018, pp. 295-296; e, também, Cf. CHASIN, J. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. *Op., cit.*, pp. 362-363.

exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com *o que* produzem como também com *o modo como* produzem”⁸ O modo de produção da vida humana, ou a *autoprodução do homem*, é colocada no núcleo da reflexão sobre a história e compreendida em seu papel de pletora do fluxo histórico. Isso se traduz na existência – para usar outra expressão de Marx – de uma “*conexão materialista dos homens entre si*”⁹, que independe dos produtos ideais feitos pelos homens sobre si mesmos e sobre seu modo de atuação em sociedade, sobre a sua práxis social. Esta conexão depende, outrossim, do modo de produção da vida humana e das necessidades sócio-historicamente estabelecidas, tanto as que se impõem aos homens quanto as que são impostas por eles.

III

Tal constatação não teria sido possível sem a realização da crítica, da impugnação e do descarte da especulação filosófica (em geral) e da concepção idealista da história (em particular) levada a cabo, anteriormente, n’*A sagrada família*¹⁰. Em conhecido contexto polêmico, a crítica marxiana tem por alvo direto a filosofia hegeliana da história, assim como a dialética especulativa que a acompanha, bem como a versão sob a qual ela aparece nos escritos bauerianos – porém, com incursões que vão bem mais além. Sua denúncia contra a concepção idealista da história vai no sentido de que o estatuto histórico-concreto de cada fato elementar da vida humana e da ação cotidiana dos indivíduos é mistificado e reduzido ao *Nous* desencarnado da Ideia hegeliana ou da crítica absoluta baueriana, ao mesmo tempo que rechaça qualquer tipo de teleologia-teológica ou cripto-teológica (elemento indubitavelmente incompatível com a concepção marxiana da história) que possa conduzir e determinar a ação dos indivíduos na história: “Sob essa

⁸ MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã. Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad. Rubens Enderle, et. all. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 87.

⁹ *Ib.*, p. 34. (grifos nossos, doravante abreviado como “G. N.”).

¹⁰ Pouquíssimo tempo depois d’*A sagrada família*, a crítica marxiana da especulação filosófica será subsequentemente estendida n’*A ideologia alemã*. Os antecedentes dessa crítica remontam até a crítica de Kreuznach, em 1843 (Cf. MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013). Sobre a crítica marxiana da especulação em Kreuznach: Cf. CHASIN, M. “A crítica da especulação nas glosas de Kreuznach”. In. *Ensaio Ad Hominem*. Nº 1. Tomo IV – Dossiê Marx. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001, pp. 145-165. Sobre o texto da crítica de Kreuznach, também podem ser consultados: Cf. ENDERLE, R. *Ontologia e política. A formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG, 2000; e, Cf. DEUS, L. *Soberania popular e sufrágio universal. O pensamento político de Marx na crítica de 43*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG, 2001.

forma trivializada *criticamente* se repete a sabedoria especulativa de que o homem e a História existem para que a *verdade chegue à autoconsciência*. A História torna-se, assim, uma persona à parte, um sujeito metafísico, do qual os indivíduos humanos reais não são mais do que simples suportes”¹¹. Crítica que é completada com a limpidez da formulação engelsiana: “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 (...) pois a História não é senão a atividade do homem que persegue seus objetivos”¹².

IV

A concepção segundo a qual os homens fazem a si mesmos *através de sua atividade* é alcançada por Marx, pela primeira vez, nos *Manuscritos de Paris*, simultaneamente ao seu primeiro confronto crítico com a economia política. Mészáros, com razão, caracterizou o texto marxiano como “uma grande obra de síntese, de um tipo bem particular: uma *síntese in statu nascendi*”¹³. É o momento em que Marx delineia e articula, por um lado, a posição ontológica de seu pensamento com as críticas ontológicas da especulação e da economia política e, por outro lado, contrapõe à universalidade abstrata da primeira e à fragmentariedade da segunda a *ação de aniquilar a determinação alienada do mundo que as une e sustenta*, projetando – para aqui remeter-nos aos termos clássicos do marxismo – o programa de união entre *teoria e prática*. A crítica da economia política é realizada por Marx através do movimento ininterrupto de explicitação das ilusões socialmente necessárias que os representantes científicos da burguesia nutriam sobre seu próprio mundo: o que a economia política pressupunha como facticidade natural envolta na insociável socialidade do modo de produção do capital era pulverizado por Marx por meio da análise das múltiplas formas de objetivação humana e a correlata apropriação privada dos produtos desta objetivação pelo capital mediante o movimento da propriedade privada – a oposição, histórica e contraditoriamente estabelecida, entre capital e trabalho. Com isso, Marx descortina aquilo que era impossível de se ver do ponto de vista social da própria economia política; como escreveu em uma de suas primeiras

¹¹ MARX, K; ENGELS, F. *A sagrada família. Ou, a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011, pp. 96-97.

¹² *Ib.*, p. 111.

¹³ Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 21 e ss.

glosas críticas sobre esta ciência: “Vê-se o modo como a economia nacional *fixa* a forma *alienada* do intercâmbio social como a forma *essencial* e *originária*, adequada à determinação humana”¹⁴.

Todavia, a análise marxiana remete para além, obviamente, da crítica de todo um corpus teórico dito científico. Persegue, sim, o rumo de uma concretização cada vez maior nas conexões e mediações ricamente articuladas do ser social – da ontogênese do homem e de sua generidade até a socialidade como matriz de todos os produtos humanos (reais ou ideais) –, abrindo radicalmente seu horizonte filosófico para a análise da totalidade social concretamente estabelecida pela relação entre o homem e a natureza, dos homens entre si e da sociedade que conformam. A história humana é, precisamente aí, compreendida na indissolubilidade de sua fundamentação ontológica: “(...) como, para o homem socialista, *toda a chamada história universal* não é outra coisa que a produção do homem pelo trabalho humano, o devir da natureza para o homem tem, assim, a prova evidente, irrefutável, do seu *nascimento* de si mesmo, de seu *processo de originação*”¹⁵.

V

Os passos anteriores de Marx aos *Manuscritos de Paris* seguiram a rota que vai da presença e crítica da *parcialidade da alienação política* à explicitação da *universalidade da alienação econômica*¹⁶, cuja tarefa designada à história era o

¹⁴ “Man sieht, wie die Nationalökonomie die *entfremdete* Form des geselligen Verkehrs als die *wesentlich* und *ursprüngliche* und der menschlichen Bestimmung entsprechende *fixiert*”. MARX, K. “Auszüge aus James Mills Buch ‘*Éléments d’économie politique*’ (Trad. par. J. T Parisot, Paris, 1823)”. In. MEW. B. 40. Berlin: Dietz Verlag, 1968, p. 451.

Frequentemente, tomamos como matriz para os textos de Marx as edições e traduções castelhanas, sobretudo àqueles que não dispomos em português – ou, se dispomos, damos preferência às edições e traduções castelhanas àqueles textos que não apresentam *edições* (ou traduções) satisfatórias ao português. A depender do texto e da tradução (mais do tradutor) para o castelhano, cotejamos sempre com os originais, e, talvez, não com tanta frequência, preferimos traduzir por conta própria diretamente do alemão. É o caso destes extratos de Marx a propósito da economia política de James Mill. Em nossa tradução (feita a partir da edição apresentada na MEW) cotejamos, aqui e acolá, com a tradução de Wenceslao Roces (Cf. MARX, C. “Extractos del libro de James Mill ‘*Éléments d’économie politique*’”. In. MARX, C; ENGELS, F. *Obras fundamentales*. Vol. 1. *Marx – escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 522-538. Para referenciar os textos de Marx citados do primeiro volume das *Obras fundamentales*, abreviaremos este último como “OF/I”); também cotejamos com a tradução de Bolívar Echeverría (Cf. MARX, C. *Cuadernos de París*. Trad. Bolívar Echeverría. México: Era, 1974, pp. 124-157) e com a tradução inglesa de Clemens Dutt, para a *Collected Works* (Cf. MARX, K. “Comments on James Mill, *Éléments d’économie politique*”. In. MECW. Vol. 3. London: Lawrence & Wishart, 1975, pp. 211-228).

¹⁵ “Sin embargo, como para el hombre socialista *toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre tiene así la prueba evidente, irrefutable, de su *nacimiento* de sí mismo, de su *proceso de originación*”. MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía*. Trad. Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 2018, p. 188.

¹⁶ Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. Op., cit., p. 126 e ss.

estabelecimento da *verdade ceterior* regida pelas determinações e circunstâncias históricas, o que acompanhava o reconhecimento do caráter sócio-processual e irreversível de toda a formação sócio-histórica concreta, bem como de seu fundamento: o homem em seu processo (igualmente histórico) de desenvolvimento. Este reconhecimento é um aspecto fundamental da concepção marxiana da história, encontrado desde suas origens, quando dedicou sua análise crítica aos problemas da *miséria alemã*, à exemplo d'*A questão judaica*¹⁷ e da *Introdução* à crítica de Kreuznach¹⁸.

De fato, é um contexto inicial peculiar em relação à formação da concepção marxiana da história, onde os problemas vinculados à crítica da política (em particular, da emancipação política) fizeram aflorar no pensamento marxiano a certeza unívoca da insuficiência de buscar resoluções do ponto de vista do Estado político para os problemas de ordem sócioestrutural da sociedade burguesa¹⁹. Como consequência desse fato, Marx pôde trazer à luz a contradição entre o Estado político e seus pressupostos. O homem, reconhecido como o pressuposto irreduzível do Estado político é, a partir daí, recolocado como ponto de partida e de chegada de todos os processos humano-societários, ainda que este se encontre na esfera contraditória da sociedade civil em aparente isolamento dos outros homens. A sociedade civil tem, neste momento, o início de seu reconhecimento como a forma de intercâmbio que impulsiona a ação dos indivíduos em seus múltiplos aspectos. Isto é, os homens são encontrados na esfera em que se realiza o *controle sociometabólico sobre o seu processo vital* (coletivo e individual).

VI

Ora, o objetivo desta dissertação é investigar essas origens da concepção marxiana da história. É inevitável, portanto, que o façamos em conjunto com a exposição dos momentos mais marcantes do desenvolvimento político-filosófico de Marx, privilegiando o período – breve, porém de intensa produção intelectual – que se estende desde a crítica de Kreuznach e finda, no que diz respeito à estrutura global e universalizante da concepção marxiana da história, nos *Manuscritos de Paris*. Este momento do desenvolvimento político-filosófico de Marx tem a vantagem de mostrar a formação de

¹⁷ Cf. MARX, K. *Para a questão judaica*. Trad. José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009. Cf. MARX, C. “Sobre la cuestión judía”. In. *OF/1.*, pp. 463 e ss.

¹⁸ Cf. MARX, K. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. Trad. José Carlos Bruni e Raul Mateos Castell. In. *Temas de ciencias humanas*. Vol. 2. São Paulo: Grijalbo, 1977, pp. 1 e ss.

¹⁹ Pode-se ver a síntese de Marx sobre esse ponto em: Cf. MARX, C. “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’”. In. *OF/1.*, pp. 505 e ss.

sua concepção história simultaneamente à formação de sua posição ontológica, onde, na confluência e unitariedade destes dois elementos, um torna-se pressuposto do outro.

Dividido em três capítulos interdependentes, cada qual persegue um momento da formação da concepção marxiana da história paralelamente à execução das críticas ontológicas à especulação filosófica (capítulo I), à emancipação política (capítulo II) e à economia política (capítulo III) levadas a efeito pelo pensamento marxiano. Vê-se – ao seguir este caminho – como cada uma das críticas ontológicas perfila a posição ontológica de Marx e assinala para as diversas tendências e os diversos elementos componentes de sua concepção de história. Daí a interdependência entre os capítulos desta dissertação, nos quais cada articulação e resultado posterior pressupõe a articulação e o resultado anterior. Obtém-se, com isso, uma unidade na exposição. Todavia, uma unidade que é própria às origens da concepção marxiana da história. Deste modo, esperamos dar conhecimento do processo de formação geral daquilo que Engels, em 1888, assinalou como algo elaborado, “nomeadamente, por Marx”²⁰.

VII

Para obter a unidade, bem como as mediações que compõem a concepção marxiana da história, o recurso à investigação imanente ao objeto é, *tout d’abord*, o caminho principal. Esta investigação imanente ao objeto reconhece-o, de um lado, em sua prioridade ontológica relativamente ao sujeito que investiga e, de outro lado, reconhece-o no processo sócio-histórico concreto de sua formação, tendo em vista evidenciar os nexos e as articulações que são próprios dele. Ao assim proceder, evitamos quaisquer elementos exógenos ao percurso de Marx em direção à sua concepção de história, tomando por base, evidentemente, seus textos que, de início, apontam às tendências em sua direção e, posteriormente, aqueles textos em que ela já explicitamente se apresenta. Contudo, a investigação imanente aos textos de Marx não se limita – e nem pode limitar-se – à análise de parágrafos isolados ou a um simples comentário de seus textos. Ao contrário. Com a fisionomia singular a este tipo de investigação vê-se todo um grandioso

²⁰ “No prefácio de *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin 1859, Karl Marx conta como nós os dois, em 1845, em Bruxelas, nos dedicamos a ‘dar, em comum, um acabamento à oposição da nossa maneira de ver’ – a concepção materialista da história elaborada, nomeadamente, por Marx – ‘contra a [maneira de ver] ideológica da filosofia alemã, de facto, a ajustar contas com a nossa consciência [Gewissen] filosófica de outrora’. Cf. ENGELS, F. “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”. In. MARX, K; ENGELS, F. *Obras escolhidas em três tomos*. Tomo III. Trad. José Barata-Moura et. all. Lisboa: Avante!, 2018, p. 375.

processo de formação, suas eventuais contradições, sua gênese e necessidade históricas, levando-se em conta, para bem evidenciar os nexos e as articulações inerentes à formação da coisa mesma, o contexto sócio-histórico concreto no qual ela está, inevitavelmente, inserida e sem o qual sua cognoscibilidade seria impossível. Trata-se, em última instância, de um método histórico-genético (ou histórico-concreto) de investigação, o qual pressupõe – ao plano do discurso – um elemento o mais fático e espontaneamente ontológico que se encontra nas mais elementares manifestações da vida cotidiana dos homens: aquilo que foi dito simplesmente foi dito com a intenção de sê-lo e o foi em um determinado contexto sócio-histórico concreto, pelo qual adquire sua consistência autossuficiente de sentido e sua função social. Como bem constatou provocativamente um filósofo brasileiro: “já que, no extremo e por absurdo, mesmo se todo observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os *nexos* e os *significados* destes não deixariam, por isso, de existir”²¹.

Podemos chamar a atenção para a dificuldade de alguns momentos desta investigação, dificuldade a qual somos inteiramente responsáveis pelas eventuais lacunas e deficiências que possam surgir na exposição. Ela reside, de modo geral, na exposição da simultaneidade dos elementos que tanto são articulados quanto, nesta articulação, são componentes da concepção marxiana da história, pois, trata-se da lida ininterrupta – como bem alertou Mészáros – com um quadro de referência dialético do discurso, típico do pensamento marxiano²².

VIII

Sabemos do hábito – nem de todo bom, nem de todo ruim – de principiar qualquer investigação filosófica com a exposição sumária daquilo que convencionou-se chamar de *Status quaestionis*. Não temos predileção por colecionar opiniões do passado ou por um leque de inventários *post mortem* proveniente de supostos herdeiros, cuja função seria promover o auxílio na investigação do objeto ou, ainda pior, colocar os interessados a par do assunto. As opiniões da historiografia filosófica sobre a concepção marxiana da

²¹ CHASIN, J. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. In. *Op., cit.*, p. 336.

²² “Pois, diante do fato de que toda a estrutura da teoria de Marx é dialética, simplesmente não há como entender seus conceitos-chave, a não ser em sua inter-relacionalidade dialética – e muitas vezes aparentemente autocontraditória. (...) É por isso que o leitor deve ter sempre em mente o fato de que está lidando com as complexidades de um quadro de referência dialético do discurso, e não com a unidimensionalidade cristalina do formalismo filosófico nem com a simplicidade artificial do neoempirismo que barganha lugares-comuns”. Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx. Op., cit.*, p. 19.

história – levando-se em conta a investigação autônoma dessa historiografia, tanto em relação ao seu contexto quanto em relação aos autores elencados – estão vinculadas, frequentemente, a falsos problemas que desviam da proposta e do método deste trabalho. Não obstante a extensão que possui – nem grande e nem pequena –, a repetição de lugares-comuns indica, não à exaustão temática, mas ao esgotamento de uma abordagem que não pôde resistir às provas do tempo histórico. Por isso mesmo, atualmente, um *Status quaestionis* que realmente seja digno de ser feito só pode partir de uma crítica histórica-concreta de cada caso particular, pois tratar-se-ia de levar a efeito uma tarefa cujo componente que a envolve remete à crítica das origens, do desenvolvimento e do desdobramento de tendências internas ao próprio marxismo como um todo, tarefa que neste trabalho não poderemos cumprir. Somente um retorno sério e consciencioso à obra de Marx seria capaz de dar uma fundamentação sólida às tarefas que apenas em um futuro próximo podem ser cumpridas. A investigação das origens da concepção marxiana da história também é um passo – miúdo – nesta direção.

I

A HISTÓRIA E A REALIZAÇÃO DA FILOSOFIA

1

As origens da concepção marxiana da história, os primeiros passos em sua direção e a forma inicial sob a qual ela aparece, coincidiu – não por acaso – com um momento de intensa reorientação teórica e prática no desenvolvimento intelectual de Marx. Ele registrou este momento, em raro depoimento autobiográfico, no prefácio de 1859 à *Contribuição à crítica da economia política*. Após sumarizar os anos em que atuou como redator chefe da *Gazeta Renana*, em 1842, assinalou:

O primeiro trabalho que empreendi para esclarecer as dúvidas que me assaltavam foi uma revisão crítica da *Filosofia do direito*, de Hegel, trabalho cuja introdução apareceu nos *Deutsch Französische*, publicados em Paris em 1844. Nas minhas pesquisas cheguei à conclusão de que as relações jurídicas – assim como as formas de Estado – não podem ser compreendidas por si mesmas, nem pela dita evolução geral do espírito humano, inserindo-se pelo contrário nas condições materiais de existência de que Hegel, à semelhança dos ingleses e franceses do século XVIII, compreende o conjunto pela designação de “sociedade civil”; por seu lado, a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política²³.

Há, no entanto, outro registro, pouco evidenciado por aqueles que procuraram desvendar o intrincado de seu pensamento. Este, feito mais de dez anos antes do prefácio, aparece em um contexto peculiar d’*A ideologia alemã*, em fins da parte I dedicada à crítica de Stirner. A sobriedade e a distância do depoimento escrito em 1859 cediam o lugar ao *hic et nunc* da crítica à especulação dos anos de 1845-1846, ao que Marx constatou:

(...) É claro que o comportamento empírico, material desses homens naturalmente nem pode mais ser entendido com o equipamento teórico herdado de Hegel. No momento em que Feuerbach expôs o mundo religioso como a ilusão do mundo terreno, o qual nele mesmo ainda aparece apenas como *fraseologia*, resultou evidente, até mesmo para a teoria alemã, a pergunta que ele não respondeu: como é que os homens “botam na cabeça” essas ilusões? Tal pergunta abriu, até para os teóricos alemães, o caminho para uma visão materialista do mundo, não *isenta de pressupostos*, mas empiricamente atenta aos reais pressupostos materiais como tais e que, por isso, é a primeira visão de mundo *realmente* crítica. Esse percurso já estava indicado nos *Deutsch-Französische Jahrbücher*: na *Crítica à filosofia do direito – Introdução* e em *Sobre a questão judaica*. Como tal visão ainda se movia no interior da fraseologia filosófica, as expressões filosóficas que tradicionalmente costumam escapar nessas ocasiões, tais como “essência

²³ MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, p. 4.

humana”, “gênero” etc., proporcionaram aos teóricos alemães o tão desejado pretexto para entender mal o desenvolvimento real e para acreditar que apenas se tratava, então, de mais uma nova versão de seus velhos e desbotados casacões teóricos (...) ²⁴.

O que nos importa destacar da transcrição acima é a decisiva remissão de Marx aos seus próprios textos. Remissão alinhada com o esclarecimento de que neles visualizava o nascimento do novo, e já evidenciando as concepções que combatia como patamares historicamente esgotados de racionalidade. Com isso, é evidente que Marx colocava na ordem do dia da filosofia a insuficiência do idealismo hegeliano, bem como de sua contrapartida materialista feuerbachiana – ainda que este último, como destacou Lukács, provocou uma virada de caráter essencialmente ontológico na filosofia alemã ²⁵. A distância de Marx, tanto de Hegel quanto de Feuerbach, também pode ser medida através de sua concepção de história. E, em estreita relação com ela, a partir da função que atribui à filosofia – ambas diametralmente opostas às daqueles – onde a filosofia é posta ao serviço da emancipação humana, cujo conteúdo há de ser encontrado no autodesenvolvimento *histórico* do homem. Mészáros é correto ao asseverar que a *Aufhebung* marxiana em relação à filosofia – dimensão que também agrega a sua *realização* enquanto filosofia – não é apenas uma reorientação teórica para uma nova cientificidade, mas uma *Aufhebung* que não pode ser realizada nos âmbitos adstringentes e rarefeitos de uma filosofia separada da práxis real, social. Tal abismo entre a filosofia e o mundo real conduz à separação entre a filosofia e sua missão social ao serviço da emancipação humana real ²⁶. A significação marxiana da *Aufhebung* da filosofia é, portanto, dupla. Primeiro, Marx responde à pergunta que Feuerbach havia suscitado em seu pensamento – de como os indivíduos colocam na cabeça ilusões sobre si mesmos –, reconduzindo as formações ideais produzidas pelos homens ao solo sócio-histórico a que pertencem, no qual a socialidade responde, necessariamente, a favor ou contra a verdade ou a falsidade das representações sobre a práxis social. Segundo, ao terem sua correspondência em determinações históricas específicas, os produtos do pensamento –

²⁴ MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã. Op., cit.*, pp. 230-231.

²⁵ E, com razão, Lukács definiu a relação de Marx com Feuerbach do seguinte modo: “O juízo de Marx sobre Feuerbach, portanto, tem sempre dois lados: o reconhecimento de sua virada ontológica como o único ato filosoficamente sério desse período e, ao mesmo tempo, a constatação de seu limite, ou seja, do fato de que o materialismo alemão feuerbachiano nem mesmo se deu conta do problema da ontologia do ser social. Externa-se aí não só a lucidez e a universalidade filosóficas de Marx; essa tomada de posição também lança luz sobre seu desenvolvimento inicial, sobre o posto central que nele assumiram os problemas ontológicos do ser social”. Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social. Vol. 1. Op., cit.*, p 283 e seg.

²⁶ Cf. MÉSZÁROS, I. *Filosofia, ideologia e ciência social. Op., cit.*, pp. 91-92.

as abstrações e representações – desconhecem autonomia (o que atinge diretamente qualquer concepção idealista), ao recolocar o homem real, em sua atividade prática sensível, como o verdadeiro ser (social) que produz real e idealmente, e não o puro pensar em sua autonomização idealista. À esta *Aufhebung* da filosofia, a superação de sua dissociação da práxis social, acrescenta-se a tendência do pensamento marxiano de compreender as transformações históricas da realidade e como, a partir de um conhecimento correto da práxis social, tal conhecimento adquirido pode conduzir à ação de modificar, de maneira prática, o mundo existente. A *Aufhebung* da filosofia só pode funcionar adequadamente, portanto, se é compreendida, ao mesmo tempo, como produto da práxis social – enquanto formação ideal e forma reflexa do real – e que a ela retorna, com o propósito de transformar radicalmente o mundo existente²⁷.

Essas e outras tendências do pensamento marxiano – em conjunto com o reconhecimento da *determinação social do pensamento*²⁸ – já estão presentes nos textos dos *Anais franco-alemães* e, enquanto tais, é adequado que sejam compreendidas respeitando a porção de influência, em seu desenvolvimento intelectual, de elementos das filosofias precedentes, sobretudo as de Hegel e de Feuerbach²⁹. É claro que diante do

²⁷ Ao conceito marxiano de *Aufhebung*, além das duas dimensões de *superação* da dicotomia entre teoria e prática e de *realização* da filosofia ao serviço da emancipação humana, se acrescenta uma terceira dimensão. Trata-se da oposição ao conceito de hegeliano de *Aufhebung*. N'A *ideologia alemã* Marx foi taxativo sobre isso: “Não se trata, pois, de uma ‘unidade negativa’ hegeliana de dois lados de uma oposição, mas da destruição materialmente condicionada de um modo de existência materialmente condicionado dos indivíduos até aquele momento, com a qual desaparece, ao mesmo tempo, aquela oposição juntamente com sua unidade”. MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã. Op., cit.*, p. 242.

De modo semelhante, nos *Manuscritos de Paris*, podemos ver o aspecto peculiar que esse conceito adquire em Marx e o modo como ele interpretou esse elemento da dialética hegeliana: “O *superar* como o movimento objetivo *que retoma* em si a alienação. Esta é a visão, expressa dentro do estranhamento, da apropriação da essência objetiva mediante a superação de seu estranhamento, a visão alienada da *objetivação real* do homem, da apropriação real de sua essência objetiva por meio da aniquilação da determinação alienada do mundo objetivo, por meio da sua superação de sua existência alienada” – “El *superar* como movimiento objetivo *que retoma* en sí la enajenación. Es esta la visión, expresada dentro del extrañamiento, de la apropiación de la esencia objetiva mediante la superación de su extrañamiento, la visión enajenada de la *objetivación real* del hombre, de la apropiación real de su esencia objetiva mediante la aniquilación de la determinación enajenada del mundo objetivo, mediante su superación de su existencia enajenada”. MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía. Op., cit.*, pp. 245-246.

É a essa terceira dimensão do conceito marxiano de *Aufhebung* que Mészáros destaca como a “transcendência (*Aufhebung*) da autoalienação do trabalho”. Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx. Op., cit.*, pp. 25 e seg.

²⁸ Para um estudo completo sobre esse tema e seu desenvolvimento no itinerário intelectual marxiano: Cf. VAISMAN, E. *A determinação marxiana da ideologia*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: Faculdade de Educação – UFMG, 1996.

²⁹ Mészáros chama a atenção para algumas ambiguidades terminológicas que aparecem na obra marxiana, especialmente aquelas que supostamente refletem uma maior proximidade com a tradição filosófica. Em particular, a forma como Marx reteve e inseriu, em seu corpus filosófico específico, certos aspectos das filosofias hegeliana e feuerbachiana – estes últimos elementos sempre desinseridos das malhas contextuais e textuais a que pertenciam e ressignificados pelo pensamento marxiano de modo peculiar, de

quadro de esgotamento histórico da filosofia de seu tempo, a atenção de Marx recaiu sobre os pressupostos reais, materialisticamente compreendidos, de toda a relação humana com o mundo, de toda a práxis social. É o que se vê quando urgem os imperativos à modificação prática das relações historicamente estabelecidas em sua época. E estes são encontrados na análise crítica feita por Marx do quadro sócio-político alemão da primeira metade do século XIX. Lidou com este quadro em porções significativas de seus textos, em especial naqueles escritos de inícios de 1843 e meados de 1844, onde a realidade alemã de sua época lhe servia de intenso objeto de estudo e análise, tanto dos pontos de vista filosófico quanto político. A tendência do pensamento marxiano era, realmente, a de fundir os dois universos, de união entre a teoria (sob a forma da filosofia) e a prática (sob a forma da política), cuja inseparabilidade preparava o terreno para futuros desdobramentos. Trata-se de um momento de transição dentro do desenvolvimento político-intelectual de Marx, de sua posição política de democrata radical (nos anos de 1843) indo até a adoção consciente do socialismo revolucionário (em meados de 1844 – e não antes disso).

De um ponto de vista filosófico, este período representa um momento importante no desenvolvimento da posição ontológica marxiana, com consequências decisivas para a formação dos primeiros traços de sua concepção de história. A influência da filosofia de Feuerbach atuou de modo mais intenso e explícito nesse período, cujos elementos retidos criticamente, interpretados de modo peculiar, auxiliaram à promoção de uma reorientação total da filosofia marxiana no sentido dos problemas relacionados ao ser social. Feuerbach impulsionou o pensamento marxiano para três direções, sob o influxo de projeções ontológicas e de investidas anti-especulativas que afirmavam o ser sensível e a objetividade inerente à forma do ser, em contraposição ao ser abstrato-especulativo da filosofia hegeliana. O destaque dado à genericidade humana – a liberdade e a universalidade do gênero humano –, acrescido de sua crítica humanista-antropológica da religião, também influenciaram de modo decisivo o pensamento marxiano³⁰. Contudo, a

cujo conteúdo original se distinguem radicalmente, no entanto, mantendo frequentemente a mesma terminologia. Sobre isso, pode-se consultar: Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. Op., cit., pp. 19 e ss.; sobre a posição de Marx em relação à filosofia hegeliana: Cf. MÉSZÁROS, I. *Filosofia, ideologia e ciência social*. Op., cit., pp. 108 e 117, também n' *A teoria da alienação em Marx*, pp. 85-89. Para uma síntese das relações intelectuais de Marx com as filosofias de Hegel e Feuerbach: Cf. CHASIN, J. "Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica". Op., cit., pp. 360-361, 503-505, 508-509.

³⁰ É claro que esses elementos apontados por nós, da influência feuerbachiana no pensamento marxiano, não sugerem nenhuma novidade, pois apresentam-se como os mais evidentes. A constatação desse fato, todavia, não diminui a importância dessa influência neste período. Pelo contrário. E, aqui, nos limitamos apenas a mais uma indicação. Percebemos que a porção dos *Manuscritos de Paris* dedicada à

irradiação da influência de Feuerbach vai para além do momento de transição de que estamos tratando. Ela diminui em meados de 1845, onde os limites da resolução feuerbachiana para os problemas relacionados ao ser social serão evidenciados por Marx em suas *Teses*³¹ e n’*A ideologia alemã*. Todavia, essas direções podem ser sumarizadas do seguinte modo, permanecendo em ambos os momentos do desenvolvimento intelectual de Marx. A primeira indica ao descarte da especulação: ao denunciar a insuficiência do meio homogêneo da lógica como um veículo inadequado para a cognoscibilidade do ser, simultaneamente à denúncia da irrazoabilidade das abstrações autonomizadas da filosofia especulativa. A segunda indica à afirmação do ser sensível e da objetividade do ser: ao reconhecer a objetividade enquanto determinação ontológica universal que funda e refunda toda a forma de ser (em particular, o social), objetividade que é colocada em movimento através do homem em sua atividade prática sensível, com a qual confirma a si mesmo como um ser sensível e objetivo. A terceira indicia à socialidade: trata-se do elemento mais evidente com o qual Marx interpretou a filosofia de Feuerbach, e com o qual atribuiu ao pensamento feuerbachiano o mérito de fazer da relação social “do homem para o homem” o princípio fundamental da teoria³². Sabemos

crítica da filosofia e da dialética hegelianas representa um dos momentos mais significativos em que aparece, de maneira mais explícita, tanto a influência quanto a interpretação própria de Marx da filosofia feuerbachiana, simultaneamente ao registro de alguns traços particulares já retidos da filosofia hegeliana que influenciaram, definitivamente, a formação de seu pensamento, traços esses que só poderiam ser adequadamente retidos *após* a crítica e a depuração (até mesmo a subversão) conscientes de aspectos da filosofia de Hegel impulsionados por Feuerbach (pensemos na crítica de Kreuznach). A partir daí, envolvido nos problemas da filosofia da natureza, a crítica e o reconhecimento do estatuto das abstrações (agora de modo mais fortemente marcado) figura como um dos eixos estruturantes da crítica de Marx à Hegel. Precisamente aí, a influência de Feuerbach, neste aspecto que aparenta extrema marginalidade, deveria ser investigada com mais vagar e atenção. Em Feuerbach, a crítica ao estatuto das abstrações (em particular do racionalismo e do idealismo) aparece desde cedo, já em 1839 (Cf. FEUERBACH, L. *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012, especialmente p. 42) e estende-se, cada vez mais conscientemente, até sua plena explicitação em 1843 nos *Princípios* (Cf. FEUERBACH, L. “Princípios da filosofia do futuro” (1843). In. FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 1988, especialmente §10). O fato de Feuerbach compreender criticamente a formação da filosofia moderna (subentende-se racionalismo) e do idealismo (alemão) como fundada em atos de abstração de toda a determinidade, de toda a “sensibilidade”, – traço que culmina na crítica feuerbachiana da filosofia de Hegel, para quem “ao fundar todo o seu sistema nestes atos de abstração, a filosofia hegeliana *alienou o homem de si mesmo*” (Cf. FEUERBACH, L. “Tese provisórias para a reforma da filosofia” (1842). In. FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*. Op., cit., p. 22) – é, certamente, um dos pontos que tem de ser levado em conta na formação do pensamento marxiano.

³¹ Cf. MARX, K. “1. Ad Feuerbach” (1845). In. MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Op., cit., pp. 533 e ss.

³² Marx expressou-se a propósito da filosofia de Feuerbach, nos *Manuscritos de Paris*, do seguinte modo: “Feuerbach é o único que tem, a respeito da dialética hegeliana, uma atitude *séria, crítica*, e é o único que fez verdadeiros descobrimentos nesse terreno. Em geral, é o verdadeiro vencedor da velha filosofia. (...) O grande feito de Feuerbach é: 1) A prova de que a filosofia não é, senão, a religião posta em ideias e discursivamente desenvolvida; que é, portanto, tão condenável quanto aquela, e não representa senão outra forma, outro modo de existência da alienação do ser humano. 2) A fundação do *verdadeiro materialismo* e da ciência real, enquanto que Feuerbach faz, igualmente, da relação social ‘do homem para

que pouco tempo depois dessa afirmação Marx criticará Feuerbach por não conseguir visualizar a conexão sócio-historicamente dada das formações reais e ideais do ser social. Precisamente aí, nesta mudança de posição e reorientação em relação à filosofia feuerbachiana, pode-se ver o modo como Marx projetou em Feuerbach aquele e outros aspectos que já pertenciam ao seu pensamento original.

2

A revisão crítica da filosofia do direito de Hegel, levada a efeito em Kreuznach, marca a tendência à ontologia do pensamento marxiano, sob o influxo das projeções ontológicas e das investidas anti-especulativas da filosofia de Feuerbach. A crítica de Kreuznach – ou *Crítica da filosofia do direito de Hegel* – teve consequências decisivas para a formação do pensamento de Marx como um todo, sobretudo neste momento de transição. Para além da influência da filosofia feuerbachiana, a crítica de Kreuznach é o produto subsequente da saída de Marx da *Gazeta Renana*, período no qual, como bem assinalou no prefácio de 1859, viu-se “na obrigação embaraçosa de dar a minha opinião sobre o que é costume chamar-se os interesses materiais”³³. Essa precisa indicação de Marx aponta para a insuficiência e o esgotamento de sua base filosófica anterior, a filosofia hegeliana – ainda que ela figurasse em seus textos, do período que se estende desde a sua tese de doutoramento aos artigos publicados na *Gazeta Renana*, com um grau

o homem’ o princípio fundamental da teoria. 3) Enquanto contrapôs à negação da negação (que afirma ser o positivo absoluto) o positivo que repousa sobre si mesmo e que positivamente se fundamenta a si mesmo” – “Feuerbach es el único que tiene respecto de la dialéctica hegeliana una actitud *seria, crítica*, y el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno. En general es el verdadero vencedor de la vieja filosofía. (...) La grand hazaña de Feuerbach es: 1) La prueba de que la Filosofía no es sino la Religión puesta en ideas y desarrollada discursivamente; que es, por tanto, tan condenable como aquélla y no representa sino otra forma, otro modo de existencia de la enajenación del ser humano. 2) La fundación del *verdadero materialismo* y de la *ciencia real*, en cuanto que Feuerbach hace igualmente de la relación social ‘del hombre al hombre’ el principio fundamental de la teoría. 3) En cuanto contrapuso a la negación de la negación, que afirma ser lo positivo absoluto, lo positivo que descansa sobre él mismo y se fundamenta positivamente a sí mismo”. MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía*. Op., cit., pp. 224-225.

N’A *sagrada família*, também podemos ver a dimensão e a importância da crítica feuerbachiana à especulação para o desenvolvimento do pensamento marxiano: “É Feuerbach quem consuma 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 consuma 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”. Engels, do mesmo modo: “Mas quem descobriu, então, o mistério do ‘sistema’? Feuerbach. Quem destruiu 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”. Cf. MARX, K; ENGELS, F. *A sagrada família*. Op., cit., pp.159 e 111, respectivamente.

Sobre os três tópicos sumarizados por nós: Cf. CHASIN, J. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. Op., cit., p. 361.

³³ MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. Op., cit., p. 4.

maior de radicalização democrática em relação aos seus contemporâneos e com um acento peculiar nas transmigrações entre filosofia e mundo real, todavia, sem que o seu pensamento deixasse de pertencer ao gradiente idealista daqueles anos de 1841-1842³⁴. Ao reconhecer a necessidade de investigar mais de perto os problemas sociais, ao ver-se impelido a opinar sobre os “interesses materiais”, Marx põe em dúvida o seu vínculo com a filosofia da autoconsciência. A crítica de Kreuznach representa a ruptura com esse vínculo. Sem a pretensão de esgotar com todos os elementos político-filosóficos que se apresentam na crítica de Kreuznach, basta, aos nossos propósitos, assinalar à fisionomia geral da crítica à especulação filosófica hegeliana e a importância que possui para a formação da concepção marxiana da história.

O que nos importa destacar da crítica marxiana à especulação é que ela não se apresenta como uma crítica gnosiológica ao método hegeliano. Trata-se, em verdade, de uma rejeição de fundo da falsidade ontológica na qual o próprio método está assentado. Isto é, o que Marx rejeita – categórica e absolutamente – é a distorção da ordem hierárquica das determinações ontológicas reais feita pela estrutura idealista do pensamento hegeliano, o qual estabelece, como o fundamento de suas realizações, a Ideia como princípio ou origem por meio da qual é possível o desenvolvimento do mundo sócio-histórico.

Podemos ver a rejeição de Marx por este elemento estruturante da filosofia hegeliana logo nas primeiras páginas da crítica de Kreuznach, ao comentar o §262 da *Filosofia do direito*. Hegel é criticado por Marx no modo pelo qual aborda as relações entre o Estado, a família e a sociedade civil ao partir da Ideia (da “Ideia real”), ao invés de partir do ser-precisamente-assim, histórico-concreto, daquelas formações sociais.

³⁴ Não iremos tratar da posição filosófica de Marx nesse período, porque nele não se encontram indícios ou mesmo vestígios textuais que possam indicar a gênese efetiva de sua concepção de história, ou elementos que apontem, ao menos, uma tendência em sua direção, como aquela encontrada nos textos dos anos posteriores à sua saída do jornal, tendências especialmente apontadas em sua crítica de Kreuznach e nos *Anais franco-alemães*. Sobre esse período dos anos 1841-1842, em particular: Cf. EIDT, C. “A razão como tribunal da crítica: Marx e a *Gazeta Renana*”. In. *Ensaio Ad Hominem*. Nº 1. Tomo IV – Dossiê Marx. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001, pp. 79-100; Cf. CHASIN, J. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. *Op., cit.*, pp. 350-358, também, Cf. CHASIN, J. “Marx – a determinação ontonegativa da politicidade”. In. *Ensaio Ad Hominem*. Nº 1. Tomo III – Política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000, pp. 131-139; Cf. LUKÁCS, G. “O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840-1844”. *Op., cit.*, pp. 123-156. Os textos marxianos desse período podem ser encontrados em: Cf. MARX, K. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018; e, Cf. MARX, C. “De la ‘Gaceta Renana’”. In. *OF/1.*, pp. 173-318.

Trata-se da primeira constatação de Marx da construção especulativa, em cujo início se encontra a reprodução integral do parágrafo escrito por Hegel:

A Ideia real, o Espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em sua *finitude*, para ser, a partir da idealidade delas, Espírito real e **infinito para si**, divide, por conseguinte, nessas esferas, a matéria dessa sua realidade, os indivíduos como a *multidão*, de maneira que, no singular, essa divisão aparece *mediada* pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação³⁵.

Marx reconhece a notável argumentação de Hegel, a qual concebe a família e a sociedade civil “como *esferas conceituais* do Estado e, com efeito, como as esferas de sua *finitude*, como sua *finitude*. É o Estado que nelas se *divide*, o que as *pressupõe*; e ele o *faz*, em verdade, ‘para ser, a partir da idealidade delas, Espírito real e *infinito para si*’”. O que conduz à constatação segundo a qual – não obstante o reconhecimento anterior – a “assim denominada ‘Ideia real’ (...) é, portanto, apresentada como se ela agisse segundo um princípio determinado, mediante um designo determinado. Ela se divide em esferas finitas e o faz ‘para a si retornar, para ser para si’; ela o faz de um modo que é precisamente como é na realidade”. Do que Marx enfaticamente conclui: “Aqui aparece claramente o misticismo lógico, panteísta”³⁶. Ora, esta reprodução analítica do tratamento conferido por Hegel às relações entre o Estado, a família e a sociedade civil levam a crítica marxiana da especulação para dois momentos, estreitamente correlacionados entre si. De um lado, há o reconhecimento de que a família e a sociedade civil são os pressupostos reais do Estado, seus elementos propriamente ativos – ou, em outras palavras, que a sustentação da universalidade do Estado só é possível mediante os elementos particulares da sociedade civil (voltaremos ao assunto). De outro lado, a especulação filosófica inverte

³⁵ Por causa da divergência de traduções entre os estratos feito por Marx da *Filosofia do direito* de Hegel e a tradução dessa obra ao português, optamos por citar o texto de Hegel a partir do texto de Marx. Assim, mantemos a coerência da tradução terminológica do texto de Hegel citado por Marx e o seu comentário, garantindo, do mesmo modo, a coerência terminológica da estrutura de seus argumentos, frequentemente realizados através da reprodução de várias sentenças do texto hegeliano. De qualquer maneira, após a referência de praxe ao texto marxiano, reproduzimos os respectivos trechos da tradução do texto hegeliano entre parênteses logo em seguida. Ademais, seguimos o critério da edição brasileira da crítica de Kreuznach para os destaques de Marx ao texto de Hegel, que aparecem em negrito; em itálico são os destaques dados por Hegel.

Cf. MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel. Op., cit.*, p. 35. (“§262. A ideia efetiva, o espírito que se cinde a si mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil-burguesa, enquanto sua finitude, a fim de ser, a partir de sua idealidade espírito efetivo infinito para si, com isso reparte nessas esferas o material dessa sua efetividade finita, os indivíduos enquanto *multidão*, de modo que essa repartição aparece no [indivíduo] singular, *mediada* pelas circunstâncias, o arbítrio e a escolha própria de sua determinação”. Cf. HEGEL, G. W. F. *Filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses, *et. all.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p. 238).

³⁶ Para as três últimas citações, Cf. MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel. Op., cit.*, p. 35.

esse fato, *a fortiori*, ao anunciar as esferas da família e da sociedade civil como a finitude da Ideia – “como uma ‘distribuição’ que a Ideia leva a cabo com sua própria matéria” –, o que significa que o ser real, histórico-concreto, da família e da sociedade civil não é engendrado através de seu próprio desenvolvimento, mas por uma exterioridade distinta de suas autodeterminações reais, a Ideia³⁷.

A compreensão do “misticismo lógico, panteísta” – da distorção da ordem hierárquica das determinações ontológicas reais promovida pelo idealismo hegeliano – consiste, simultaneamente, em compreender a rejeição de Marx da concepção hegeliana do Sujeito como substância, o que assinala à ruptura de seu pensamento com a própria concepção hegeliana do *ser*. Isso pode ser visto por meio do comentário de Marx ao §269, a propósito da constituição política e do organismo de Estado, onde a Ideia como o ponto de partida da especulação é reafirmado, contudo, agregando um novo aspecto ao desmonte do procedimento especulativo hegeliano. Hegel havia escrito:

A disposição [de espírito política – I. M.] toma seu *conteúdo* particularmente determinado dos diferentes lados do **organismo** do Estado. Esse *organismo* é o desenvolvimento da Ideia em suas distinções e em sua realidade objetiva. Esses lados distintos são, *assim*, os *diferentes poderes*, suas funções e suas atividades, por meio dos quais o **universal** continuamente, e aliás na medida em que esses poderes são determinados pela *natureza do Conceito*, se mantém, *se engendra* de modo *necessário* e, na medida em que é igualmente pressuposto de sua produção, *conserva a si mesmo*; – esse organismo é a *constituição política*³⁸.

Crítica e reconhecimento matizam o comentário de Marx, onde vê-se positivamente o fato de Hegel tratar o Estado político como um organismo no qual a distinção entre os poderes é concebida em sua articulação, de forma viva e racional. O

³⁷ “O *fato* é que o Estado se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil. A especulação enuncia esse *fato* como um ato da Ideia, não como um ato da multidão, senão como o ato de uma ideia subjetiva e do próprio *fato* diferenciada. (...) A realidade empírica é, portanto, tomada tal como é; ela é, também, enunciada como racional; porém, ela não é racional devido à sua própria razão, mas sim porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui um outro significado diferente dele mesmo. O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico. O real torna-se fenômeno; porém, a Ideia não tem outro conteúdo a não ser esse fenômeno. Também não possui a Ideia outra finalidade a não ser a finalidade lógica: ‘ser espírito real para si infinito’. Nesse parágrafo, encontra-se resumido todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral”. Cf. *Ib.*, p. 37.

³⁸ Cf. *Ib.*, p. 39. (“§269. A disposição de espírito toma seu *conteúdo* determinado particularmente dos diversos aspectos do organismo do Estado. Esse *organismo* é o desenvolvimento da ideia até suas diferenças e até a efetividade objetiva delas. Esses diferentes aspectos são assim os *diversos poderes*, e as ocupações e as atividades deles, através dos quais o universal se *produz* e, no caso, visto que eles são determinados pela *natureza do conceito*, de maneira *necessária*, e igualmente visto que sua produção é pressuposta, se *conserva*; – esse organismo é a *constituição política*”. Cf. HEGEL, G. W. F. *Filosofia do direito*. *Op., cit.*, pp. 240-241).

problema reside no modo de enunciar esse fato³⁹. O que chama a atenção de Marx é que este “*organismo* é o desenvolvimento da Ideia em suas distinções e em sua realidade objetiva”⁴⁰. Do que se segue uma contra-argumentação:

Isso não significa: esse organismo do Estado é seu desenvolvimento em distinções e em sua realidade objetiva. O verdadeiro pensamento é: o desenvolvimento do Estado ou da constituição política em distinções e em sua realidade é um desenvolvimento *orgânico*. O pressuposto, o sujeito, são as *distinções reais* ou os *diferentes lados da constituição política*. O predicado é a sua determinação como *orgânicos*⁴¹.

Ao reconhecer, simultaneamente, tanto a inversão (promovida pelo idealismo hegeliano) quanto a ordem correta das determinações reais, Marx prossegue com o desmonte da construção especulativa em um de seus ingredientes principais. E este é conhecido, a partir do léxico feuerbachiano, como a inversão entre sujeito e predicado:

Em vez disso, a Ideia é feita sujeito, as distinções e sua realidade são postas como seu desenvolvimento, como seu resultado, enquanto, pelo contrário, a Ideia deve ser desenvolvida a partir de suas distinções reais. O orgânico é justamente a *ideia das distinções*, a determinação ideal destas. Mas aqui se fala da *Ideia* como de um sujeito, da Ideia que se desenvolve em *suas* distinções. Além dessa inversão de sujeito e predicado, produz-se aqui a aparência de que o discurso trata de outra ideia que não a do organismo. Parte-se da Ideia abstrata, cujo desenvolvimento no Estado é a *constituição política*. Não se trata, portanto, da ideia política, mas da Ideia abstrata no elemento político⁴².

O que se completa com a porção final do comentário de Marx ao mesmo parágrafo, no qual a “natureza do Conceito” – este último, o veículo que confere autorrealização ao Sujeito como substância (ou, na versão marxiana, o “móbil mistificado do pensamento abstrato”⁴³) – promove os diferentes poderes a partir de sua particularização:

Outra determinação é a de que os “diferentes poderes” são “determinados pela *natureza do Conceito*” e que, por isso, o universal os “engendra de modo necessário”. Os diferentes poderes não são, portanto, determinados por sua

³⁹ “A divisão da matéria do Estado ‘no singular, pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação’, tudo isso não é simplesmente expresso como o verídico, o necessário, o legítimo em si e para si; não é dado *como tal* para o racional; mas, por outro lado, o é apenas na medida em que se dá para uma mediação *aparente*, em que é deixado tal como é; porém, ao mesmo tempo, recebe a significação de uma determinação da Ideia, de um resultado, um produto da Ideia. A diferença não reside no conteúdo, mas no modo de tratamento ou no *modo de expressão*. Trata-se de uma dupla história, uma esotérica e outra exotérica. O conteúdo permanece na parte exotérica. O interesse da parte esotérica é sempre o de novamente achar, no Estado, a história do Conceito lógico. Mas é na parte exotérica que o desenvolvimento verdadeiro prossegue”. Cf. MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel. Op., cit.*, p. 36.

⁴⁰ *Ib.*, p. 39.

⁴¹ *Id.*

⁴² *Id.*

⁴³ *Cf. Ib.*, p. 46.

“própria natureza”, mas por uma natureza estranha. Do mesmo modo, a *necessidade* não é extraída de sua própria essência, nem tampouco demonstrada criticamente. Sua sorte é, antes, predestinada pela “natureza do Conceito”, encerrada nos registros sagrados da Santa Casa (da Lógica). A alma dos objetos, no caso presente, do Estado, está pronta, predestinada antes de seu corpo, que não é propriamente mais do que aparência. O “Conceito” é o filho na “Ideia”, em Deus-pai; é o *agens*, determinante e diferenciador. “Ideia” e “Conceito” são, aqui, abstrações autônomas⁴⁴.

A mesma fisionomia da crítica marxiana é reiterada ao final do comentário ao §279, no qual a inversão entre sujeito e predicado é explicitada em sua articulação com o Sujeito como substância, confirmando o ponto de partida especulativo:

(...) Hegel autonomiza os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados de sua autonomia real, de seu sujeito. Posteriormente, o sujeito real aparece como resultado, ao passo que se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação. A Substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística. Precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em vez de partir do ente real (ὕποκειμενον, sujeito), e como é preciso haver um suporte para essa determinação, a Ideia mística se torna esse suporte. Este é o dualismo: Hegel não considera o universal como a essência efetiva do realmente finito, isto é, do existente, do determinado, ou, ainda, não considera o ente real como o *verdadeiro sujeito* do infinito⁴⁵.

Partir da Ideia pressupõe a inversão entre sujeito e predicado – ou, simplesmente, pressupõe a inversão entre *ser* e *pensar*. Mas, a denúncia dessa inversão (anteriormente já feita por Feuerbach e levada a cabo por Marx em Kreuznach) que está presente na estrutura fundante do idealismo hegeliano (e do idealismo em geral) não significa denunciar com vistas, apenas, à uma reorientação lógica daquelas posições. Expõe, sim, uma adulteração qualitativa em suas legalidades efetivas, onde, para o idealismo, a prioridade ontológica é sempre conferida ao pensamento e aos produtos do pensamento (desimportando, aqui, as variações e os modos como essa prioridade é apresentada). O “misticismo lógico, panteísta” se revela aí, precisamente onde se pode reconhecer o caráter abstrato do Sujeito como substância, ao criar uma aparência de variedade por meio da qual se manifesta, mas que, em suas manifestações, confirma o ponto de partida especulativo a que pertence. Em outras palavras: a Substância como sujeito só se dá através da autonomização do predicado (do pensamento) em relação ao sujeito (ao ser). O caminho considerado o geneticamente correto do ponto de vista do idealismo hegeliano – do abstrato ao concreto – é, aqui, visto por Marx, por meio da debilidade inerente ao *estatuto de suas abstrações*. Ao partir da universalidade – da abstração já feita dos traços

⁴⁴ Ib., p. 42.

⁴⁵ Ib., p. 50.

comuns de um conjunto de entes reais – transforma-se essa universalidade, essa abstração, no ente real, no *ser*, na “Ideia”, e o ente real, o qual serve de matéria prima à abstração, é desconsiderado no estatuto de ser que lhe é próprio. Em consequência deste ato de abstração, o ente real enquanto tal é retirado, abstraído, de sua realidade e esta é conferida àqueles traços comuns, universais, que anteriormente lhe pertenciam. O ente real aparece, agora, apenas como um momento daquela abstração, como um momento do universal, da Ideia. *Voilà!* A inversão entre sujeito e predicado, entre ser e pensar, está, assim, realizada. É a este caráter arbitrário das abstrações – a essa autonomização, por meio do pensamento, das determinações universais reais – que Marx compreende como a principal debilidade da construção especulativa hegeliana⁴⁶. Isso leva-o a impugnar o universo especulativo hegeliano como um todo, o que se alinhava com a denúncia da impotência do pensamento especulativo em reproduzir idealmente a peculiaridade ôntica concreta dos objetos reais.

Podemos voltar ao comentário do §269, o qual é concluído com esse traço da crítica marxiana à especulação:

Quando eu digo: “Esse organismo (organismo de Estado, a constituição política) é o desenvolvimento da Ideia em suas distinções etc.”, não sei ainda absolutamente nada sobre a *ideia específica* da constituição política; a mesma sentença pode ser dita, com a mesma verdade, tanto do organismo *animal* quanto do organismo *político*. Em que se *diferencia*, portanto, o organismo *animal* do organismo *político*? Tal distinção não resulta dessa determinação universal. Mas uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação. O único interesse é, pura e simplesmente, reencontrar “a Ideia”, a “Ideia lógica” em cada elemento, seja o do Estado, seja o da natureza, e os sujeitos reais, como aqui a “constituição política”, convertem-se em seus simples *nomes*, de modo que há apenas a aparência de um conhecimento real, pois esses sujeitos reais permanecem incompreendidos, visto que não são determinações apreendidas em sua essência específica. (...) Na verdade, Hegel não faz senão dissolver a “constituição política” na abstrata Ideia universal de “organismo”, embora, aparentemente e segundo sua própria opinião, ele tenha desenvolvido o determinado a partir da “Ideia universal”. Ele transformou em um produto, em um predicado da Ideia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica. Não se trata de desenvolver a ideia determinada da constituição política, mas de dar à constituição política uma relação com a Ideia abstrata, de dispô-la como um membro de sua biografia (da Ideia): uma clara mistificação⁴⁷.

⁴⁶ “Ele [Hegel – I. M.] ainda censura a consciência comum por ela não se contentar com essa satisfação lógica, por ela não querer ver a realidade resolvida na lógica mediante uma abstração *arbitrária*, mas querer ver a lógica transformada em verdadeira objetividade. Digo: abstração *arbitrária* (...)”. Cf. *Ib.*, p. 88.

⁴⁷ *Ib.*, pp. 39-40, 42.

E novamente reafirmado ao final do §270:

(...) No entanto, porque se partiu da “Ideia” ou da “Substância” como sujeito, como essência real, o *sujeito real* aparece apenas como o *último predicado* do predicado abstrato. (...) O conteúdo concreto, a determinação real, aparece [em Hegel – I. M.] como formal; a forma inteiramente abstrata de determinação aparece como o conteúdo concreto. A essência das determinações do Estado não consiste em que possam ser consideradas como determinações do Estado, mas sim como determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata. O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O movimento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica⁴⁸.

A impugnação por Marx do universo especulativo hegeliano pode ser vista, em resumo, no momento em que retoma a tematização inicial da crítica de Kreuznach (o tratamento conferido por Hegel às relações entre a família, a sociedade civil e o Estado, bem como sua subsequente reprovação) já em extratos mais adiantados, por meio dos quais pôde dizer:

Esta inversão do subjetivo no objetivo e do objetivo no subjetivo (que decorre do fato de Hegel querer escrever a biografia da Substância abstrata, da Ideia; que, portanto, a atividade humana etc. tenha que aparecer como atividade e resultado de uma outra coisa; que Hegel queira deixar agir como uma singularidade imaginária o ser do homem para si, em lugar de deixá-lo agir na sua existência *real, humana*) tem necessariamente como resultado que uma *existência empírica* é tomada de maneira *acrítica* como a verdade real da Ideia; pois não se trata de trazer a existência empírica à sua verdade mas, antes, de trazer a verdade a uma existência empírica, de tal modo que aquilo que se encontra mais próximo é desenvolvido como um momento *real* da Ideia. (...) Se, por exemplo, no desenvolvimento da família, da sociedade civil, do Estado etc., estes modos sociais de existência do homem fossem considerados como realização e objetivação de seu ser, então família etc. apareceriam como qualidades inerentes a um sujeito. O homem permanece sempre como o ser de todos estes seres; estes, no entanto, aparecem também como sua universalidade *real* e, assim, como o *comum*. Se, em contrapartida, família, sociedade civil, Estado etc. são determinações da Ideia, a Substância como sujeito, elas devem, então, assumir uma realidade empírica (...). Como se trata, no fundo, apenas de uma *alegoria*, de atribuir a uma existência empírica qualquer o *significado* da Ideia realizada, então é evidente que estes receptáculos completaram sua determinação tão logo se tornaram uma incorporação determinada de um momento da vida da Ideia. Assim, o universal aparece por toda parte como algo de particular, de determinado, enquanto o singular não atinge em lugar algum sua verdadeira universalidade. (...) 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

⁴⁸ *Ib.*, pp. 44-45.

ponto de partida se torna resultado místico e o que deveria ser resultado racional se torna ponto de partida místico⁴⁹.

Delineia-se, a partir desta primeira crítica à especulação filosófica, a feição inicial da posição ontológica marxiana e, por conseguinte, uma tendência inicial em direção à sua concepção de história. Esta crítica assinala, igualmente, à inflexão de caráter ontológico do pensamento marxiano neste momento de transição. De um lado, ao compreender o esgotamento histórico do padrão reflexivo da especulação filosófica hegeliana, rejeitando (reiteradamente) a Ideia como o ponto de partida da investigação filosófica, bem como a pressuposição que a acompanha, a inversão entre ser e pensar – típica estrutura do idealismo –, Marx elimina *qualquer* tipo de teleologia-teológica ou cripto-teológica (como no caso da Ideia hegeliana) que possa configurar e sustentar o mundo sócio-histórico, além de rejeitar *qualquer* autonomia das abstrações, dos produtos do pensamento, que apareçam dissociadas do plano real e do sujeito real a que pertencem. De outro lado, a ruptura com a especulação impulsionou o pensamento marxiano à *intentio recta*, à espontaneidade ontológica do pensamento na investigação da lógica inerente a cada objeto específico, simultaneamente ao apontar para a tendência principal de uma nova cientificidade fundamentada no ser social, visualizando no modo de existência social dos homens, – na realização e na objetivação de seu ser –, o ponto de partida correto para a compreensão da autoprodução humana, da história humana.

É evidente que isso ocorreu através de uma oposição frontal à filosofia hegeliana, traço característico deste período de formação do pensamento marxiano, oposição sem a qual não poderia ter atingido os critérios adequados daquilo que considerou ser a “crítica verdadeiramente filosófica”:

Com isso, a crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não indica somente contradições existentes; ela *esclarece* essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado *específico*. Mas esse *compreender* não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico⁵⁰.

É precisamente este aspecto da crítica de Kreuznach que abre, ao pensamento marxiano, a possibilidade de encontrar um novo universo ontológico, ao estabelecer a função da “crítica verdadeiramente filosófica” (da crítica ontológica) como a investigação do ser-precisamente-assim de cada ente concreto, de suas contradições, de sua gênese e

⁴⁹ *Ib.*, pp. 64-66.

⁵⁰ *Ib.*, p. 114.

necessidade históricas. Agora, a realização da filosofia enquanto filosofia não possui mais na especulação ou na contemplação o veículo adequado para o conhecimento da verdade. O ser real dos homens, em sua práxis social, começa, desde Kreuznach, a penetrar no horizonte filosófico de Marx como o lugar em que reside a verdadeira universalidade a ser apreendida.

Paralelamente à feição inicial da posição ontológica marxiana e a tendência apontada em direção à sua concepção de história ocorre – cada vez com maior intensidade – a oposição de Marx às tendências retrógradas do desenvolvimento alemão, sobretudo em seus aspectos político-ideológicos. Este momento de formação da concepção marxiana da história acompanha com justeza, portanto, um momento de radicalização das tendências democrático-revolucionárias do pensamento marxiano em geral, o que é bem evidenciado na correspondência precedente aos textos de Marx aos *Anais franco-alemães*. O combate contra o anacronismo sócio-político e histórico da Alemanha, a maneira como a formação social alemã combinou o desenvolvimento tardio do capitalismo com uma estrutura burocraticamente articulada sob um absolutismo incompleto, acrescido do caráter do proletariado alemão (recém-surgido) e da burguesia alemã (ainda não politicamente emancipada) imprimem a marca do pano de fundo sócio-histórico sob o qual foram redigidos as cartas e os textos de Marx aos *Anais franco-alemães*. Contexto denominado posteriormente de *miséria alemã* ou, na sua variante cunhada por Lênin, de *via prussiana*. Um rápido excurso sobre a formação histórica da via prussiana serve aos nossos propósitos de contextualizar historicamente a atmosfera social alemã, pois a crítica posterior de Marx ao *status quo* alemão demarca tendências outras na formação de sua concepção de história.

Excurso sobre a formação histórica da via prussiana

De modo geral, e sem entrar em detalhes relativamente importantes, os países do velho mundo europeu conformaram-se em nações no início do desenvolvimento da burguesia, com um território, com uma economia e com uma cultura nacionais unificados. O Estado, sob a monarquia absolutista, emerge como o órgão pelo qual se realizou esta unificação, já em um momento histórico de transição no qual a burguesia começava a reagir contra o feudalismo. A Alemanha tomou um caminho diferente neste momento de transição. Sem unificação nacional, a fragmentariedade territorial em pequenos estados impunha dificuldades ao desenvolvimento socioeconômico alemão, tanto interna quanto

externamente. Ao fim da Idade Média e no início da época burguesa, enquanto a Europa Ocidental tomava o caminho para o desenvolvimento capitalista, para sua fundamentação socioeconômica e seus desdobramentos ideológicos, a Alemanha – com rotas comerciais internas prejudicadas devido à descoberta da América e à circum-navegação da África – conseguiu conservar toda a miserabilidade inerente às formas de transição da Idade Média para o mundo burguês, assimilando todo o conteúdo social do antigo modo de produção, configurando um tipo de absolutismo caricaturado sem os aspectos que impulsionavam e auxiliavam o desenvolvimento revolucionário da classe burguesa e aumentando a exploração sobre o campesinato que lá prevalecia.

É claro que a entrada tardia da Alemanha no desenvolvimento capitalista estampou um caráter *sui generis* em suas lutas de classe, apresentando resultados muito distintos daquelas que ocorreram em outras nações europeias, principalmente em comparação com a Inglaterra, com a Holanda e, posteriormente, com a França, o que correspondia também à formações ideológicas diversas dessas lutas. A Reforma Protestante na Alemanha, sob sua forma luterana, proporcionou um pano de fundo espiritual ao seu atraso socioeconômico, e a duplicidade das guerras camponesas de 1525 – suas ilusões e as consequências de sua derrota – conferiu aos príncipes dos pequenos estados, beneficiários dessas lutas, a possibilidade de criar um invólucro moderno sob o velho feudalismo alemão, ao contrário do que ocorreu na Inglaterra e na Holanda (calvinistas), nas quais o influxo ideológico dessa época histórica pôde até mesmo impulsionar as tendências de desenvolvimento social ao capitalismo. Como consequência do caráter da Reforma e da derrota das guerras camponesas, a Alemanha se tornou um conglomerado impotente de pequenos estados formalmente independentes, todavia, completamente dependentes da política externa do mundo burguês que paulatinamente emergia conduzido pelas grandes monarquias absolutistas. A Espanha, a França, a Inglaterra e a Áustria (na dinastia dos Habsburgos) decidiam o destino da Alemanha, e como objeto dessas nações, sua fragmentação territorial era mantida de acordo com a parcialidade de interesses internos relativamente aos seus correspondentes no exterior. Barrada do arranque socioeconômico europeu dos séculos XVI e XVII, a vida do povo alemão e a independência da burguesia alemã cresceu na atrofia e na pequenez de seu subdesenvolvimento, criando laços de dependência cada vez maiores dos súditos com o seu monarca e com o correlato aparato burocrático de governo que os envolvia. Os alemães foram incapazes de participar dos movimentos revolucionários desses séculos, a

não ser através da derrota. A Alemanha, com isso, não alcançou uma unidade nacional, não conquistou uma forma de Estado superior e melhor adaptada ao desenvolvimento socioeconômico do capitalismo; mas manteve, sim, uma burguesia e uma pequena-burguesia dependentes da corte, cujo servilismo jamais deixou de cerrar o perfil de sua conduta e engendrou, em seu tecido social, um contingente de seres humanos que estavam na margem da hierarquia social estabelecida pelo feudalismo.

É apenas no século XVIII que ocorre a recuperação econômica da Alemanha e o fortalecimento cultural-econômico da classe burguesa, conduzindo à necessidade do aburguesamento das reminiscências feudais que ali prevaleciam. Assim, o caráter da burguesia alemã começava a fazer-se cada vez mais audível em seu compromisso com a nobreza. Este *instinto de classe* da burguesia alemã colocava a nobreza como a classe que conduzia os processos sociais. A Alemanha, desse modo, atravessa o período da Revolução Francesa e, depois, o período Napoleônico, sentindo as consequências da ausência de uma unidade nacional; sua fragmentação territorial agravava as divisões sócio-políticas e impelia à ausência de interesses comuns, nos quais setores da burguesia alemã poderiam adquirir alguma base sólida para realizar suas reivindicações de caráter progressista. Com Napoleão, obteve-se o sucesso parcial em conseguir suprimir algumas características feudais de determinadas regiões da Alemanha, principalmente na Renânia e na Alemanha central (associação conhecida como a Confederação do Reno). Mas a reação interna ao domínio napoleônico, as “guerras de libertação” (1813-1815) – com amplo apoio popular e conduzidas através do Estado prussiano – selaram o pacto definitivo com os elementos mais retrógrados do feudalismo alemão, contraditória e paradoxalmente com o objetivo de sustentar algumas conquistas socioeconômicas de Napoleão com o apoio do exército prussiano e sob seu domínio. Tem-se, com isso, a adaptação e a reiteração do mais velho ao que de mais novo surgia no horizonte histórico da época burguesa. De um ponto de vista político, qualquer revolução burguesa ficou impossibilitada de ser realizada na Alemanha aos moldes clássicos do desenvolvimento europeu – como na Inglaterra e na França –, restando para a burguesia alemã, não apenas o compromisso, mas a incompletude de ser o agente do novo. A revolução burguesa na Alemanha teria de derrubar de uma só vez aquelas instituições sociais que em outros países demoraram séculos para serem minadas e derrotadas pelas classes em luta. De um ponto de vista socioeconômico, a irreversibilidade do desenvolvimento capitalista tinha de ser combinada com uma estrutura arcaicamente burocrática e fragmentária do poder

de decisão e controle dos processos sociais, gerando um descompasso entre o ritmo da produção capitalista e suas contrapartidas legais.

As reminiscências feudais da formação alemã podiam até retardar, mas nunca evitar o desenvolvimento irresistível da produção capitalista. Os estados maiores – principalmente a Prússia – eram impelidos a intervir e a sustentar, até mesmo a propagar, o desenvolvimento do capitalismo tardio da Alemanha. Este processo de formação da *via prussiana*, da *miséria alemã*, tem a característica mais notável de ser aquele tipo de objetivação do capital industrial e de desenvolvimento tardio da produção capitalista que desfavorece o nascimento da sociedade burguesa moderna e o perfil clássico democrático-revolucionário dessa classe. Suas consequências geraram a dependência de setores da produção capitalista em relação ao Estado prussiano, carregando a tendência do estabelecimento de pactos contínuos da burguesia alemã com a monarquia prussiana e, desse modo, possibilitando a realização dos interesses econômicos da primeira em aliança com os interesses da segunda. Em contrapartida, com o desenvolvimento tardio do capitalismo alemão de fins do século XVIII até a primeira metade do século XIX, a Alemanha desenvolveu um proletariado moderno mais ou menos independente em suas regiões industriais mais avançadas (como a Silésia), mas que ainda não podia influir decisivamente no curso dos acontecimentos – ao menos até 1848⁵¹.

3

A correspondência dos *Anais franco-alemães* contém tudo aquilo que Marx e Ruge, Bakunin e Feuerbach poderiam dizer e queriam fazê-lo: expor ao mundo a miséria alemã e os meios práticos que compreendiam necessários para resolvê-la⁵². Estas cartas,

⁵¹ Para a abordagem do desenvolvimento histórico da Alemanha nos sustentamos em: Cf. LUKÁCS, G. *A destruição da razão*. Trad. Bernard Herman Hess, *et. all.* São Paulo: Instituto Lukács, 2020. Especialmente o primeiro capítulo, “Sobre algumas características do desenvolvimento histórico da Alemanha”, pp. 37 e ss. Para uma complementação mais factual que abrange o desenvolvimento sócio-político da Alemanha entre 1815 e 1834, pode-se consultar: Cf. HEINRICH, M. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna. Biografia e desenvolvimento de sua obra*. Vol. 1 (1818-1841). Trad. Claudio Cardinali. São Paulo: Boitempo, 2018, pp. 82-91. Sobre a reforma protestante na Alemanha e as guerras camponesas: Cf. ENGELS, F. “As guerras camponesas na Alemanha”. In: ENGELS, F. *A revolução antes da revolução*. Vol. 1. Trad. Eduardo L. Nogueira e Conceição Jardim. São Paulo: Expressão popular, 2008. Para o desenvolvimento do caráter da burguesia alemã e do liberalismo alemão a partir do século XVIII até a primeira metade do século XIX: Cf. MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. *Op., cit.*, pp. 192-195.

⁵² “*Ein Briefwechsel von 1843*”; “*cartas cruzadas em 1843*” (na edição de Rocés) ou, apenas, “*unas cartas de 1843*” (na edição de J. M. Bravo) não possuem uma edição completa em português, tampouco os *Anais franco-alemães*. Infelizmente, a edição completa dos *Anais* (cartas inclusas) feita por J. M. Bravo (Ed. Martínez Roca, 2ª edição, 1973) chegou em nossas mãos demasiado tarde, quando este capítulo já estava, por assim dizer, bem adiantado. Seria a edição, de matriz castelhana, mais adequada para nossas investigações. Contudo, citamos as cartas majoritariamente a partir da edição de Rocés e quando necessário

cruzadas ao longo dos meses de março até setembro de 1843, compreendem o percurso da ultrapassagem de Marx do idealismo ativo ao materialismo filosófico, porém, ainda sem deixar de pertencer ao marco político das posições da democracia radical (a despeito dos graus relativos de radicalização) e ao correlato caráter de suas propostas aos problemas da formação sócio-política alemã. É conhecido o fato de que esta tonalidade política mudará páginas à frente, nos artigos dos *Anais*. Não por acaso, a mudança da posição marxiana relativamente tanto à política quanto ao estatuto de sua filosofia foi realizada no entretanto da troca de cartas e a redação da crítica de Kreuznach. Ela é fruto da crítica à especulação hegeliana (de que tratamos brevemente), já sob a influência da filosofia feuerbachiana e já demonstrando a sensibilidade filosófica de Marx para os problemas ontológicos do ser social.

As cartas cruzadas também revelam algum confronto de posições ocorrido entre Marx e Ruge⁵³. A despeito do acordo em comum de levar a efeito certa publicística filosófica para fora da Alemanha, a correspondência nos releva algo mais que o estado de ânimo de seus correspondentes. Externa-se nela uma tomada de posição em relação à miséria alemã e aos meios práticos para resolvê-la, posição na qual é possível ver a divisa dos futuros caminhos. Marx, desde as cartas cruzadas, procurava visualizar um agente social radicalmente novo que pudesse conduzir efetivamente a revolução alemã, não apenas na luta contra as reminiscências feudais da Alemanha, mas, sobretudo, contra as tendências ao compromisso da burguesia com os interesses da nobreza e do Estado prussiano. Ainda que a perspectiva de revolução esboçada em suas cartas permaneça democrático-burguesa, coadunam-se elementos que remetem para além desta moldura, perceptíveis através do nível de radicalismo democrático alcançado, com rapidez, por sua posição⁵⁴. Vê-se aí a divergência profunda entre Marx e Ruge na compreensão da realidade alemã, e, conseqüentemente, de seu modo de transformação. Marx já percebia a incapacidade da burguesia alemã de conduzir a revolução devido à formação de seus interesses de classe, posição que é oposta à de Ruge – a qual consiste apenas em alguma lamentação acrescida de algum desestímulo (antes de muito convencimento) em relação à algum horizonte de transformação na Alemanha. Em meio a esse confronto de posições,

(isto é, quando faltam sentenças dos textos) citamos uns poucos trechos da edição de Bravo com as indicações de praxe.

⁵³ Veja-se o breve comentário de Lukács sobre esse aspecto particular: Cf. LUKÁCS, G. “O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1841-1844”. *Op., cit.*, pp. 160 e ss.

⁵⁴ Cf. MARX, C. “Marx a Ruge” (Colônia, maio de 1843); “Marx a Ruge” (Kreuznach, setembro de 1843). In. *OF/I.*, pp. 445-450; 457-460.

– o qual parece ter passado pelo alto aos outros correspondentes (se propositalmente ou não, ignoramos) –, o desenvolvimento político-filosófico de Marx avança rapidamente segundo à natureza e o propósito de suas investigações.

A primeira carta do conjunto publicado nos *Anais* é a de Marx à Ruge (em algum lugar da Holanda, março de 1843). Marx escreve para Ruge de uma embarcação usada, à época, para a travessia dos canais holandeses e, desde fora, vê a imagem de uma Alemanha “afundada na vergonha”:

Asseguro a você que, se estou longe de sentir algum orgulho nacional, sinto, no entanto, a vergonha nacional (...) E não falaremos dos juízos dos estrangeiros acerca do governo prussiano! Reina uma aterradora coincidência e já ninguém se engana acerca do sistema e de sua natureza tão simplória. (...) Caiu o ostentoso manto do liberalismo e o mais odioso dos despotismos desnudou-se ante os olhos do mundo. É também uma revelação, ainda que invertida. É uma verdade que, pelo menos, nos ensina a conhecer a vacuidade de nosso patriotismo e o caráter antinatural de nosso Estado, e a cobrir nosso rosto. Você me olhará sorrindo, e me perguntará: o que saímos ganhando com isso? Apenas com a vergonha não se faz nenhuma revolução. Ao que respondo: a vergonha já é uma revolução (...). A vergonha é uma espécie de cólera redobrada sobre si mesma. E se uma nação inteira se envergonha realmente, seria como o leão que se prepara para dar o salto. Reconheço que, na Alemanha, não se percebe nem, pelo menos, a vergonha; ao contrário, aqueles desgraçados continuam sendo patriotas. (...) A nave dos loucos, talvez, poderia navegar durante algum tempo impulsionada pelo vento; mas marchará fatalmente até o seu destino, precisamente porque os loucos não o creem assim. E esse destino é a revolução que se prepara⁵⁵.

O otimismo revolucionário de Marx é respondido com o pessimismo pequeno-burguês de Ruge (Berlim, março de 1843): “Sua carta é uma ilusão. Seu entusiasmo me deprime ainda mais. Que chegaremos a viver uma revolução política? Nós, os contemporâneos destes alemães? Meu amigo, você converte seus desejos em crenças. Conheço o que é isso. É doce esperar e amargo renunciar a todas as quimeras. O desespero

⁵⁵ “Le aseguro a usted que, si disto mucho de sentir ningún orgullo nacional, siento, sin embargo, la vergüenza nacional (...). ¡Y no hablaremos de los juicios de los extranjeros acerca del gobierno prusiano! Reina una aterradora coincidencia y nadie se engana ya acerca del sistema y de su naturaleza tan simple. (...). Ha caído el ostentoso manto del liberalismo y el más odioso de los despotismos se há desnudado ante los ojos del mundo. Es también una revelación, aunque invertida. Es una verdad que, por lo menos nos enseña a conocer la vaciedad de nuestro patriotismo y el carácter antinatural de nuestro Estado y a encubrir nuestro rostro. Me mirará usted sonriendo, y me preguntará: ¿Y qué salimos ganando con ello? Con la vergüenza solamente no se hace ninguna revolución. A lo que respondo: La vergüenza es ya una revolución (...) La vergüenza es una especie de cólera replegada sobre sí misma. Y si realmente se avergonzara una nación entera, sería como el león que se dispone a dar el salto. Reconozco que en Alemania no se percibe todavía ni siquiera la vergüenza; por el contrario, aquellos desgraciados siguen siendo patriotas. (...) La nave de los locos podría tal vez navegar durante algún tiempo, impulsada por el viento; pero marchará fatalmente hacia su destino, precisamente porque los locos no lo creen así. Y este destino es la revolución que se prepara”. MARX, C. “Marx a Ruge” (Treckschuit en D., marzo de 1843). In. *OF/1.*, p. 441-442.

exige mais valor que a esperança”⁵⁶. Talvez, o que os unia neste momento fosse o interesse comum – acrescido de obter a revolução burguesa na Alemanha, com maior (Marx) ou menor (Ruge) entusiasmo – da formação daquela liberdade espiritual, daquela subjetividade ativa que impera, reconfigura atuando praticamente no mundo real. Alinhava-se com isso a concepção da imprensa. Esta era concebida como o veículo público *par excellence* que dá consciência, enforma e informa a opinião pública, reflexiona e impele à reflexão, impulsionando à mudança – ou retrocesso, por parte da *reação* – da realidade sócio-política, tendo na liberdade (aqui, enquanto liberdade cívica, pública) o objetivo maior dos esforços empregados. Todavia, os meios e a forma de realização dessa liberdade divergiam claramente. Os meios – a revolução política alemã – eram, frequentemente, confundidos com os fins. Ruge concebia a revolução (política) como a “rebelião de todos os corações e o levantar de todas as mãos pela honra do homem livre, pelo Estado livre: aquele não pertence a nenhum senhor, senão que é a essência pública que pertence apenas a si mesma”⁵⁷. Porém, Ruge não poderia deixar de acrescentar a sua posição diante da realidade alemã: “E a isso os alemães nunca chegarão. (...) Não há que esperar tal hecatombe, pois esse povo tão útil fisicamente nunca perecerá, ainda que espiritualmente, quer dizer, enquanto à sua existência como povo livre, há muito tempo já deixou de existir”⁵⁸.

⁵⁶ “Su carta es una ilusión. Su entusiasmo me deprime todavía más. ¿Que llegaremos a vivir una revolución política? ¿Nosotros, los contemporáneos de estos alemanes? Amigo mío, convierte usted sus deseos en creencias. Conosco lo que es esto. Es dulce esperar y amargo renunciar a todas las quimeras. La desesperación exige más valor que la esperanza”. RUGE, A. “Ruge a Marx” (Berlín, marzo de 1843). In. *OF/1.*, p. 442.

⁵⁷ “(...) para mí, la revolución es la rebelión de todos los corazones y el levantamiento de todas las manos por el honor del hombre libre, por el Estado libre, el que no pertenece a ningún señor, sino que es la esencia pública misma que sólo a si se pertenece”. *Ib.*, p. 443.

Também podemos ver, no pensamento marxiano à época da correspondência com Ruge, – sobretudo em quanto ainda escrevia de Colônia –, a vinculação estabelecida entre a liberdade do homem, reconhecida *através do Estado*, com a pura liberdade espiritual, tendo, nesta última, até mesmo o critério de estabelecimento do estatuto próprio à humanização: “Para serem homens, teriam que ser, antes, [homens ou seres – I. M.] espirituais, homens livres republicanos. Mas, os filisteus não querem ser, nem um nem outro. O que lhes resta, pois, ser e querer? (...) Haveria que voltar a despertar, no peito desses homens, o sentimento humano de si mesmos, o sentimento da liberdade. Somente esse sentimento, que desapareceu do mundo com os gregos e que [com] o cristianismo se perde no vapor azul do céu, pode voltar a converter a sociedade em uma comunidade de homens projetados para fins mais altos, em um Estado democrático” – “Para ser hombres, tendrían que ser antes espirituales, hombres libres republicanos. Pero los filisteos no quieren ser ni lo uno ni lo otro. ¿Qué les resta, pues, ser y querer? (...) Habría que volver a despertar en el pecho de estos hombres el sentimiento humano de sí mismos, el sentimiento de la libertad. Solamente este sentimiento, que ha desaparecido del mundo con los griegos y que el cristianismo se hace perderse en el vapor azul del cielo, puede volver a convertir la sociedad en una comunidad de hombres proyectados para fines más altos, en un Estado democrático”. MARX, C. “Marx a Ruge” (Colonia, mayo de 1843). In. *OF/1.*, p. 446.

⁵⁸ “Y a esto jamás llegaron los alemanes. (...) No hay que esperar tal hecatombe, pues fisicamente este pueblo tan útil jamás perecerá, aunque espiritualmente, es decir, en cuanto a su existencia como pueblo

Em sua resposta (Colônia, maio de 1843), Marx não deixou de fazer notar, explicitamente, a vacuidade do conteúdo político da carta de Ruge, ao dar ênfase à necessidade de compreender a realidade alemã enquanto fundamento a partir do qual soergue-se o filisteísmo da burguesia alemã. Sua democracia radical faz-se patente nesta carta de março. À diferença da inércia política de Ruge, propõe outro meio possível de realização da revolução alemã, ao apontar para o horizonte – bem definido em seus contornos – daqueles que poderão realizá-la. A luta contra a monarquia de Guilherme Frederico IV – encarada como “o princípio do homem desprezado e desprezível, do *homem desumanizado*”⁵⁹ –, com o intento de eliminar as reminiscências feudais da Alemanha, agora ganha um peso especial: “Não era difícil provocar um conflito responsivo entre os desejos do rei, que sonha com um grande passado cheio de padrecos, cavaleiros e servos, e as intenções dos idealistas, que aspiram somente às consequências derivadas da revolução francesa e que, portanto, querem sempre a república e uma ordem que seja a ordem dos homens livres, em vez da ordem das coisas mortas”⁶⁰. Em oposição à monarquia prussiana – e, podemos dizer, também em oposição à inércia política de Ruge –, a solução apontada por Marx, neste início de 1843, via nas massas populares, em conjunto com a intelectualidade radical, os agentes sociais que colocavam na ordem do dia a possibilidade real da revolução alemã. Revela-se aí a rápida percepção de Marx da incapacidade da burguesia alemã de se configurar como o agente revolucionário que conduziria o processo da revolução. Assim, ao fim da carta, podemos ver o caráter desse novo agente socio-coletivo que se delineava na concepção marxiana de revolução, ainda que esteja (temporariamente) restrita aos horizontes estreitos da emancipação “meramente” política (como haverá de dizer pouquíssimo tempo depois):

Apenas quero chamar sua atenção para o fato de que os inimigos do filisteísmo – quer dizer, todos os homens que pensam e padecem – chegaram a um entendimento *para o qual, antes, careciam totalmente de meios* (...). E o sistema do lucro e do comércio, da propriedade e da exploração dos homens se encarrega de conduzir, mais rapidamente do que o aumento da população, à uma ruptura dentro da sociedade atual, ruptura que o velho sistema não pode remediar (...). Mas, a existência da humanidade sofredora que pensa e da humanidade pensante que sofre e vive oprimida acabará sendo indesejável e indigerível para o passivo

libre, hace ya mucho tiempo que há dejado de existir”. RUGE, A. “Ruge a Marx” (Berlín, marzo de 1843). In. *OF/1.*, pp. 443-444.

⁵⁹ “El principio de la monarquía es, en general, el principio del hombre despreciado y despreciable, del hombre *deshumanizado*”. MARX, C. “Marx a Ruge” (Colonia, mayo de 1843). In. *OF/1.*, p. 447.

⁶⁰ “No era difícil hacer estallar un conflicto sensible entre los deseos del rey, que sueña con un grand pasado lleno de curas, caballeros y siervos, y las intenciones de los idealistas, que aspiran solamente a las consecuencias derivadas de la revolución francesa y que, por tanto, quieren siempre la república y un orden que sea el de los hombres libres, en vez del orden de las cosas muertas”. *Ib.*, p. 449.

mundo animal dos filisteus, que desfruta sem pensar. De nossa parte, é necessário tirar totalmente à luz do dia o velho mundo e desenvolver positivamente o mundo novo. E quanto mais tempo os acontecimentos deixarem à humanidade pensante para recapacitar-se e a humanidade sofredora para unir forças, mais acabado se apresentará ao mundo o produto que o presente carrega em sua entranha⁶¹.

Como sugere a correspondência dos *Anais*, foi Bakunin quem impulsionou a tendência de levar um novo empreendimento de oposição político-filosófica à situação alemã para fora dos limites daquele lado do Reno (em particular, para a França) – uma tendência que já havia sido apontada anteriormente por Marx desde a extinção da *Gazeta Renana* (à época, sem destino definido) e que será reafirmada em cartas posteriores⁶². Bakunin, em carta à Ruge (Ilha de São Pedro, maio de 1843), sintetizou o que a França representava aos seus correspondentes alemães, observando atentamente o atraso sócio-político alemão: “Reconheço que falta muito para que amanheça o dia do 1789 alemão, pois, quando os alemães não têm marchado com séculos de atraso? Mas, isso não quer dizer que devemos reclinar as mãos no colo e covardemente desesperar. Se homens como você não acreditam no futuro da Alemanha e renunciam a trabalhar por ele, quem acreditará, quem atuará?”⁶³. A França era reconhecida como o país da liberdade política, e a liberdade política era concebida como o meio de realização da humanização e do devir homem do homem – uma concepção, em verdade, comum a toda essa parcela radical da intelectualidade alemã (inclusive a Marx, por um tempo):

Agora são os franceses nossos mestres. *Levam, no terreno político, uma dianteira de séculos*. E o que se segue de tudo isso? Essa formidável literatura, essa poesia viva e essas artes plásticas, *essa formação e espiritualização de todo o povo*, coisas todas que só podemos entender à distância. Necessitamos ganhar o tempo perdido; necessitamos sacudir essa nossa soberba metafísica que não infunde calor ao mundo; necessitamos trabalhar dia e noite até chegar a viver como

⁶¹ “Sólo quiero llamar la atención de usted hacia el echo de que los enemigos del filisteísmo, es decir, todos los hombres que piensan e padecen, han llegado a una inteligencia, *para lo que antes carecían totalmente de medios* (...). Y el sistema del lucro y del comercio, de la propiedad y de la explotación de los hombres se encarga de conducir, más aprisa todavía que el aumento de la población, a una ruptura dentro de la actual sociedad, ruptura que el viejo sistema no puede remediar (...). Pero la existencia de la humanidad doliente que piensa y de la humanidad pensante que sufre e vive oprimida acabará siendo indisfrutable e indigerible para el pasivo mundo animal de los filisteos, que disfruta sin pensar. Por nuestra parte, es necesario sacar totalmente a la luz del día el viejo mundo y desarrollar positivamente el nuevo. Y cuanto más tiempo dejen los acontecimientos a la humanidad pensante para recapacitar y a la humanidad doliente para concentrarse, más acabado se presentará el producto ante el mundo que lleva en su entraña el presente”. Ib., p. 450 (G.N.).

⁶² Veja-se, sobre isso, especialmente a carta de Marx à Ruge de janeiro de 1843: Cf. MARX, C. “Marx a Ruge” (Colônia, 25 de enero de 1843). In. *OF/1.*, pp. 690-691.

⁶³ “Reconosco que falta todavía mucho para que amanezca el día del 1789 alemán, pues ¿cuando los alemanes no han marchado con siglos de retraso? Pero ello no quiere decir que debemos reclinar las manos en el regazo y cobardemente desesperar. Si hombres como usted já no creen en el futuro de Alemania y renuncian a laborar por él ¿quien va a crer, quien va a actuar?”. BAKUNIN, M. “Bakunin a Ruge” (Isla de Pierre, Lago de Biel, mayo de 1843). In. *OF/1.*, p. 450.

homens entre homens, até chegar a ser livres e a fazer livres os outros; necessitamos – e não me cansarei de repeti-lo – tomar posse de nosso tempo com nossas ideias⁶⁴.

A França também representava uma ruptura com o passado político-filosófico alemão – ainda que essa ruptura apresentasse, nas cartas cruzadas, alguns traços da intenção feuerbachiana de uma filosofia franco-germânica⁶⁵. Aos olhos de Bakunin e Ruge (e, em certa medida, também aos olhos de Marx) nestes idos de 1843 romper com o passado político-filosófico alemão significava levar a efeito uma filosofia que pudesse influenciar decisivamente na prática política alemã, filosofia que deveria configurar-se como a condutora espiritualmente adequada à modificação das reminiscências feudais da Alemanha e sua subsequente transformação em um Estado democrático. Bakunin expressou essa significação da seguinte maneira:

Rousseau e Voltaire, aqueles imortais, voltam a ser jovens; e celebram a sua ressurreição nas mentes mais lúcidas da Alemanha. O mundo de hoje volta a tremer diante do grande entusiasmo pelo Humanismo e pelo Estado, cuja essência, em definitivo, é realmente o homem, e frente ao ódio ardente contra os fanáticos religiosos e sua insolente corrupção de toda a grandeza e de toda a verdade humana. *Uma vez mais, a filosofia exercerá a função que tão gloriosamente exerceu na França*; e não fala em seu demérito precisamente o fato de sua potência e o eventual medo que inspire resultarem evidentes antes para os seus inimigos do que para si mesma. (...) E, contudo, toda a França chegou rapidamente a ser patrimônio de todos e seus filhos chegaram a ser todos homens políticos. Para nós, não nos é lícito abandonar a causa do povo, ainda quando o mesmo povo seja o primeiro a abandoná-la⁶⁶.

⁶⁴ “Ahora, son todavía los franceses nuestros maestros. Llevan, en el terreno político, una delantera de siglos. ¿Y qué se sigue de todo esto? Esa formidable literatura, esa poesía viva y esas artes plásticas, esa formación y espiritualización de todo el pueblo, cosas todas que sólo podemos entender de lejos. Necesitamos ganar el tiempo perdido, necesitamos sacudir esta nuestra soberbia metafísica que no infunde calor al mundo, necesitamos trabajar día y noche hasta llegar a vivir como hombres entre hombres, hasta llegar a ser libre y a hacer libres a otros; necesitamos – y no me cansaré de repetirlo – tomar posesión de nuestro tiempo con nuestras ideas”. Ib., p. 451 (G.N.).

⁶⁵ “Tal filosofia, tal filósofo e, inversamente: as propriedades do filósofo, *as condições e os elementos subjetivos* da filosofia são também as suas condições e os seus elementos objetivos. O verdadeiro filósofo, um só *com a vida e com o homem*, deve ser o filósofo de sangue *galo-germânico*. Não desmaieis, ó castos alemães, perante este cruzamento!”. FEUERBACH, L. “Teses provisórias para a reforma da filosofia” (1842). *Op., cit.*, pp. 28 e ss.

⁶⁶ “Rousseau y Voltaire, aquellos inmortalés, vuelven a ser jóvenes; y celebrán su resurrección en las mentes más lúcidas de Alemania. El mundo de hoy vuelve a temblar ante el gran entusiasmo por el Humanismo y el Estado, cuya esencia, en definitiva, es realmente el hombre, frente al odio ardiente contra fanáticos religiosos y su insolente corrupción de toda grandeza y verdad humana. *Una vez más, la filosofía ejercerá la función que tan gloriosamente ejerció en Francia*; y en su demérito no habla precisamente el hecho de que su potencia y el eventual miedo que inspire, resulten antes evidentes para sus enemigos que para sí misma. (...) Y, sin embargo, toda Francia ha llegado a ser rápidamente patrimonio de todos y sus hijos hombres políticos. A nosotros no nos es lícito abandonar la causa del pueblo, aun cuando el mismo pueblo sea el primero en abandonarla”. BAKUNIN, M. “Bakunin a Ruge” (Peterinsel, a orillas del lago Biene, mayo de 1843). In. MARX, K.; RUGE, A. *Los anales franco-alemanes*. Trad. J. M. Bravo. Barcelona: Martínez Roca, 1973, pp. 57, 59.

O convite para uma nova empresa na França era inevitável: “Mudemos para a França, cruzemos o Reno, e nos sentiremos, de uma só vez, em meio aos novos elementos que ainda não nasceram na Alemanha”⁶⁷. Com isso, Ruge foi convencido de algum modo após receber a carta de Bakunin e após receber três breves parágrafos de Feuerbach (que deixamos de reproduzir⁶⁸). A esta altura o ano de 1843 já havia passado da metade, e Ruge (Paris, agosto de 1843) resolveu comunicar Marx a propósito da criação de um novo órgão de imprensa:

Apenas podemos levar adiante nosso passado rompendo definitivamente com ele. Os *Anais* [Alemães – I. M.] sucumbiram e a filosofia hegeliana pertence ao passado. Fundaremos aqui, em Paris, um órgão, no qual julgaremos a nós mesmos e ajuizaremos toda a Alemanha com plena liberdade e uma sinceridade implacável. Apenas isso será um rejuvenescimento real, um novo começo, uma libertação das travas mesquinhas do nacionalismo e um contragolpe direto à reação brutal (...). Devemos empreender algo novo, se queremos fazer algo de verdade. Me ocupo com a parte mercantil do assunto. Contamos com você. Escreva-me a propósito do plano da nova revista, que lhe acompanho⁶⁹.

A resposta de Marx à Ruge (Kreuznach, setembro de 1843) remete para além de um simples “plano da nova revista”. Revela-se, nesta carta, o preciso momento de transição da posição marxiana no que diz respeito à politicidade (a política e a sua função enquanto forma, predicado, ou categoria do ser social) e ao Estado político (sobretudo em relação à contradição entre a universalidade do Estado e os elementos mediadores particulares da sociedade civil que o fundamentam), onde mesclam-se novos elementos, advindos de sua crítica da filosofia do direito de Hegel, com tonalidades de sua radicalidade democrática – ilustrada, com eloquência, nas cartas de março e maio daquele ano. Continuidade e descontinuidade caracterizam esta carta de setembro, talvez o documento mais significativo deste momento de transição do pensamento marxiano que veio ao público, poucos meses depois, em 1844 (à diferença da crítica de Kreuznach, publicada pela primeira vez em 1927). Datas, é evidente, cuja proximidade não pode esconder, ao leitor contemporâneo, a velocidade e a intensidade com as quais Marx

⁶⁷ “Transladémonos a Francia, crucemos el Rin y nos sentiremos de golpe en medio de los nuevos elementos que en Alemania aún no han nacido”. BAKUNIN, M. “Bakunin a Ruge” (Isla de Pierre, Lago de Biel, mayo de 1843). In. *OF/1.*, p. 452.

⁶⁸ Cf. FEUERBACH, L. “Feuerbach a Ruge” (Bruckberg, junio de 1843). In. *OF/1.*, p. 456.

⁶⁹ “Sólo podremos llevar adelante nuestro pasado rompiendo resueltamente con él. Los *Anales* han sucumbido y la filosofía hegeliana pertenece al pasado. Fundaremos aquí, en París, un órgano, en el que nos juzgaremos a nosotros mismos y enjuiciaremos a Alemania entera con plena libertad y una sinceridad impacable. Sólo esto será un real rejuvenecimiento, un nuevo principio, una liberación de las mezquinas trabas del nacionalismo y un recio contragolpe a la reacción brutal (...). Debemos emprender algo nuevo si de veras queremos hacer algo. Yo me ocupo con la parte mercantil del asunto. Contamos con usted. Escríbame acerca del plan de la nueva revista, que le acompaño”. RUGE, A. “Ruge a Marx” (París, agosto de 1843). In. *OF/1.*, p. 457.

mudou de posição, mudança que pode ser percebida, desde suas linhas mais gerais, do término da crítica de Kreuznach e que desemboca, em sucessivas concretizações, nos textos dos *Anais franco-alemães*, em que história, filosofia e política – fundamentação sócio-histórica, crítica ontológica da politicidade e da especulação – interpenetram-se e conformam-se em sua indissolubilidade.

A saída de Marx da Alemanha e sua chegada em Paris já estavam decididas. Insalubridade e censura caracterizam, naquele momento, a Alemanha: “Leve-se ou não a cabo a empresa, estarei em Paris para o fim de mês, pois o ar que respiro aqui me faz um servo e não vejo na Alemanha nem a menor margem para uma atividade livre”⁷⁰. Via na nova revista, se levada a efeito, a resolução de uma necessidade real, e necessidades reais – frisou – não podem ficar insatisfeitas⁷¹. Devemos perguntar: que resolução? Qual é o caráter daquelas necessidades reais não mencionadas? Certamente, a resposta tem de ser buscada no caminho percorrido por Marx desde Kreuznach, mostrando os contornos de sua posição, tanto em relação à própria filosofia (e a sua missão social) quanto em relação ao estatuto da politicidade. Sabemos que lidou, em sua crítica de Kreuznach, com o esgotamento histórico de sua base filosófica precedente, por estar impossibilitada de compreender as relações históricas concretas dos homens entre si de modo adequado; e sabemos que, desde lá, via no homem (em suas relações com o mundo profano) a verdadeira universalidade a ser apreendida. Na carta, aquela tendência de união entre teoria e prática – a união entre a força da “crítica verdadeiramente filosófica”, que tenciona à compreensão do mundo humano na configuração que lhe é própria, com o objetivo de modificá-lo praticamente – faz-se sentir mais presentemente, com os alvos mais definidos, apontando ao arremate à crítica da especulação e dando à filosofia mesma as tarefas de sua realização:

⁷⁰ “Llévese o no a cabo la empresa, estaré en París para fines de mes, pues el aire de aquí le hace a uno siervo y no veo en Alemania ni el menor margen para una actividad libre”. MARX, C. “Marx a Ruge” (Kreuznach, septiembre de 1843). In. *OF/1.*, p. 457.

⁷¹ “Na Alemanha tudo é violentamente reprimido, explodiu uma verdadeira anarquia do espírito. O regime da estupidez mesma, e Zurique obedece às ordens que chegam de Berlim. Está, pois, cada vez mais claro que se tem que buscar um novo centro de reunião para as cabeças realmente pensantes e independentes. Estou convencido de que nosso plano resolveria uma necessidade real, e necessidades reais não podem ficar insatisfeitas. Não duvido, pois, da empresa proposta, sempre e quando se tome seriamente o assunto” – “En Alemania, todo es violentamente reprimido, ha estallado una verdadera anarquía del espíritu. El régimen de la estupidez misma, y Zurich obedece las órdenes que llegan de Berlín; está, pues, cada vez más claro que hay que buscar un nuevo centro de reunión para las cabezas realmente pensantes e independientes. Estoy convencido de que nuestro plan vendría a resolver una necesidad real, y las necesidades reales no pueden quedar insatisfechas. No dudo, pues, de la empresa propuesta, siempre y cuando que la cosa se tome en serio”. Id.

(...) a vantagem da nova tendência consiste precisamente em que não tratamos de antecipar dogmaticamente o mundo, senão que queremos encontrar o mundo novo por meio da crítica do velho. Até agora, os filósofos haviam deixado a solução de todos os enigmas quieta nas gavetas de sua mesa, e o estúpido mundo exotérico não teria mais que abrir a boca para que nela caíssem os pombos assados da ciência absoluta. A filosofia secularizou-se, e a prova mais evidente disso temos em que a mesma consciência filosófica se tem lançado, não apenas exteriormente, senão também interiormente ao tormento da luta. Se não é incumbência nossa a construção do futuro e deixar as coisas ajustadas e configuradas para todos os tempos, tanto mais seguro é o que ao presente temos que levar a cabo; me refiro à *crítica implacável de todo o existente*; implacável tanto no sentido de que a crítica não deve temer os seus resultados como no sentido de que não deve evitar o conflito com as potências dominantes⁷².

É bom destacar o antidogmatismo de Marx, – o qual possuía um alvo bem determinado –, em remissão ao que denominou de “o comunismo realmente existente”. Para levar a efeito a crítica implacável de todo o existente, não apenas a prática, mas, do mesmo modo, também a teoria tem de ocupar um lugar central como objeto da crítica. Tratava-se de expor aos dogmáticos o fundamento de suas teses:

Não sou, portanto, partidário de que finquemos uma bandeira dogmática; pelo contrário. Devemos ajudar os dogmáticos a ver claramente em suas teses. Assim, por exemplo, o *comunismo* é uma abstração dogmática, e, ao dizer isso, não me refiro a qualquer comunismo imaginário e possível, senão ao comunismo realmente existente, tal como o professam Cabet, Dézamy, Weitling etc. Esse comunismo não é mais que uma manifestação à parte do princípio humanista contaminada por sua antítese, a propriedade privada⁷³.

Trata-se de uma menção que não carece de interesse, pois, logo em seguida, podemos observar aquela tendência da compreensão marxiana que revela graus de correspondência entre, de um lado, os primeiros rudimentos ideologicamente manifestos do movimento dos trabalhadores, e, de outro lado, as necessidades sociais impostas pelo próprio desenvolvimento histórico particular daquela classe e a sua correlata reverberação

⁷² “Sin embargo, volvemos a encontrarnos con que la ventaja de la nueva tendencia consiste precisamente en que no tratamos de anticipar dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo por medio de la crítica del viejo. Hasta ahora, los filósofos habían dejado la solución de todos los enigmas quieta en los cajones de su mesa, y el estúpido mundo exotérico no tenía más que abrir la boca para que le cayeran en ella los pichones asados de la ciencia absoluta. La filosofía se ha secularizado, y la prueba más palmaria de ello la tenemos en que la misma conciencia filosófica se ha lanzado, no solo exteriormente, sino también interiormente, al tormento de la lucha. Si no es incumbencia nuestra la construcción del futuro y el dejar las cosas arregladas y dispuestas para todos los tiempos, es tanto más seguro lo que al presente tenemos que llevar a cabo; me refiro a la *crítica implacable de todo lo existente*, implacable tanto en el sentido de que la crítica no debe asustarse de sus resultados como en el de que no debe rehuir el conflicto con las potencias dominantes”. Ib., p. 458.

⁷³ “No soy, por tanto, partidario de que plantemos una bandera dogmática; por el contrario. Así, por ejemplo, el *comunismo* es una abstracción dogmática, y, al decir esto, no me refiro a cualquier comunismo imaginario y posible, sino al comunismo realmente existente, tal como lo profesan Cabet, Dézamy, Weitling, etc. Este comunismo no es más que una manifestación aparte del principio humanista, contaminaba por su antítesis, la propiedad privada”. Id.

teórica – feita, frequentemente, com certa elocubração. Acresce-se a isso o apontamento relativo à posição da propriedade privada e ao caráter da resolução aos problemas sociais a ela vinculados. Ao comunismo de seus contemporâneos, asseverou Marx:

Abolição da propriedade privada e comunismo não são, portanto, de modo algum, termos idênticos, e não é casual, senão que corresponde a uma necessidade: a de que o comunismo tem visto surgir frente a ele outras doutrinas socialistas – como as de Fourier, Proudhon etc. – já que ele mesmo é somente uma realização especial e unilateral do princípio socialista. E o princípio socialista em sua totalidade não é, por sua vez, mais que um lado que versa sobre a *realidade* da verdadeira essência humana⁷⁴.

É claro que essas considerações nos afiguram com certa distância em caracterizar a adoção consciente de Marx do socialismo – porém, tampouco representam sua rejeição. Identifica-se nelas a crescente radicalização da posição marxiana em relação ao estatuto da propriedade privada. Posição que rumava cada vez mais à sua explícita concretização, sobretudo durante o final de 1843 e início de 1844. Os resultados de sua crítica da filosofia do direito de Hegel, neste ponto, desempenham um papel fundamental – um traço de grande evidência na carta de setembro (a qual, não podemos deixar de lembrar, assinala um momento de transição). Vínculo que se revela ao apontar àquela tomada de posição em relação ao presente, elevando à crítica (“verdadeiramente filosófica”, ou “implacável de todo o existente”) aos elementos sócio-históricos concretos componentes da sociedade – na carta, em particular, o *Estado político*. Ao impulsionar o vínculo da crítica com a *crítica da política*, ao mesmo tempo, impulsiona “à tomada de partido na política, quer dizer, nas lutas reais”⁷⁵, em identificação com elas. Saído da crítica de Kreuznach, onde ocupava-se, em primeiro plano, dos problemas relacionados à separação (ou oposição) do Estado político relativamente à sociedade civil, esse problema fundamental – levantado em franca oposição à concepção hegeliana do Estado – é apresentado na carta sob forte síntese dos resultados anteriormente obtidos, ao assinalar que o Estado político em sua forma moderna,

(...) em toda parte, pressupõe a razão como já realizada. E cai, em toda parte, do mesmo modo, na contradição entre a sua determinação ideal e os seus pressupostos reais. Partindo deste conflito do Estado político consigo mesmo cabe, pois, desenvolver a verdade social. Assim como a *religião* é o índice de

⁷⁴ “Abolición de la propiedad privada y comunismo no son, por tanto, en modo alguno, términos idénticos, y no es casual, sino que responde a una necesidad, el que el comunismo haya visto surgir frente a él otras doctrinas socialistas, como las de Fourier, Proudhon etc., ya que él mismo es solamente una realización especial y unilateral del principio socialista. Y el principio socialista en su totalidad no es, a su vez, más que un lado que verse sobre la *realidad* de la verdadera esencia humana”. Id.

⁷⁵ “Nada nos impide, pues, enlazar nuestra crítica a la crítica de la política, a la toma de partido en política, es decir, a las luchas *reales*, e identificarla con ellas”. Ib., p. 459.

matérias das lutas teóricas da humanidade, o *Estado político* o é de suas lutas práticas. O Estado político expressa, portanto, dentro de sua forma *sub specie rei publicae*, todas as lutas, necessidades e verdades sociais⁷⁶.

Aqui se encontra a ruptura de Marx com qualquer concepção de Estado racional – seja o Estado encarado como momento unívoco de realização da razão, seja a razão, em suas variantes legal ou ética, aquilo que supostamente deveria encarnar-se em sua figura – precisamente quando concebe o Estado político como o lugar onde se revelam as lutas práticas travadas na sociedade, em reconhecimento explícito da contraditoriedade inerente entre a destinação ideal do Estado político e a efetividade que o suste e fundamenta: os seus *pressupostos reais*. Pesava, a esta altura de seu desenvolvimento político-filosófico, a crítica à monarquia prussiana, contra a qual planteava a defesa do sistema representativo contra o sistema estamental, querendo fazer valer, efetivamente, o princípio mesmo no qual o sistema representativo estava fundamentado: “ao elevar o sistema representativo de sua forma política à sua forma geral e fazer valer a significação verdadeira sobre o qual descansa, simultaneamente obriga este partido a ir mais além de si mesmo, porque sua vitória é, por sua vez, sua derrota”⁷⁷. Trata-se de uma remissão – e podemos dizê-lo sem prejuízo do conteúdo político da carta – às resoluções políticas que constavam esboçadas em sua crítica de Kreuznach, direcionadas, sobretudo, aos problemas relacionados à separação entre o Estado e a sociedade civil.

Na crítica de Kreuznach (com destaque ao conteúdo político nela presente) Marx elevou ao máximo sua democracia radical, bem como fez valer – aos problemas relacionados à separação entre o Estado e a sociedade civil – todo o envolver intrínseco a este horizonte político-filosófico, no qual ainda lhe pesava a identificação entre politicidade e hominização, demarcando, à época, o perfil geral de suas propostas práticas às resoluções dos problemas sócio-políticos da Alemanha, não obstante as tendências que remetem para além desse quadro. Via na democracia “o *enigma* resolvido de todas as constituições”: “Aqui, a constituição não é somente *em si*, segundo a essência, mas

⁷⁶ “Por lo que se refiere a la vida real, vemos que precisamente el *Estado político*, aun cuando no se halle todavía imbuido conscientemente de los postulados socialistas, contiene en todas sus formas *modernas* los postulados de la razón. Y no se detiene aquí. Donde quiera presupone la razón como ya realizada. Y cae donde quiera, del mismo modo, en la contradicción entre su determinación ideal y sus premisas reales. Partiendo de este conflicto del Estado político consigo mismo cabe, pues, desarrollar dondequiera la verdad social. Así como la *religión* es el índice de materias de las luchas teóricas de la humanidad, el *Estado político* lo es de sus luchas prácticas. El Estado político expresa, por tanto, dentro de su forma *sub specie rei publicae* todas las luchas, necesidades y verdades sociales”. Id.

⁷⁷ “Y, al elevar el sistema representativo de su forma política a la forma general y hacer valer la verdadera significación sobre que descansa, obliga al mismo tiempo a este partido a ir más allá de sí mismo, pues su victoria es a la vez su pérdida”. Id.

segundo a *existência*, segundo a realidade, em seu fundamento real, o *homem real*, o *povo real* e posta como a obra *própria* deste último. A constituição aparece como ela é, o produto livre do homem”⁷⁸. Tratava-se de suprimir a universalidade abstrata do Estado político, no qual a constituição, a partir da monarquia – mesmo considerando-se a hipótese de uma monarquia constitucional, como o fez Hegel – apenas expressava a separação entre o Estado e a sociedade civil: “Em todos os Estados que diferem da democracia o que domina é o *Estado*, a *lei*, a *constituição*, sem que ele domine realmente, quer dizer, sem que ele penetre materialmente o conteúdo das restantes esferas não políticas”. Em contraposição, na democracia: “a constituição, a lei, o próprio Estado é apenas uma autodeterminação e um conteúdo particular do povo, na medida em que esse conteúdo é a constituição política”⁷⁹. Contudo, também não pôde deixar sem reconhecimento – como constatou com tanta clareza ainda em Kreuznach – a parcialidade da alienação política propriamente dita, ao assinalar aos limites intrínsecos à abstração inerente ao Estado político: “A *vida política*, em sentido moderno, é o *escolasticismo* da vida do povo. A monarquia é a expressão acabada dessa alienação. A *república* é a negação da alienação dentro de sua própria esfera”⁸⁰. E faceu, com propósitos práticos, a resolução para este problema da separação entre o Estado político e a sociedade civil, todavia, dentro dos limites internos à abstração própria daquele – o que é plenamente adequado com a sua posição político-filosófica em Kreuznach –, porém, sobretudo, conferindo prioridade ao conteúdo e a autodeterminação da sociedade civil. A máxima generalização da eleição, do sufrágio ativo ou passivo é, política e estrategicamente, o meio empunhado por Marx neste momento: “A eleição é a *relação real* da *sociedade civil real* com a *sociedade civil* do *poder legislativo*, com o *elemento representativo*. Ou seja, a *eleição* é a *relação imediata, direta*, não *meramente representativa, mas real*, da sociedade civil com o Estado político. (...) É somente na eleição ilimitada (...) que a sociedade civil se eleva *realmente* à abstração de si mesma, à existência política como sua verdadeira existência universal, essencial”⁸¹. Ao que completa: “Mas o acabamento dessa abstração é imediatamente a superação da abstração. Quando a sociedade civil põs sua *existência política* realmente como sua *verdadeira existência*, põs concomitantemente como *inessencial* sua existência social, em sua diferença com sua existência política; e

⁷⁸ MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Op., cit., p. 56.

⁷⁹ Para a citação anterior também, Cf. Ib., p. 57.

⁸⁰ Ib., p. 58.

⁸¹ Ib., p. 141.

com uma das partes separadas cai a outra, o seu contrário”⁸². Para arrematar criticamente: “A reforma eleitoral é, portanto, no interior do *Estado político abstrato*, a exigência de sua *dissolução*, mas igualmente a *dissolução da sociedade civil*”⁸³. Tratava-se de suprimir o estamento privado (a sociedade civil), todavia, não elevando-a à sua abstração (talvez, melhor dizendo: à sua separação de si mesma) no Estado político, mas efetivando-a enquanto tal ao suprimir a universalidade abstrata do Estado político *através da* sociedade civil – esta última reconhecida como o *polo* determinante, como o *pressuposto real*, do Estado político. A “*verdadeira democracia*” desempenha, aí, a função principal. Encarada, de certo, como um *princípio político*⁸⁴ – isto é, como fundamento organizador da prática política, todavia, sem ser reconhecida ou identificada com qualquer *forma particular* de configuração do Estado político – caracteriza a resolução marxiana, à época da crítica de Kreuznach, aos problemas da separação entre o Estado político e a sociedade civil, onde, ao elevar o homem como o fundamento real da constituição, fazia-se com que o Estado político adentrasse “materialmente o conteúdo das esferas não políticas”, reaglutinando Estado político e sociedade civil, os quais passariam a valer como um universal de todo concreto, no qual a sociedade civil recupera para si sua dimensão universal. Por isso teve de ser enfático, em sua oposição à monarquia, quando constatou:

Na monarquia, por exemplo, esse fato particular, a constituição política, tem a significação do *universal* que domina e determina todo o particular. Na democracia o Estado, como particular, é *apenas* particular, como universal é o universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos. Os franceses modernos concluíram, daí, que na verdadeira democracia o *Estado político desaparece*. O que está correto, considerando-se que o Estado político, como constituição, deixa de valer pelo todo⁸⁵.

Se, em Kreuznach, ainda havia algum resquício da identificação da existência social mais elevada do homem com a sua existência política, este traço inicial da concepção marxiana da politicidade termina por empalidecer-se cada vez mais, cedendo o lugar à concepção da política *apenas* como um *meio possível* de entificação humano-societária, historicamente contingente e extrínseca à configuração (essencial) ontológica do ser social, a qual já é encarada – logo na carta de setembro – como parte integrante da “consciência mística, obscura diante de si mesma, seja em forma religiosa ou em forma

⁸² Id.

⁸³ Id.

⁸⁴ Veja-se, sobre esse ponto em particular (com alguma divergência na maneira de formulá-lo): Cf. ENDERLE, R. *Ontologia e política. A formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846*. Op., cit., pp. 44 e ss. Também, Cf. ENDERLE, R. “Apresentação”. In. MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Op., cit., pp. 29 e seg.

⁸⁵ MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Op., cit., p. 57.

política”⁸⁶. Consideração, portanto, que assinala à tendência da ultrapassagem dos próprios limites internos à política enquanto *locus* de realização e perfectibilização do humano⁸⁷. Prepondera, com isso, após o término da crítica de Kreuznach – inequívoco momento de reconhecimento da alienação política – o reconhecimento, por assim dizer, da *política como alienação*, conduzindo à cabal reconfiguração do feitiço das resoluções de Marx aos problemas do Estado político e de seu comportamento em relação à sociedade civil. Porém, reformar a consciência, enquanto um dos meios possíveis de modificação prática da realidade, ainda permanece como uma intenção que ocupa o primeiro plano da carta de setembro. Ao término, Marx dá ênfase à reforma da consciência – com explícita inspiração feuerbachiana⁸⁸ –, em cujo objetivo reside “que o mundo se torne consciente de si mesmo, em despertá-lo do sonho acerca de si, de explicar-lhe suas próprias ações”⁸⁹. E conclui:

Veremos, então, como faz tempo que o mundo tem um sonho, do qual basta ter consciência para torná-lo realidade. Resultará claro que não se trata de traçar uma reta do passado para o futuro, senão de realizar as ideias do passado. Veremos, finalmente, que a humanidade não se iniciará em um novo trabalho, senão que realizará desde o princípio, conscientemente, seu antigo trabalho. Podemos sintetizar em uma palavra a tendência de nossa revista: autoesclarecimento (filosofia crítica) de nosso tempo no que diz respeito à suas lutas e aspirações. Trata-se de um trabalho para o mundo e para nós. Só pode derivar, exclusivamente, de uma união de forças. Trata-se de uma *confissão*, e não de outra coisa. Para fazer-se perdoar de seus pecados, basta à humanidade explicá-los tal e como são⁹⁰.

⁸⁶ “Nuestro lema deberá ser, por tanto: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística, oscura ante sí misma, ya se manifieste en forma religiosa o en forma política”. MARX, C. “Marx a Ruge” (Kreuznach, septiembre de 1843). In. *OF/1.*, pp. 459-460 (G. N.).

⁸⁷ Cf. CHASIN, J. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. *Op., cit.*, pp. 354, 367 e ss.; também, Cf. CHASIN, J. “Marx – a determinação ontonegativa da politicidade”. *Op., cit.*, pp. 132, 138 e ss.

⁸⁸ “E a finalidade perseguida por nós não pode ser outra, – o mesmo que a crítica da religião por Feuerbach –, do que apresentar as questões políticas e religiosas sob uma forma humana consciente de si mesma” – “Y la finalidad por nosotros perseguida no puede ser, lo mismo que la crítica de la religión por Feuerbach, otra que presentar las cuestiones políticas y religiosas bajo una forma humana consciente de sí misma”. MARX, C. “Marx a Ruge” (Kreuznach, septiembre de 1843). In. *OF/1.*, pp. 459.

⁸⁹ “La reforma de la conciencia *solo* consiste en hacer que el mundo cobre conciencia de sí mismo, en despertarlo del sueño acerca de sí, de *explicarle* sus propias acciones”. Id.

⁹⁰ “Veremos entonces cómo el mundo hace tiempo que tiene un sueño, del cual basta con tener conciencia, para convertirlo en realidad. Resultará claro que no se trata de trazar una recta del pasado al futuro, sino de realizar las ideas del pasado. Veremos finalmente, que la humanidad no se iniciará en un nuevo trabajo, sino que realizará desde el principio, conscientemente, su trabajo antiguo. Podemos sintetizar en una palabra la tendencia de nuestra revista: auto-aclaración (filosofía de la crítica) de nuestro tiempo con respecto a sus luchas y a sus aspiraciones. Se trata de un trabajo para el mundo y para nosotros. Puede derivar, exclusivamente, de una unión de fuerzas. Se trata de una *confesión*, y no de otra cosa. La humanidad, para hacerse perdonar sus culpas, no tiene más que declararlas en cuanto tales”. MARX, K. “Marx a Ruge” (Kreuznach, septiembre de 1843). In. MARX, K; RUGE, A. *Los anales franco-alemanes*. *Op., cit.*, p. 69. A frase final pertence à tradução de Roces: “(...) Para hacerse perdonar sus pecados, a la

A busca pelo “1789 alemão” tomará um rumo completamente diferente nos textos de Marx publicados nos *Anais franco-alemães* – tanto n’*A questão judaica* quanto na *Introdução* à crítica de Kreuznach. A partir daí, não mais o passado, mas a construção do futuro carrega a marca da ultrapassagem daqueles limites políticos que são encontrados tanto na crítica de Kreuznach quanto nas cartas dos *Anais*. Nesta ultrapassagem encontramos o reconhecimento da *fundamentação sócio-histórica concreta* dos limites da emancipação política como um todo. Reconhecimento que recebe n’*A questão judaica* a explicitação universalmente concreta que lhe é própria e que é, na *Introdução*, articulado com os problemas relacionados à miséria alemã, apontando outros meios práticos para resolvê-la. Simultaneamente, nos textos do *Anais franco-alemães* encontramos um momento decisivo na formação da concepção marxiana da história. A este respeito, veremos o reconhecimento da *irreversibilidade dos processos sócio-históricos* em geral e o *papel fundante* que é dado à história pelo pensamento marxiano. Com estes dois elementos e suas relações também veremos como os problemas relacionados à crítica à emancipação política desempenham uma função importante na formação da concepção marxiana da história.

humanidad le basta con explicarlos tal y como son”. MARX, C. “Marx a Ruge” (Kreuznach, septiembre de 1843). In. *OF/1.*, p. 460.

II

HISTÓRIA E CRÍTICA À EMANCIPAÇÃO POLÍTICA

4

As críticas à emancipação política e à especulação filosófica são exercitadas simultaneamente por Marx – com maior ou menor grau, segundo a natureza dos objetos analisados – tanto n’*A questão judaica* quanto na *Introdução* à crítica de Kreuznach, conformando um elo indissolúvel em seu pensamento. A investigação das contradições, gênese e necessidade históricas do Estado político é conduzida por Marx, n’*A questão judaica*, através da crítica que tem por alvo a elaboração teológico-especulativa de Bruno Bauer relativamente aos problemas que envolvem a emancipação política dos judeus na Alemanha. E, no âmbito da *Introdução* à crítica de Kreuznach, a filosofia especulativa do direito de Hegel é direcionada ao solo sócio-histórico concreto a que pertence, encarada como o reflexo ideal da contraditoriedade inerente à miséria alemã.

Em linhas gerais, podemos sumarizar as conquistas teóricas de Marx nesses textos em dois momentos correlacionados entre si, resguardando a concreção necessária para os nossos passos subsequentes. Por um lado, Marx explora as consequências do comportamento do Estado político em relação aos seus pressupostos. Da natureza contraditória dessa relação propõe, para a contradição entre a parcialidade abstrata da emancipação política e sua realização na universalidade (igualmente abstrata) do Estado político, o resgate da generidade humana usurpada pelas forças sócio-políticas de controle social. Por outro lado, ao reconhecer a ineliminável determinação sócio-histórica do pensamento, dá ênfase à união entre teoria e prática, ao romper filosoficamente com o reflexo ideal da miséria alemã, a qual só poderia engendrar, de maneira correspondente aos seus condicionantes históricos, uma filosofia dissociada da práxis social – característica geral, diga-se de passagem, adequada ao perfil das resoluções especulativas da filosofia alemã aos problemas inerentes à ausência de contemporaneidade material de sua própria realidade. A história enquanto tal recebe uma densidade gigantesca, uma função importante a cumprir nas críticas de Marx da emancipação política e da especulação filosófica. A sua concepção de história ganha, com isso, contornos um pouco mais definidos, no momento em que reconduz o homem (e sua individualidade historicamente engendrada) ao centro do qual irradiam os processos societários (e a ele

retorna), em explícito reconhecimento da *autoprodução do homem* através da irreversibilidade dos processos sócio-históricos.

A função que a história cumpre nas críticas de Marx à emancipação política e à especulação pode ser vista logo nas primeiras páginas d'*A questão judaica*. A história aí carrega o traço essencial que encerra sua característica fundamental: é *história profana*, que conduz à secularização. Não ocupa, evidentemente, o primeiro plano da argumentação marxiana, a qual é conduzida simultaneamente pela exposição dos limites bauerianos em relação à emancipação política dos judeus na Alemanha, bem como pela evidenciação dos condicionantes históricos que acompanham esta categoria peculiar de emancipação. Contudo, na análise crítica de Marx da questão judaica existe o reconhecimento de que é o *fluxo inexorável da história* que enforma a contradição entre o Estado político e seus pressupostos gerais. Trata-se de uma indicação muito presente nesta e em outras análises históricas levadas a cabo por Marx, em que a irreversibilidade dos processos sócio-históricos emerge como o fundamento irreduzível das contradições sociais (sejam elas reais ou ideais). É o que se pode ver ao seguir o exemplo comparativo de Marx entre as formações alemã, francesa e norte-americana a propósito do desenvolvimento do Estado político:

A questão judaica recebe uma versão modificada, consoante o Estado em que o judeu se encontra. Na Alemanha, onde não existe nenhum Estado político, nenhum Estado como Estado, a questão judaica é uma questão puramente teológica. O judeu encontra-se em oposição *religiosa* ao Estado, que confessa o cristianismo como sua base. (...) Na França, no Estado *constitucional*, a questão judaica é a questão do constitucionalismo, a questão das *meias-tintas* [*Halbheit*] da emancipação política. Uma vez que aí a *aparência* de uma religião de Estado – ainda que numa fórmula que não diz nada e a si própria se contradiz – é conservada na fórmula de uma *religião da maioria*, a relação dos judeus para com o Estado conserva a *aparência* de uma oposição religiosa, teológica. Só nos Estados livres norte-americanos – pelo menos, numa parte deles – perde a questão judaica a sua significação *teológica* e se torna uma questão realmente *mundana*. Só onde o Estado político existe no seu desabrochamento [*Ausbildung*] completo pode a relação do judeu (em geral, do homem religioso) para com o Estado político (portanto, a relação da religião para com o Estado) assomar na sua particularidade, na sua pureza. (...) A crítica torna-se, então, *crítica do Estado político*⁹¹.

O que é completado, pouco à frente, com a explicitação da maneira como será tratado o problema da questão judaica:

(...) Nós não transformamos as questões mundanas em [questões] religiosas. Nós transformamos as questões religiosas em [questões] mundanas. Depois de a

⁹¹ MARX, K. *Para a questão judaica. Op., cit.*, p. 45.

história, durante bastante tempo, ter sido resolvida em superstição, nós resolvemos a superstição em história. A questão da *relação da emancipação política com a religião* torna-se para nós a questão da *relação da emancipação política com a emancipação humana*. (...) Nós humanizamos a contradição do Estado com uma *religião determinada* (porventura, com o judaísmo) na contradição do Estado com elementos *mundanos determinados*, [humanizamos] a contradição do Estado com a *religião em geral* na contradição do Estado com os seus *pressupostos em geral*⁹².

Da primeira à segunda transcrição – e um pouco além – nota-se que a formação sócio-historicamente mais desenvolvida do Estado político (o dito “desabrochamento” – *Ausbildung* – um tanto figurativo por José Barata-Moura, todavia, com ênfase bem mais concreta em relação ao contexto) possibilitou a Marx uma compreensão diversa da de Bauer a propósito daqueles problemas inerentes à contradição do Estado político com os seus pressupostos, estabelecendo, com isso, um quadro de comparação histórica sustentado em critérios objetivo-ontológicos de avaliação. A partir deste critério, a própria formação sócio-histórica concreta é vista como a responsável pelo modo como se desenvolvem as contradições sociais, estas localizadas no conteúdo inerente, peculiar, ao seu desenvolvimento – favorecido ou desfavorecido pelas circunstâncias históricas. A análise marxiana da questão judaica mostra, precisamente quando se atenta para este *papel fundante da história*, a necessidade de se levar em conta a presença histórica do Estado político e de seus pressupostos no momento da investigação de suas contradições sócio-históricas específicas, onde o processo histórico que matriza sua efetividade tem de aparecer concretamente sem nenhuma perturbação que obstaculize suas mediações e articulações complexas com a totalidade social. Sem essa “pureza” – como na expressão marxiana –, sem esta explicitação concreta do desenvolvimento histórico em relação ao Estado político e seus pressupostos, conduz à falsas resoluções práticas de suas contradições (à exemplo da análise baueriana).

A indicação de Marx sobre o caráter fundante da história vem acompanhada de outra igualmente importante, conformando uma reciprocidade entre os dois momentos de sua análise. Trata-se da subordinação das formações ideais ao fluxo sócio-histórico a que pertencem. N’A *questão judaica*, a religião, e, com grande ênfase, as concepções abstrato-jurídicas do homem após a revolução francesa. Se a forma sócio-historicamente mais desenvolvida do Estado político permite-o estabelecer um comportamento particular com a religião divergente das outras configurações históricas específicas, o ocaso alemão

⁹² *Ib.*, p. 47.

estabelece o quadro de comparação inverso: terreno fértil para a visualização das relações entre o Estado e a religião na urdidura de sua formação sócio-historicamente *menos* desenvolvida. Principia aí, em seus primeiros contornos no pensamento marxiano, a tendência de reconhecer a *determinação sócio-histórica* das formações ideais. Trata-se do emparelhamento dos produtos ideais dos homens (de certo, reconhecendo-os também com alguma autonomia, apenas relativa) com a forma e o conteúdo concreto do desenvolvimento histórico real que os sustenta, apresentando, com isso, a interconexão e a dependência inerente aos dois elementos (real e ideal) articuladamente compreendidos através das múltiplas mediações concretas do desenvolvimento histórico. Marx, ao “*humanizar*” a contradição do Estado político com a religião – aqui, em particular, o judaísmo (e, também, com grandes alusões ao desenvolvimento do cristianismo) – a faz perder toda a sua significação religiosa, para faceá-la em sua significação *prática* correspondente à sociedade burguesa, que é o seio de sua subsistência real. Com isso, realiza-se um movimento de concretização dos problemas político-religiosos à sua verdadeira *radicação*, os reconduzindo à raiz profana da qual são constituídos, evidenciando o enraizamento material dos fenômenos religiosos através da explicitação do *fundamento humano* da religião⁹³. As relações entre o Estado político e a religião aparecem, n’A *questão judaica*, a partir dessa posição. Nela, a formação sócio-historicamente mais desenvolvida do Estado político é o critério adequado para medir o comportamento do Estado em relação à religião – ou, simplesmente e de modo geral, em relação aos seus pressupostos reais.

Na formação sócio-historicamente mais desenvolvida – como bem assinalou Marx – “a existência [*Dasein*] da religião não contradiz o completamento do Estado”⁹⁴. Muito pelo contrário, é apenas através do Estado político plenamente desenvolvido que a religião pôde, finalmente, realizar o seu completamento no seio da sociedade:

O espírito religioso só pode ser realizado na medida em que o estágio de desenvolvimento do espírito humano (de que ele é a expressão religiosa) assume e se constitua na sua forma *mundana*. Isso acontece no Estado *democrático*. Não

⁹³ “No que toca aos dispositivos principais susceptíveis de promover uma compreensão do teor e da dinâmica das realidades, impõe-se, por sua vez, não deduzir abstratamente a política da religião, mas, ao invés, considerar o enraizamento histórico-material dos fenômenos religiosos. E a diferença dos patamares configura aqui também o primado a atender na ordem de determinação. (...) A desmontagem crítica da religião ocupa seguramente, e em diferentes registros, um lugar que de modo algum é despidendo. Todavia, ela não pode ser levada a cabo sem que se preste uma atenção séria, e determinante, às condições concretas do viver de que ela se apresenta como sublimado ‘aroma espiritual’ (*geistiges Aroma*)”. Cf. BARATA-MOURA, J. “Uma introdução a *Zur Judenfrage* de Karl Marx”. In. *Ontologia e política. Op., cit.*, p. 69; também, Cf. MARX, K. *Para a questão judaica. Op., cit.*, p. 47, em especial, nota 7.

⁹⁴ MARX, K. *Para a questão judaica. Op., cit.*, p. 47.

[é] o cristianismo, mas o *fundamento humano* do cristianismo [que] é o fundamento desse Estado. A religião permanece a consciência ideal, não mundana, dos membros daquele, porque ela é a forma ideal do *estágio de desenvolvimento humano* que nele é efetuado⁹⁵.

Daí a caracterização de Marx – ao invocar a máxima hobbesiana – do vínculo da forma de consciência religiosa com a formação sócio-historicamente mais desenvolvida do Estado político, no qual a religião

(...) tornou-se o espírito da *sociedade civil* [*bürgerliche Gesellschaft* – para todos os efeitos contextuais, aqui, *sociedade burguesa* – I. M.], da esfera do egoísmo, do *bellum omnium contra omnes*. Ela não é mais a essência da *comunidade* [*Gemeinschaft*], mas a essência da *diferença*. Ela tornou-se a expressão da *separação* do homem relativamente à sua *comunidade* [*Gemeinwesen*], a si próprio e aos outros homens – [tornou-se] aquilo que ela *originalmente* era. Ela já só é a confissão abstrata da insânia particular, da *tineta privada* [*Privatschrulle*], do arbítrio. A fragmentação infinita da religião na América do Norte, por exemplo, dá-lhe, *exteriormente*, a forma de um assunto puramente individual. Ela foi relegada para o número dos interesses privados, e exilada da comunidade como comunidade⁹⁶.

⁹⁵ *Ib.*, p. 58.

⁹⁶ *Ib.*, p. 53.

A expressão “*bürgerliche Gesellschaft*”, n’*A questão judaica* (Cf. MARX, K. “Zur Judenfrage”. In. *MEGA*². I/2. Berlin: Dietz Verlag, 1982, pp. 141 e ss.), levando-se sempre em conta o contexto semântico em que se encontra, recebe um significado por vezes mais extensivo ou, ao contrário, por vezes mais restritivo, como o caso acima citado (Cf. MARX, K. “Zur Judenfrage”. In. *MEGA*². I/2. *Op.*, *cit.*, p. 150). De modo geral, caracteriza aquela formação social típica da Europa ocidental que emergiu após a dissolução da propriedade fundiária feudal e que estabeleceu o reconhecimento da propriedade privada como o centro do qual se articulam os processos de reprodução social – a Inglaterra nos séculos XVII e XVIII, e, pouco depois, a França no século XVIII são os exemplos típicos dessa formação (Marx lidou com esse momento do desenvolvimento da produção capitalista ao abordar o problema da renda da terra, comparando os dois países, ainda no ano de 1844. Isso pode ser visto nos *Manuscritos de Paris*, e, depois, já em 1847, em *Miséria da filosofia*. Cf. MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía*. *Op.*, *cit.*, pp. 111-132, 155-160, 204-207. Cf. MARX, K. *Miséria da filosofia*. *Op.*, *cit.*, pp. 132-141).

Entretanto, pouco mais de um ano depois d’*A questão judaica*, já no trânsito do ano de 1845-1846 n’*A ideologia alemã*, parece-nos que Marx mesmo caracteriza a *bürgerliche Gesellschaft* com o significado extensivo da expressão, a partir daí conferindo ênfase ao aspecto totalizador da “sociedade civil” como o “conjunto do intercâmbio material dos indivíduos”, todavia, sem deixar de se referir à sua adequação histórica às formações sociais a partir do século XVIII. A *bürgerliche Gesellschaft* “abarca o conjunto do intercâmbio material dos indivíduos no interior de um estágio determinado de forças produtivas. Ela abarca o conjunto da vida comercial e industrial de um estágio e, nessa medida, ultrapassa o Estado e a nação, apesar de, por outro lado, ela ter de se afirmar ante o exterior como nacionalidade e se articular no interior como Estado. A palavra sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] surgiu no século XVIII, quando as relações de propriedade já haviam se libertado da comunidade antiga e medieval. A sociedade civil, como tal, desenvolve-se somente com a burguesia [*Die bürgerliche Gesellschaft als solche entwickelt sich erst mit der Bourgeoisie* – I. M.]; com este mesmo nome, no entanto, foi continuamente designada a organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio e que constitui em todos os tempos a base do Estado e da restante superestrutura idealista” (Cf. *A ideologia alemã*. *Op.*, *cit.*, p. 74. Cf. MARX, K; ENGELS, F. *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*. Berlin: Akademie Verlag, 2004, pp. 92-93).

Tratando-se, n’*A questão judaica*, daquele momento em que a “sociedade civil” articula-se no “interior como *Estado*” – tanto mais quanto tem que lidar com os seus próprios pressupostos – cremos não haver problema algum em tratar a expressão *bürgerliche Gesellschaft*, em alguns contextos (porém, não todos), com a expressão “*sociedade burguesa*”, lançando mão da extensão ou restrição do significado do termo. Sempre, é claro, que o encadeamento inerente ao texto o autorize. Citemos um exemplo de nossas intenções. Quando da descrição do processo histórico da emancipação política da *bürgerliche Gesellschaft*,

É claro que, ante esse quadro, o “Estado cristãmente germânico” – isto é, o Estado prussiano – havia de encarnar a formação menos desenvolvida do Estado político, no qual “a dominação da religião é a religião da dominação”⁹⁷. No Estado político sócio-historicamente menos desenvolvido, em seu vínculo com a forma de consciência religiosa, disse Marx:

(...) ele não é a *consumação* [Ausführung] *real* do fundamento humano da religião, porque ele ainda se reclama da *irrealidade* da figura *imaginária* deste núcleo humano. O chamado Estado cristão é o Estado *imperfeito*, e a religião cristã lhe vale de *complemento* e de *santificação* da sua imperfeição. A religião torna-se-lhe portanto necessária como *meio*, e ele é o Estado da *hipocrisia*. Há uma grande diferença entre: ou o Estado *completo* contar a religião entre os seus pressupostos por causa da falta que reside na essência universal do Estado, ou o Estado *incompleto* declarar a religião como *base* por causa da falta que reside na sua *existência particular*, como Estado defeituoso. No último caso, a religião torna-se *política imperfeita*. No primeiro caso, a própria imperfeição da *política* completa mostra-se como religião. O chamado Estado cristão precisa da religião cristã para se perfazer *como Estado*. O Estado democrático, o Estado real, não precisa da religião para a sua perfeição [Vervollständigung] política⁹⁸.

Todavia, há uma peculiaridade na concepção marxiana do assim chamado “Estado cristão” que deve ser ressaltada, expressa em flagrante oposição à concepção baueriana de tal Estado. Marx compreendia que o Estado cristão acabado era – não aquele que “professa a Bíblia como sua Carta”, mas, ao contrário – aquele que relega a religião à esfera privada, à esfera da sociedade burguesa, em que o Estado enquanto tal declara-se *ateu* (como no Estado democrático), realizando, por conseguinte deste feito secular, o fundamento humano do cristianismo – isto é, o *homem privado propriamente dito*⁹⁹. O que revela, de um lado, a concepção feita por Marx do cristianismo, como aquela religião que melhor adaptou-se ao desenvolvimento próprio da sociedade burguesa¹⁰⁰, e, de outro

escreveu Marx: “Die Politische Revolution ist die Revolution der **bürgerliche Gesellschaft**. Welches war der Charakter der alten Gesellschaft? Ein Wort charakterisirt sie. Die *Feudalität*. Die **alte bürgerliche Gesellschaft** hatte *unmittelbar* einen *politischen* Charakter (...)” (Cf. MARX, K. “Zur Judenfrage”. In. *MEGA*². I/2. Op., cit., p. 160) – ou seja: “A revolução política é a revolução da **sociedade burguesa**. Qual era o caráter da velha sociedade? Uma palavra a caracteriza. A *feudalidade*. A **antiga sociedade civil** tinha imediatamente um caráter *político* (...)”.

Sobre esta alternância, pode-se consultar a tradução de Roces, de que é um bom exemplo (e um mal exemplo em poucos casos particulares): Cf. MARX, C. “La cuestión judía”. In. *OF/1. Op., cit.*, especialmente pp. 481-482. José Barata-Moura traduz *bürgerliche Gesellschaft*, majoritariamente, por “sociedade civil”, mas não resistiu a uma interpolação: Cf. MARX, K. *Para a questão judaica. Op., cit.*, especialmente p. 67. Do mesmo modo, pode-se conferir: Cf. BARATA-MOURA. J. “Uma introdução a *Zur Judenfrage* de Karl Marx”. In. *Ontologia e política. Op., cit.*, pp. 75-76, 107, 114-128.

⁹⁷ MARX, K. *Para a questão judaica. Op., cit.*, p. 57 (G. N).

⁹⁸ *Ib.*, p. 55.

⁹⁹ Cf. *Ib.*, p. 54.

¹⁰⁰ “(...) A democracia política é cristã, na medida em que nela, o homem (não só um homem, mas cada homem) passa por ser *soberano*, por [ser] supremo, mas [é] o homem no seu fenômeno insocial, incultivado, o homem na sua existência contingente, o homem tal como anda e está (...). A imagem da

lado (em estreita correlação com isso), que essa adaptação confere ao cristianismo uma *função social* particular no âmbito da práxis social – levando-se em conta, evidentemente, a formação sócio-histórica mais desenvolvida do Estado político, onde essa função também figura de maneira mais explicitada, mais desenvolvida:

A própria consciência teológica e religiosa passa por ser, na democracia completa, tanto mais religiosa quanto, aparentemente, carece de significação política, de finalidade terrena (...) é como uma vida realmente do Além. O cristianismo alcança aqui a expressão *prática* da sua significação religiosa universal, ao agrupar as mundividências de espécie mais variada na forma do cristianismo, umas ao lado das outras (...). A consciência religiosa regala-se com a riqueza da oposição religiosa e da multiplicidade religiosa¹⁰¹.

Está-se diante, como já ressaltamos, de duas configurações distintas do desenvolvimento do Estado político, cujo comportamento com seus pressupostos aparece aqui sob a forma da religião e da consciência religiosa. Porém, através dessa diferença das configurações históricas do Estado político, destacada por meio de comparação histórica, revela-se, em última instância, o resultado de um processo histórico cujo conteúdo humano nele expresso se afigura de maneira unitária. A diferença essencial reside nos condicionantes próprios que possibilitaram a emancipação política da burguesia relativamente aos pressupostos da vida feudal, dos quais emergiu e os quais, após sua emancipação, radicalmente os modificou. É este processo histórico de emancipação política da sociedade burguesa que caracteriza, de modo geral, a contradição do Estado político com seus pressupostos. Contradição a qual, no caso alemão, revela-se pela marca inerente à miséria alemã, do desenvolvimento do capitalismo tardio na Alemanha e da ausência de sua contrapartida político-jurídica nestes idos do século XIX, o que assinala, sobretudo, ao fato de a burguesia alemã ainda não estar politicamente emancipada. Noutras palavras: o que ocorre na análise marxiana é uma verdadeira perquirição dos condicionantes e da fundamentação sócio-histórica concreta das formações do Estado político, em cuja aparência contraditória de suas manifestações específicas reside a essência da irreversibilidade do processo histórico de emancipação da vida burguesa. O desenvolvimento desse novo modo de vida em relação ao precedente foi narrado com maestria e plasticidade por Marx, destacando o processo histórico irreversível que tipifica a fisionomia geral da revolução burguesa – em sua formação

fantasia, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem – [tudo isso], mas como uma essência estranha, diferenciada do homem real, é, na democracia, realidade sensível, presente, máxima mundana” Cf. *Ib.*, pp. 58-59.

¹⁰¹ *Ib.*, p. 59.

clássica a partir da revolução francesa –, irreversibilidade, ela mesma, que aponta, prospectivamente, aos limites inerentes à essa revolução e ao tipo de emancipação levada a efeito por ela:

A revolução política é, simultaneamente, a *dissolução* da velha sociedade sobre que repousa o sistema de Estado alienado do povo, o poder do soberano. A revolução política é a revolução da sociedade burguesa [*bürgerliche Gesellschaft* – I. M.]. Qual era o caráter da velha sociedade? Uma palavra a caracteriza. A *feudalidade*. A velha sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft* – I. M.] tinha *imediatamente* um caráter *político*, i. é, os elementos da vida civil (como, por exemplo, a posse ou a família, ou o modo de trabalho) estavam elevados a elementos da vida de Estado na forma da senhorialidade fundiária, do estado [social, *Stand*] e da corporação. Elas determinavam, nessa forma, a relação do indivíduo singular para com o *todo do Estado*, i. é, a sua relação *política*, i. é, a sua relação de separação e exclusão relativamente às outras partes componentes da sociedade. (...) A revolução política – que derrubou esse poder do soberano e elevou os assuntos de Estado a assuntos do povo, que constituiu o Estado político como assunto *universal*, i. é, como Estado real – destróçou necessariamente todos os estados [sociais, *Stände*], corporações, grêmios, privilégios, que eram, precisamente, outras tantas expressões da separação do povo relativamente à sua comunidade. A revolução política *suprimiu*, com isso, o *caráter político da sociedade civil*. Destroçou a sociedade civil nas suas partes componentes simples: por um lado, nos *indivíduos*; por outro lado, nos *elementos materiais e espirituais*, que formam o conteúdo vital, a situação civil desses indivíduos. Soltou o espírito político que, de algum modo, estava dissipado, fracionado, diluído nos diversos becos sem saída da sociedade feudal; reuniu-o dessa dispersão, libertou-o da sua mistura com a vida civil, e constituiu-o como a esfera da comunidade, dos assuntos *gerais* do povo, em independência ideal relativamente àqueles elementos *particulares* da vida civil. (...) Só que o completamento do idealismo de Estado foi, simultaneamente, o completamento do materialismo da sociedade burguesa. O sacudir do jugo político foi, simultaneamente, o sacudir dos vínculos que mantinham preso o espírito egoísta da sociedade burguesa. A emancipação política foi, simultaneamente, a emancipação da sociedade burguesa relativamente à política, relativamente à *aparência* mesma de um conteúdo universal. A sociedade feudal foi dissolvida no seu fundamento, no *homem*. Mas no homem tal como ele era realmente fundamento dela, no homem *egoísta*. Esse *homem*, o membro da sociedade burguesa, é agora a base, o pressuposto, do Estado *político*¹⁰².

Não é em vão que destruição e reunião, liberação e constituição façam parte da caracterização marxiana da emancipação política da vida burguesa. A revolução burguesa reduziu o homem e a sua individualidade, engendrada no irresistível processo de sua formação, ao pressuposto irredutível do Estado político, enquanto que o transformou tanto no ponto de partida quanto no ponto de chegada de todos os processos societários. A irreversibilidade do processo histórico encabeçado sob o invólucro da emancipação política da sociedade burguesa possibilitou a liberação em potencial da individualização humana e o reconhecimento da autoprodução do homem, com o estabelecimento de uma

¹⁰² Ib., pp. 68-70 (mod.). Cf. *Supra*, nota 96.

relação qualitativamente superior – ainda que intrinsecamente contraditória – dos homens com a natureza, dos homens entre si, e do homem consigo mesmo. Contudo, essa individualização e esse reconhecimento permanecem, apenas, em um estado de latência, cuja efetivação nunca é realmente alcançada devido aos limites inerentes ao tipo da emancipação atingida. O homem, enquanto tal, só é reconhecido abstratamente através das instâncias mediadoras da sociedade burguesa que passam, agora, a atuar sobre ele, e encontra-se na sociedade, desnudado, onde tem de atuar com indivíduo *privado*, singular, em aparente isolamento dos outros homens. Esse movimento explicita – tão logo coloca-se a si mesmo – a contradição entre o Estado político, sua *universalidade*, e seu pressuposto irreduzível, a *singularidade* do *homem*, apontando à natureza adstringente da emancipação política como um todo, ao estabelecer o reconhecimento ideal-abstrato do indivíduo *por meio do Estado* em *oposição* ao seu modo de vida concreto no interior da sociedade burguesa.

Ao atentar-se às contradições entre o Estado político e os seus pressupostos, a relação que o Estado político possui com eles e o modo de seu comportamento em relação a eles, Marx pôde ver, de modo claro, os limites *historicamente intransponíveis* da emancipação política enquanto tal – o que equivale a dizer que visualizou os limites históricos da emancipação do homem dentro do quadro genético-estrutural da própria sociedade burguesa. O feitiço irresoluto da emancipação política em relação às contradições inerentes ao modo de vida concreto do indivíduo no interior da sociedade burguesa é, – em cada momento da argumentação marxiana –, cada vez mais concretizado em direção à natureza de seus limites através do reconhecimento de sua fundamentação histórica concreta –, seja no que diz respeito à maturação sócio-histórica do desenvolvimento do Estado político, seja ao subordinar os elementos ideais ao terreno sócio-histórico concreto a que pertencem. O que só foi possível – grife-se – ao reconhecer e perseguir a *irreversibilidade dos processos históricos reais*, trazendo à luz a *fundação histórico-ontológica* das formações sociais na raiz da formação do próprio homem, de sua socialização e de seu desenvolvimento interior e exterior. Marx, precisamente aí, demarca um passo a mais em direção à sua concepção de história, na qual – compreendida a partir d’A *questão judaica* – a história resplandece como a determinante fundamental de toda a forma e de todo o conteúdo de existência social, sustentando e conferindo-o a efetividade que lhe é própria.

Podemos chamar a atenção para este momento fundamental na elaboração de Marx de sua concepção de história, onde cada constatação de um processo histórico concreto, de uma formação histórica concreta, nunca aparece, simplesmente, como mera descrição de fatos empiricamente verificáveis – ainda que essa constatação represente um momento importante para a apreensão dos nexos reais do desenvolvimento histórico real. Outrossim, essa constatação de um processo histórico concreto tem a função de mostrar que as grandes transformações sociais têm como fundamento irrevogável o ser (social) dos homens, em seu contínuo processo de devir. Trata-se, em verdade, de uma constatação *post festum* de fatos ontológicos, em que a *historicidade* como o princípio fundamental dos processos irreversíveis do ser social já se apresenta, nestes textos de Marx, com alguma antecipação de seu reconhecimento (feito n’*A ideologia alemã* pouco tempo depois, em 1845-1846) de uma única ciência, a ciência da história¹⁰³. Com esse elemento da concepção marxiana da história, podemos perceber aquela tendência de compreensão unitária das formações sócio-históricas (de suas transformações através da práxis social) com o ser social que, de maneira evidente, é o fundamento dessas transformações. Isto é, aparece, desde cedo, a tendência, no pensamento marxiano, da indissolubilidade do vínculo entre *história* e *ontologia*, vínculo que ainda voltaremos a tratar¹⁰⁴.

5

A crítica dos limites inerentes à emancipação política (sob o fundamento da irreversibilidade dos processos históricos) e o reconhecimento da história como a geratriz de todo o produto social (inclusos formações das mais contraditórias e dilaceradoras ao homem) dão-se em confronto aberto com a análise e a proposta de resolução da questão judaica intentada por Bauer. Pode-se dizer que Bauer – ao contrário da dissolução marxiana da *superstição em história* – procede através da dissolução da *história em superstição*, distorcendo os meios em fins, para depois confundi-los um com o outro, ao abstrair das determinações históricas específicas da emancipação política, sobretudo ao

¹⁰³ Cf. MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã. Op., cit.*, pp. 86-87, nota d.

¹⁰⁴ É mérito exclusivo de Lukács, sobretudo nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (Cf. Especialmente parte III, pp. 127 e ss. Também na *Ontologia*, em menor grau de extensão: Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social. Vol. 1. Op., cit.*, pp. 339 e ss.), ter explicitado e exposto de modo adequado a historicidade, a história enquanto tal, como o princípio fundamental da ontologia marxiana. Já havia dito Lukács, a respeito de Marx, sobre essa questão: “(...) a história como o princípio fundamental de todo o ser (...) de fato, é este o princípio que domina de início ao fim suas argumentações sobre o ser”. Cf. LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, p. 368.

referir-se aos problemas relacionados à emancipação política dos judeus na Alemanha. A propósito dela, podemos lembrar, sumariamente, que a questão judaica remete para um longo percurso da formação sócio-política alemã, desde a Idade Média, passando por avanços e retrocessos no século XVIII e no decurso do século XIX. Após a Revolução Francesa a igualdade político-jurídica dos judeus foi reconhecida na França. Em 1791 a Assembleia Nacional revogou todas as leis especiais contra os judeus, concedendo-lhes todos os direitos e deveres de um cidadão francês. Com as conquistas francesas, a igualdade de direitos dos judeus espalhou-se por quase toda a região da Europa ocidental. Porém, em 1808, com Napoleão, revogou-se a igualdade jurídica dos judeus. Na Alemanha, principalmente no Estado prussiano, também se discutia a igualdade política dos judeus, levando-se muito em conta o papel importante que desempenhavam no desenvolvimento socioeconômico. Com isso, em 1812, um decreto que lhes concedia igualdade política parcial foi aprovado: os judeus que viviam no Estado prussiano seriam declarados cidadãos e teriam os mesmos direitos que a maioria cristã. Com a derrota de Napoleão e a subsequente restauração na Alemanha, revogou-se a igualdade político-jurídica dos judeus nos estados que outrora eram ocupados pela França. A validade do decreto de Napoleão, de 1808, foi reafirmada sob o domínio prussiano e o decreto anterior de 1812 passou a ser tratado de maneira mais restrita. O édito real de 4 de maio de 1816, promulgado por Guilherme Frederico III, proibia os judeus de fazerem parte do funcionalismo público, em que não poderiam mais exercer cargos de professores, advogados, juízes, oficiais militares, nem farmacêuticos, em toda a Confederação Germânica. As décadas seguintes marcam-se por oposições às restrições e aos constrangimentos causados pelo édito real. A partir dos anos de 1840, a questão judaica, a emancipação política dos judeus, alinhou-se com as reivindicações de cunho liberal¹⁰⁵. É sob esse pano de fundo – descrito por nós em seus momentos políticos mais conhecidos – em que se realiza a polêmica de Marx com Bruno Bauer.

A crítica de Marx da posição baueriana é conduzida simultaneamente pela apresentação dos limites inerentes ao ponto de vista da emancipação política, enquanto

¹⁰⁵ Sobre a situação dos judeus na Alemanha, de fins do século XVIII até a primeira metade do século XIX, Cf. HEINRICH, M. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna*. Vol. 1. Op., cit., pp. 54-60. Também, Cf. BENSÁID, D. “Zur Judenfrage, uma crítica da emancipação política”. In. MARX, K. *Sobre a questão judaica*. Trad. Wanda Caldeira Brant e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, pp. 19 e ss. Ademais, Cf. NETTO, J. P. “Prólogo à edição brasileira”. In. MARX, K. *Para a questão judaica*. Op., cit., p. 22 e ss. E, Cf. BARATA-MOURA, J. “Uma introdução a *Zur Judenfrage* de Karl Marx”. In. *Ontologia e política*. Op., cit., p. 38 e ss.

que os problemas atinentes à relação entre o Estado político e a religião transmigram-se à esfera da relação entre a emancipação política e a emancipação humana, sob a matriz comum das contradições do Estado político com os seus pressupostos. De modo que, ao apresentar o comportamento do Estado político com os seus pressupostos, – levando-se em conta a natureza histórica e contraditória de sua formação – apresenta-se, simultaneamente, os limites (igualmente históricos e contraditórios) da emancipação política. Aqui, como já havíamos apontado, os problemas religiosos, da forma de consciência religiosa, são conduzidos à sua verdadeira radicação e encarados de acordo com a significação prática que adquirem no seio das determinações históricas concretas da sociedade burguesa. Este tratamento de Marx conferido aos problemas religiosos é o oposto ao de Bauer, o qual limita-se, de um lado, em conceber o problema da emancipação política dos judeus de um ponto de vista teológico, para quem bastava abolir a religião para alcançar, por fim, a emancipação política; de outro lado, a emancipação política era confundida por ele com a emancipação humana real¹⁰⁶. É a esta confusão que Marx trata de desmistificar e que marca o eixo estruturante de toda a argumentação d'A *questão judaica*.

Não é em vão que Marx principia por indagar quais são os condicionantes históricos que circunscrevem o âmbito desta categoria peculiar de emancipação¹⁰⁷. O caráter parcial – portanto, adstringente e limitante – da emancipação política é, desde logo, evidenciado com clareza por Marx. Sua significação concreta no interior da sociedade burguesa foi exposta por ele do seguinte modo:

A emancipação *política* do judeu, do cristão (em geral, do homem *religioso*) é a *emancipação* do Estado relativamente ao judaísmo, ao cristianismo (em geral, à religião). O Estado – na sua forma, no modo peculiar à sua essência, como *Estado* – emancipa-se da religião na medida em que se emancipa da *religião de Estado*, i. é, na medida em que o Estado, como Estado, não reconhece nenhuma religião, na medida em que o Estado se confessa, antes, como Estado. A emancipação *política* relativamente à religião não é a emancipação consumada, a

¹⁰⁶ Para constar em resumo, com as palavras de Marx: “(...) nós encontramos o erro de Bauer em que ele *apenas* submete à crítica o ‘Estado cristão’, não o ‘Estado puro e simplesmente’, em que ele não investiga a *relação da emancipação política com a emancipação humana* e [em que], portanto, ele coloca condições que só são explicáveis a partir de uma confusão incrítica da emancipação política com a [emancipação] universalmente humana. Se Bauer pergunta aos judeus: tendes vós, segundo o vosso ponto de vista, o direito de pretender a *emancipação política*?, nós inversamente perguntamos: tem o ponto de vista da emancipação *política* o direito de exigir do judeu a supressão do judaísmo, [de exigir] do homem, em geral, a supressão da religião?”. Cf. MARX, K. *Para a questão judaica*. Op., cit., pp. 44-45.

¹⁰⁷ Bauer, segundo Marx: “Tinha de perguntar: de *que espécie de emancipação* se trata? Que condições estão fundadas na essência da emancipação exigida? Na ‘questão essencial do tempo’, apenas a crítica da própria *emancipação política* era a crítica final da questão judaica e a sua verdadeira resolução. Porque Bauer não eleva a questão a essa altura, cai em contradições”. Cf. Ib., p. 44.

[emancipação] desprovida de contradição, relativamente à religião, porque a emancipação política não é o modo consumado, o [modo] desprovido de contradição da emancipação *humana*. O limite da emancipação política aparece logo no fato de que o Estado pode libertar-se de uma barreira sem que o homem esteja *realmente* livre dela, [no fato de] que o Estado pode ser um *Estado livre* sem que o homem seja um *homem livre*. (...) o comportamento do Estado – principalmente, do *Estado livre* – para com a religião é, no entanto, apenas o comportamento dos *homens* que formam o Estado para com a religião. Segue-se daqui que [é] por *meio do Estado* [que] o homem se liberta *politicamente* de uma barreira, ao elevar-se acima dessa barreira de um modo *abstrato* e *limitado*, de um [modo] *parcial*. Segue-se, além disso, que [é] por um *desvio* [Unweg], por um *medium* (ainda que por um *medium* necessário) [que] o homem se liberta, ao libertar-se *politicamente*. (...) A elevação política do homem acima da religião partilha de todas as faltas e de todas as vantagens da elevação política, em geral¹⁰⁸.

Apenas acrescenta-se, para fins de reforço, mais um extrato conclusivo em relação aos limites da emancipação política e sua contraposição à emancipação humana:

A emancipação *política* é, sem dúvida, um grande progresso; ela não é, decerto, a última forma da emancipação humana em geral, mas é a última forma da emancipação humana [*menschlichen Emancipation* – I. M.] *no interior* da ordem mundial até aqui. Entende-se: nós falamos aqui de emancipação real, de [emancipação] prática. (...) Mas não nos iludamos acerca dos limites da emancipação política. A cisão do homem no homem *público* e no homem *privado*, o *deslocamento* da religião do Estado para a sociedade burguesa [*bürgerliche Gesellschaft* – I. M.], não são um estágio, são o *complemento* da emancipação política que, portanto, precisamente, tampouco suprime quanto se esforça por suprimir a religiosidade *real* do homem¹⁰⁹.

Que a emancipação política não emancipa realmente deriva do comportamento do Estado político com os seus pressupostos – de sua *universalidade* conformada através da *particularidade* daqueles elementos que o compõe, e de sua atuação frequentemente em oposição àqueles elementos. Marx assinalou este *ardil do ponto de vista do Estado* com as seguintes palavras:

O Estado suprime, à sua maneira, a diferença do *nascimento*, do *estado* [social, *Stand*], da cultura, da *ocupação* [profissional, *Beschäftigung*], quando declara diferenças *não políticas* o nascimento, o estado, a cultura, a ocupação, quando (sem atender a estas diferenças) proclama cada membro do povo participante *por igual* da soberania popular, quando trata todos os elementos da vida popular real do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado deixa *atuar* a propriedade privada, a cultura, a ocupação, à maneira *delas* (i. é, como propriedade privada, cultura, ocupação) e fazer valer a sua essência *particular*. Muito longe de suprimir essas diferenças fáticas, ele só existe antes no pressuposto delas, ele só se sente como *Estado político*, e só faz valer a sua *universalidade*, em oposição a esses seus elementos¹¹⁰.

¹⁰⁸ Ib., pp. 47-49.

¹⁰⁹ Na tradução em português de que dispomos consta, ao final do primeiro período desta citação, o seguinte: “(...) mas é a última forma da **emancipação política** no *interior* da ordem mundial até aqui”. Cf. Ib., pp. 52-53 (mod.). Cf. MARX, K. “Zur Judenfrage”. In. *MEGA*². I/2. Op., cit., p. 150.

¹¹⁰ MARX, K. *Para a questão judaica*. Op., cit., pp. 49-50.

Percebe-se que a crítica de Marx à emancipação política – ainda que apresentada brevemente por nós em seus traços mais marcantes – carrega consigo uma oposição fundamental: o caráter abstrato e parcial da realização da emancipação política através do Estado em contraposição à efetivação da emancipação humana real. E não é sem razão a insistência de Marx em expor as origens contraditórias da emancipação política, o seu desenvolvimento e os seus limites historicamente intransponíveis. A contradição que reside entre a contra-imagem ideal da realização do homem *mediante* o Estado e a sua irrealização no plano concreto da vida cotidiana sustentam a reprodução da vida na sociedade burguesa. Esta duplicidade da vida na sociedade burguesa conduz – como bem caracterizou Lukács – à *dilaceração do ser social*¹¹¹. Dilaceração reconhecida por Marx, ao destacá-la, entre outros momentos, na forma sócio-historicamente mais desenvolvida do Estado político:

O Estado político completo é, pela sua essência, a vida genérica do homem em *oposição* à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam a subsistir *fora* da esfera do Estado na *sociedade burguesa*, mas com propriedades [*Eigenschaften*] da sociedade burguesa. Onde o Estado político alcança o seu verdadeiro desabrochamento, o homem leva – não só no pensamento, na consciência, mas na *realidade*, na *vida* – uma vida dupla, uma [vida] celeste e uma [vida] terrena: a vida na *comunidade política* (em que ele se [faz] valer como *ser comum*) e a vida na *sociedade burguesa* (em que ele é ativo como *homem privado*, considera os outros homens como meio, se degrada a si próprio à [condição] de meio, e se torna o joguete de poderes estranhos). (...) Aqui [na sociedade burguesa – I. M.] onde ele se [faz] valer a si próprio e aos outros como indivíduo real – é um fenômeno *não verdadeiro*. No Estado, ao contrário – em que o homem vale como ser genérico –, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginada, é roubado de sua vida individual real e repleto de uma universalidade irreal¹¹².

O que se completa com o destaque, dado por Marx, à realização do indivíduo apenas como pessoa moral (como *citoyen*) na esfera da universalidade abstrata do Estado, ao mesmo tempo que permanece como agente privado (como *homme*), irrealizado, na esfera da sociedade burguesa. Este homem privado é o *bourgeois*, a medida intrínseca e a fisionomia geral da sociedade burguesa, a personificação concreta da dissociação do indivíduo de sua comunidade, a qual lhe aparece ilusoriamente por *meio* da *cidadania*. Uma vez mais, o fundamento histórico irreversível do processo de emancipação política da vida burguesa é explicitado por Marx, tendo em vista, não apenas os limites inerentes à sua *forma* política, mas ao *conteúdo* humano-societário que o conforma: “O homem

¹¹¹ Cf. LUKÁCS, G. “O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844”. *Op., cit.*, p. 169.

¹¹² MARX, K. *Para a questão judaica*. *Op., cit.*, p. 50-51 (mod.). Cf. MARX, K. “Zur Judenfrage”. In. *MEGA*². I/2. *Op., cit.*, pp. 148-149.

egoísta é o resultado *passivo* (apenas, *encontrado*) da sociedade dissolvida, [é] objeto da *certeza imediata*, portanto, objeto *natural*. A *revolução política* dissolve a vida civil nas suas partes componentes, sem *revolucionar* e submeter à crítica essas mesmas partes componentes”¹¹³. Por isso, teve de ser enfático em sua análise das expressões jurídico-abstratas do reconhecimento do indivíduo na sociedade burguesa, sobretudo ao atentar-se aos *droits de l’homme et du citoyen*, na qual saltamos diretamente à conclusão (sem prejuízo de nossos argumentos): “O homem real só é reconhecido na figura do indivíduo *egoísta*, o homem *verdadeiro* só [é reconhecido] na figura do *citoyen* abstrato”¹¹⁴.

Ao criticar a emancipação política desde o fundamento, é claro que a resolução marxiana para a questão judaica só poderia ser uma oposição frontal a qualquer outra adequada aos horizontes sociais da burguesia. A emancipação política mostra a sua insuficiência para suplantar as contradições da própria sociedade que a formou. É necessário ir para além de ambas. É o que se depreende da conclusão de Marx:

*Toda emancipação é redução do mundo humano, de suas relações, ao próprio homem [Aile Emancipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst – I. M.]. A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo *egoísta independente*; por outro, a *cidadão*, a pessoa moral. 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 *forças propres* 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*¹¹⁵.

Observamos, entre passagens já lidas, que a emancipação humana é sempre colocada por Marx em contraposição à emancipação política, com o intuito de afirmar o caráter resolutivo das contradições através da primeira e a manutenção daquelas pela segunda. A libertação real do homem é impossível de ser alcançada, de modo prático, com a emancipação política, devido aos limites impostos pela própria estrutura da sociedade que a engendrou (tanto quanto foi engendrada por ela). Já com a emancipação humana, a libertação real do homem configura-se em uma remissão direta à possibilidade real de *suplantação prática* da sociedade burguesa, simultaneamente ao reconhecimento da *vida política* como aquele “mero *meio*, cuja finalidade é a vida da sociedade

¹¹³ Ib., p. 70.

¹¹⁴ Ib., p. 71.

¹¹⁵ A primeira sentença desta citação está ausente na tradução de que dispomos em português. Cf. Ib., pp. 71-72 (mod.). Cf. MARX, K. “Zur Judenfrage”. In. *MEGA*². I/2. *Op., cit.*, pp. 162-163.

burguesa”¹¹⁶. Com a emancipação humana universal, a *liberação* real da individualização humana é colocada no horizonte do pensamento marxiano nos termos de uma possibilidade real de efetivação, oposta, sobretudo, ao caráter adstringente do ponto de vista do Estado para a resolução das contradições inerentes à sociedade burguesa. Trata-se da reapropriação da vida genérica dos homens (sua *comunidade real*) efetivando-a concretamente através do resgate das energias sociais usurpadas pela forma alienante da política – ainda que a emancipação política tenha de ser reconhecida como o grau máximo de libertação (por meio do Estado) a ser atingida pelos indivíduos dentro dos quadros estruturais da sociedade burguesa. Desta maneira, é claro que postular energicamente a emancipação humana universal e o imperativo humano-societário de realizá-la pode deixar transparecer algum mal-entendido ou confusão com aspectos abstratos-moralizantes. Ao contrário. Marx, n’*A questão judaica*, já concebia que, para ser bem-sucedida a emancipação humana real, as condições materiais de existência dos homens tinham de ser radicalmente alteradas, apontando desde cedo para a forma de manifestação de uma das causas da miserabilidade humana na sociedade burguesa: já via que a “venda é a prática da alienação”¹¹⁷. E, em um momento prospectivo, também apontou para o fato de que, se houvesse uma organização social que suprimisse os *pressupostos* da troca de mercadorias (“*Schacher*”¹¹⁸, isto é, *regateio*, *pechincha*), com isso, se trabalharia contra a “*prática suprema da autoalienação humana*”¹¹⁹, cujo hieróglifo social é o *dinheiro*.

A tarefa hercúlea a cumprir parecia estar definida. Com a emancipação humana real – com vistas à suplantação prática da sociedade burguesa e de seus pressupostos, o interesse privado e a troca privada, em franca oposição à parcialidade da emancipação política – apontava-se, a partir daí, aos condicionantes materiais que tanto facultam a existência daquela quanto conformam a base para a sua supressão. Todavia, resta, ao pensamento marxiano, uma definição mais precisa dos meios e, com eles, do agente social coletivo – que já vinha paulatinamente emergindo e delineando-se em seu pensamento – para que possa levar a emancipação humana ao efeito desejado.

¹¹⁶ Ib., p. 67 (mod.). Cf. MARX, K. “Zur Judenfrage”. In. *MEGA*². I/2. *Op., cit.*, p. 159.

¹¹⁷ Ib., p. 80 (mod.) – “Die Veräußerung ist die Praxis der Entäußerung”. Cf. MARX, K. “Zur Judenfrage”. In. *MEGA*². I/2. *Op., cit.*, p. 168.

¹¹⁸ Cf. MARX, K. “Zur Judenfrage”. In. *MEGA*². I/2. *Op., cit.*, p. 164.

¹¹⁹ MARX, K. *Para a questão judaica*. *Op., cit.*, p. 75.

A *Introdução* à crítica da filosofia do direito de Hegel vem para cumprir esse papel. Nela, não apenas emerge – pela primeira vez no pensamento marxiano – a figura do proletariado e sua função social, mas também assinala para um momento de síntese englobante dos aspectos que circunscrevem as origens de sua concepção de história, acrescentando a ela um papel peculiar em sua união com a realização da filosofia. O reconhecimento da autoprodução do homem, do mundo humano feito pelo homem, e o seu vínculo (agora tornado indissolúvel) com a crítica filosófica, com a crítica ontológica (que apreende esse mundo) têm, aqui, a plena explicitação daquela radicalização relativamente aos meios de suplantação prático-revolucionária da sociedade burguesa, tendo em vista uma cabal *reconfiguração ontológica do ser social*. Por isso, a *Introdução* ganhou autonomia e configura-se como um texto bem distinto daquele ao qual, supostamente, deveria introduzir, sobretudo ao deslocar para um plano qualitativamente superior o feitio das resoluções aos problemas sócio-políticos da Alemanha. Na *Introdução* tratam-se de condições sócio-históricas reais, concretas, da formação alemã – sócio-historicamente menos desenvolvida –, condições que podem tanto inibir quanto impelir à realização do desenvolvimento social. Nesse passo, dispensa-se uma atenção especial às formas reflexas engendradas através daquela formação, de suas reações ideológicas, em cujas respostas àquela situação concreta do desenvolvimento histórico alemão podem ou inibi-lo ou remetê-lo para além dos becos sem saída de sua formação social.

A chegada de Marx em Paris e o seu primeiro contato com as reuniões dos trabalhadores franceses certamente influenciaram à sua tomada de posição em face aos problemas alemães, agora vistos do outro lado do Reno¹²⁰. Basta lembrar do anúncio de

¹²⁰ Alguns meses depois da publicação do *Anais*, Marx expressou (em carta à Feuerbach) sua admiração ao movimento dos trabalhadores franceses, apontando ali ao potencial revolucionário que surgia: “Você teria que assistir a uma das reuniões dos trabalhadores franceses para poder apreciar a exuberância jovial, a nobreza de que dão provas estes homens esgotados pelo trabalho (...). Em todo caso, a história vai iluminando entre estes ‘bárbaros’ de nossa sociedade civilizada o elemento prático para a emancipação do homem” – “Tendría usted que asistir a una de las reuniones de los obreros franceses para poder apreciar la virginal lozanía, la nobleza de que dan pruebas estos hombres agotados por el trabajo (...). En todo caso, la historia va alumbrando ya entre estos ‘bárbaros’ de nuestra sociedad civilizada el elemento práctico para la emancipación del hombre”.

Também, não pôde deixar de assinalar o contraste de *caráter* (teórico-político) entre os franceses e os alemães, deixando reverberar, entre linhas, a rejeição ao pensamento especulativo alemão: “O contraste entre o caráter francês e o nosso, o dos alemães, nunca me revelou com tanta força e com tanta nitidez como em uma obra de Fourier, que começa com estas palavras: ‘o homem está inteiramente em suas paixões’. ‘Jamais encontrastes um homem que pensou por pensar, que se recordou por recordar, que imaginou por imaginar?’ (...) não, evidentemente não!’. (...) Não parece como se, em todas estas afirmações, o autor

Marx segundo o qual “Quando forem cumpridas todas as condições anteriores, o *dia da insurreição* da Alemanha será anunciado pelo *canto do galo gaulês*”¹²¹. Certeira remissão, que há de indicar algo mais do que uma previsão política correta feita nestes anos característicos do *Vormärz*.

Tratava-se, em verdade, de perquirir aquele processo histórico, irreversível em sua constituição, que faculta ou obstaculiza – segundo as circunstâncias – o desenvolvimento social. Em particular, na *Introdução*, investigam-se as condições *reais* de possibilidade para uma *revolução radical* na Alemanha, de emancipar efetiva e verdadeiramente a humanidade. Desse modo, vê-se, de um lado, a história cumprir aquela função de matriz de todos os processos societários, de suas contradições e de seu desenvolvimento histórico-concreto irreversível. De outro lado, a crítica filosófica cumpre, aí, a função de condutora na apreensão desse processo. Na confluência entre estes dois movimentos da análise marxiana agrega-se, para a sua concepção da história, uma nova dimensão, mais explicitada, cujas tendências já eram visíveis n’*A questão judaica*.

À história humana, ao processo de devir do ser social, cabe o reconhecimento de que é apenas através dele que se estabelece a *citerioridade da verdade* do desenvolvimento humano, tanto nos termos de uma secularização total dos elementos que

francês propusera-se a enfrentar com sua *passion* o *actus purus* do pensamento alemão? Não se pensa apenas por pensar (...)” – “El contraste entre el carácter francés y el nuestro, el de los alemanes, no se me ha revelado nunca con tanta fuerza y tanta nitidez como en una obra de Fourier que comienza con estas palabras: ‘*l’homme est tout entier dans ses passions*’. ‘*Avez-vous jamais rencontré un homme qui pensât pour penser, qui se ressouvint pour se ressouvenir, qui imaginât pour imaginer?*’ (...) non, évidemment non!’. (...) ¿No parece como si en todas estas afirmaciones el autor francés se propusiera enfrentar su *passion* al *actus purus* del pensamiento alemán? No se piensa solamente por pensar (...)”. Cf. MARX, K. “Carta de Marx a Ludwig Feuerbach” (París, 11 de agosto de 1844). In. *OF/1. Op., cit.*, pp. 679-680.

De maneira semelhante, nos *Manuscritos de Paris*, podemos encontrar o registro seguinte: “Quando os *artesãos* comunistas se associam, sua finalidade é inicialmente a doutrina, a propaganda etc. Mas, ao mesmo tempo, adquirem, com isso, uma nova necessidade, a necessidade da sociedade, e o que parecia meio converteu-se em fim. Pode-se contemplar este movimento prático, em seus resultados mais brilhantes, quando os trabalhadores socialistas franceses estão reunidos. Já não necessitam de meios de união ou pretextos de reunião (...). A sociedade, a associação, a conversa – que, por sua vez, têm a sociedade como fim – bastam-lhes. Entre eles, a fraternidade dos homens não é uma frase, senão é uma verdade, e nos rostos endurecidos pelo trabalho brilha a nobreza do homem” – “Cuando los *obreros* comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parecia medio se ha convertido en fin. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus más brillantes resultados cuando se ven reunidos a los obreros socialistas franceses. No necesitan ya de medios de unión o pretextos de reunión (...). La sociedad, la Asociación, la charla, que a su vez tienen la sociedad como fin, les bastan. Entre ellos la fraternidad de los hombres no es una frase, sino una verdad, y la nobleza del hombre brilla en los rostos endurecidos por el trabajo”. Cf. MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía. Op., cit.*, pp. 200-201.

Para uma síntese do período parisiense de Marx, pode-se consultar: Cf. NETTO, J. P. “Marx em Paris”. In. MARX, K. *Cadernos de Paris & manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. José Paulo Netto e Maria Antônia Pacheco. São Paulo: Expressão Popular, 2015, pp. 9-106.

¹²¹ MARX, K. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. *Op., cit.*, p. 14.

o compõe quanto, agora, ao mostrar-se como o fundamento irrevogável, ontologicamente decisivo, para a crítica daquele mundo a que resta transformar. A “*missão da história*”, sua função social – disse Marx, após remeter-se à crítica da religião feita naquele momento do desenvolvimento ideológico alemão – “consiste, pois, já que desapareceu o *além da verdade*, em descobrir a *verdade do alguém*”¹²². Simplicidade e síntese na enunciação que, frequentemente, faz perder de vista este elemento da concepção marxiana da história – ao mesmo tempo novo e sintetizador –, o qual conduz, paralelamente, ao estabelecimento da função social da filosofia: “a *missão da filosofia* que está a serviço da história, consiste, uma vez que foi desmascarada a *forma sacra* da autoalienação humana, em desmascarar a autoalienação em suas *formas profanas*”¹²³. A filosofia ao serviço da história significa: em primeiro lugar, o reconhecimento da autoprodução do homem, de suas relações e dos produtos próprios dele (reais ou ideais), cujo início encontrado à época na crítica da religião facultou reconhecê-lo como o feitor de seu próprio mundo¹²⁴; em segundo lugar, significa que, a partir desse reconhecimento, o devir do ser social (a história) e a ininterrupta crítica das formações promovidas a partir desse devir (a missão da filosofia) encontram-se indissolúvelmente ligados em uma conexão através da qual a filosofia (a crítica ontológica) possui para si o fundamento naquele devir histórico-irreversível das formações sociais, do próprio ser social, ao investigar as contradições, gênese e necessidade históricas de toda a práxis social, da práxis humana. Neste movimento confluyente, a práxis social, a história e o devir próprio ao ser social tornam-se o critério, o controle, para a filosofia *enquanto filosofia*.

A função da história, o estabelecimento da *verdade ceterior* do desenvolvimento humano, pode ser vista em cada momento da argumentação marxiana, sobretudo no que

¹²² *Ib.*, p. 2.

¹²³ *Id.*

¹²⁴ “(...) O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o *reflexo* de si mesmo, já não estará inclinado a encontrar somente a *aparência* de si mesmo, o não-homem, onde procura e deve procurar a sua autêntica realidade. O fundamento da crítica religiosa é: o *homem faz a religião*; a religião não faz o homem. E a religião é, com efeito, a autoconsciência e o autossentimento do homem que ou ainda não se adquiriu a si mesmo ou se tornou a perder. Mas o *homem* não é um ser abstrato, que permanece fora do mundo. O homem *é o mundo dos homens*, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade, produzem a religião, *uma consciência do mundo invertida*, porque eles são um mundo *invertido*”. *Ib.*, p. 1.

Pouco à frente, Marx explicita a função social da crítica à religião, como aquela através da qual “leva à doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem* e, conseqüentemente, ao *imperativo categórico de derrubar todas as relações* nas quais o homem é um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível (...)” (Cf., *Ib.*, p. 8); crítica a qual também é encarada como a prova do radicalismo alemão na teoria, ao partir da “*superação positiva da religião*” (Cf. *Id.*), o que impele a teoria à práxis social transformadora – levando-se em conta, é claro, as circunstâncias mais ou menos favoráveis.

diz respeito à denúncia do *status quo* sócio-político alemão e no reconhecimento de sua formação sócio-historicamente menos desenvolvida, faceada, na *Introdução*, nos termos de sua não-contemporaneidade *material* relativamente aos países capitalisticamente mais desenvolvidos. Era uma verdadeira declaração de guerra à situação alemã, na qual a sua entrada tardia no desenvolvimento capitalista gerava um anacronismo histórico incontornável, impossibilitando-a de acompanhar o ritmo das formações sociais mais avançadas do século XIX (a França e a Inglaterra) tanto econômica quanto politicamente¹²⁵. A denúncia do *status quo* alemão ganhava, a partir daí, uma importância internacional. Basta recordar da publicação dos *Anais* na França e a intenção de uma publicística filosófica na qual, longe da censura prussiana, conseguisse expor ao mundo a miséria alemã, criticando-a com vistas à sua transformação. Porém, este é apenas um dos lados – ainda que contextualmente relevante – da *Introdução*. A luta contra o anacronismo sócio-histórico da Alemanha significava, aos olhos de Marx, lutar contra as reminiscências de um passado do desenvolvimento da sociedade burguesa que obstaculizava a liberação em potencial do desenvolvimento humano, da individualização humana. Com isso, não é sem razão que qualificou o *status quo* alemão como aquela “*consumação aberta do ancien régime*”¹²⁶, ao mesmo tempo que assinalou à irreversibilidade dos processos sócio-históricos como algo irresistível pelo qual as formações sociais são conduzidas aos limites histórico-imanentes de suas configurações:

(...) A luta contra o presente político alemão é a luta contra o passado dos povos modernos, ainda aflitos por reminiscências desse passado. Para esses povos é instrutivo ver o *ancien régime*, que conheceu com eles sua *tragédia*, representar agora sua *comédia*, como um *revenant* alemão. (...) O moderno *ancien régime* [isto é, a Alemanha – I. M.] já não é outra coisa senão o *comediante* de uma ordem universal cujos *heróis reais* morreram. A história é conscienciosa e passa por

¹²⁵ Note-se que se está diante de outro quadro de comparação histórica, igualmente sustentado em critérios objetivo-ontológicos de avaliação (de maneira semelhante ao ocorrido n’*A questão judaica*), pelo qual vê-se a diferença da formação alemã em comparação, agora, com as formações francesa e inglesa; à diferença d’*A questão judaica* (onde comparava-se formas de desenvolvimento do Estado político) compara-se, aqui, formações econômicas distintas, contudo, a formação sócio-historicamente mais desenvolvida permanece o critério adequado para apreensão do desenvolvimento social em sua formação a mais acabada, a mais *pura* possível: “(...) A relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, e o mundo político é um problema fundamental da época moderna. Sob que forma começa este problema a chamar a atenção dos alemães? Sob a forma das *taxas protetoras*, do *sistema proibitivo*, da *economia nacional*. (...) Ou seja, na Alemanha começa-se por onde se está terminando em França e Inglaterra. (...) Enquanto em França e Inglaterra o problema é: *economia política* ou *império da sociedade sobre a riqueza*, na Alemanha é: *economia nacional* ou *império da propriedade privada sobre a nacionalidade*. Em França e Inglaterra trata-se, portanto, de superar o monopólio que chegou até suas últimas consequências; na Alemanha, trata-se, por outro lado, de levar até suas últimas consequências o monopólio. No primeiro caso trata-se da solução; no segundo, da colisão. Este é um exemplo suficiente da forma *alemã* dos problemas modernos, um exemplo de como nossa história, qual um recruta desajeitado, tivesse até agora apenas como tarefa o exercício de imitar histórias triviais”. *Ib.*, pp. 5-6.

¹²⁶ *Ib.*, p. 4.

muitas fases antes de levar ao túmulo uma forma antiga. A última fase de uma forma histórica mundial   sua *comédia*. Os deuses da Grécia, já tragicamente feridos de morte no *Prometeu* acorrentado de  squilo, tiveram que morrer novamente de forma c mica nos *Diálogos* de Luciano. Por que essa marcha da história? Para que a humanidade possa *alegremente* separar-se de seu passado. Este *alegre* destino histórico é o que reivindicamos para os poderes políticos da Alemanha¹²⁷.

A denúncia de Marx do anacronismo sócio-histórico da formação alemã não se restringia exclusivamente ao seu desenvolvimento material. A contraface de sua não-contemporaneidade material corresponde – paradoxal e contraditoriamente –   *contemporaneidade* de seu desenvolvimento ideal,   filosofia alemã. Ela é vista por Marx, de um lado, como o reflexo ideal da miserabilidade inerente à sua contraface real e, de outro lado, remete para além deste terreno, ao estabelecer uma forma de consciência filosófica que dissocia a teoria da práxis social. Marx assinala, precisamente aí, para um traço genético-estrutural da filosofia especulativa hegeliana (em particular) e do idealismo alemão (em geral). Por causa da ausência de mediações sócio-históricas concretas – sobremaneira, político-institucionais – que impulsionassem   transformação social, ausência que se localiza na debilidade cong nita da formação alemã, a esfera da filosofia emerge como o *lócus* verdadeiro que conduz à resolução dos conflitos inerentes à realidade alemã, gerando, deste modo, o predomínio do momento ideal em frequente contraposição ao momento real que o fundamenta. Esta preponderância do momento ideal coloca a filosofia política alemã (em particular, a hegeliana) *pari-passu* ao presente político da época burguesa, todavia, apenas sob a forma do pensamento e dos produtos do pensamento (por ela autonomizados)¹²⁸.   por isso que não bastava somente criticar o

¹²⁷ *Ib.*, pp. 4-5.

¹²⁸ Podemos lembrar que Marx foi pioneiro em revelar os determinantes histórico-concretos do desenvolvimento do idealismo alemão. Desse modo, algum tempo depois da *Introdução* (já no âmbito d’*A ideologia alemã*) t mb m apontou às raízes históricas da filosofia política alemã que deriva desse idealismo, sobretudo no século XVIII a partir da filosofia kantiana. A articulação dos momentos real e ideal   patente na análise marxiana, na qual a formação da filosofia kantiana é compreendida paralelamente ao desenvolvimento das intensas lutas de classe daquele período, assinalando ao caráter débil do liberalismo alemão e a maneira de sua elevação ao plano filosófico: “A situação da Alemanha no final do século passado se reflete plenamente na *Crítica da razão prática*, de Kant. Enquanto a burguesa francesa se al ava ao poder mediante a revolução mais colossal que a história conheceu e conquista o continente europeu, enquanto a burguesia inglesa, já politicamente emancipada, revoluciona a indústria e subjugava politicamente a  ndia e comercialmente o resto do mundo, os impotentes burgueses alemães s  conseguiam ter ‘boa vontade’. Kant se contentou com a simples ‘boa vontade’, mesmo que ela não desse qualquer resultado, e situou a *realização* dessa boa vontade, a harmonia entre ela e as necessidades e os impulsos dos indivíduos, no *além*. Essa boa vontade de Kant corresponde totalmente   impotência, ao abatimento e   miséria dos burgueses alemães, cujos interesses mesquinhos nunca foram capazes de evoluir para interesses nacionais e coletivos de uma classe, e que, por isso mesmo, foram continuamente explorados pelos burgueses de todas as outras nações. (...) A forma característica que assumiu na Alemanha o liberalismo franc s, que se baseia em reais interesses de classe, encontramos novamente em Kant. Nem ele, nem os burgueses alemães, de quem ele foi o porta-voz eufem stico, perceberam que na base dessas ideias

anacronismo sócio-histórico concreto da Alemanha, mas, devido a esse anacronismo, remeter as formações ideais às determinações históricas que lhes são próprias, que são o seu fundamento real:

Assim como os povos antigos viveram sua pré-história na imaginação, na *mitologia*, nós, alemães, temos vivido nossa pós-história no pensamento, na *filosofia*. Somos contemporâneos *filosóficos* do presente, sem sermos seus contemporâneos *históricos*. A filosofia alemã é a *prolongação ideal* da história da Alemanha. Portanto, se, no lugar das *oeuvres incomplètes* de nossa história real, criticamos as *oeuvres posthumes* de nossa história ideal, a *filosofia*, nossa crítica, encontra-se no centro dos problemas sobre os quais o presente diz: *that is the question*. Aquilo que nos povos progressistas é uma ruptura *prática* com as situações do Estado moderno, na Alemanha, onde nem sequer existem ainda essas situações, é, antes de mais nada, a ruptura *crítica* com o reflexo filosófico dessas situações¹²⁹.

Romper criticamente com o reflexo filosófico da miséria alemã levava em conta uma correlação de fatores da concepção marxiana da história que, aqui, são acionados e articulados. Esta ruptura implicava, de um lado, o reconhecimento da determinação social do pensamento, sobretudo no que diz respeito aos condicionantes histórico-circunstanciais da formação da filosofia alemã. E, de outro lado, implicava reconhecer a irreversibilidade daquele processo sócio-histórico que engendrou a miséria alemã, que a fundamentou e que simultaneamente facultou a fisionomia peculiar àquela filosofia. Desta maneira, a ruptura com o reflexo filosófico da miséria alemã tinha por alvo a forma mais elevada da consciência político-jurídica alemã, aquela “expressão mais nobre, mais universal, elevada à categoria de *ciência*”¹³⁰. Esta expressão era encontrada na filosofia especulativa do direito de Hegel. Todavia, essa ruptura não significava nem a *negação unilateral* da filosofia, tampouco a sua *realização abstrata* apenas na esfera do pensamento, como constatou Marx ao apontar para duas reações ideológicas distintas ao desenvolvimento alemão. A primeira tendência (que queria “superar a filosofia sem

teóricas estavam os interesses materiais dos burgueses e uma *vontade* condicionada e determinada pelas relações materiais de produção; por essa razão, ele separou essa expressão teórica dos interesses que ela expressa, fez das determinações materialmente motivadas da vontade dos burgueses franceses puras autodeterminações da ‘*vontade livre*’, da vontade em si e para si, da vontade humana, transformando-a, desse modo, em puras determinações conceituais ideológicas e postulados morais. Em consequência disso, os pequeno-burgueses alemães recuaram apavorados diante da práxis desse enérgico liberalismo burguês, assim que ele mostrou sua face tanto no regime do Terror quanto na lucratividade burguesa descarada”. Cf. MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Op., cit., pp. 192-194.

¹²⁹ MARX, K. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. Op., cit., p. 6.

¹³⁰ Ib., p. 7.

realizá-la”¹³¹) e a segunda tendência (que *pensava* “realizar a filosofia sem superá-la”¹³²) eram repreendidas em um aspecto comum: abstraíam do fato de que a filosofia alemã pertencia à realidade alemã e à sua miséria. Sob esta determinação sócio-histórica do pensamento, acompanhada de sua fundamentação no processo histórico-irreversível da formação alemã, a filosofia hegeliana do direito era remetida às próprias determinações concretas através das quais foi engendrada:

Se a filosofia especulativa do direito, este *pensamento* abstrato e exuberante do Estado moderno, cuja realidade continua sendo uma coisa do além, embora este além se encontre do outro lado do Reno, só podia verificar-se na Alemanha; por sua vez e ao contrário, a imagem *alemã* do Estado moderno, que faz abstração do *homem real*, só era possível porque e enquanto o próprio Estado moderno faz abstração do *homem real* ou satisfaz o homem *total* de modo puramente imaginário. Em política os alemães *pensaram* o que os outros povos *fizeram*. A Alemanha era sua *consciência teórica*. A abstração e a arrogância de seu pensamento estavam sempre emparelhadas com a unilateralidade e a pequenez de sua realidade¹³³.

A união entre *teoria* e *práxis social* encontrava-se, de certa maneira, já pressuposta nesta articulação entre a determinação social do pensamento e seu fundamento nos processos histórico-irreversíveis do ser social. Porém, a esta conexão íntima, indissolúvel, agrega-se outra dimensão, própria da *Introdução*. Esta dimensão diz respeito à resolução apontada por Marx aos problemas do assim chamado “1789 alemão”. A crítica de Marx ao *status quo* sócio-político da Alemanha, ao seu desenvolvimento material e ideal, tinha por objetivo lançar luz à questão da emancipação alemã. Todavia, a crítica pela crítica nada é. Ela atuava, sim, com vistas à *práxis social transformadora, revolucionária*, como o *télos* ao qual a filosofia está, também, ao serviço. A nova união entre teoria e *práxis social* diz respeito, portanto, a esta *Aufhebung* da filosofia, a sua *realização* ao serviço da emancipação, na qual, ao investigar as contradições, gênese e necessidade históricas das formas de ser, conduz às transformações sociais. A filosofia suprassume-se na *práxis*

¹³¹ “O futuro desse povo [dos alemães – I. M.] não pode *limitar-se* nem à negação imediata de sua situação política e jurídica real, nem à realização imediata de sua situação política e jurídica ideal, pois a negação imediata de sua situação real prende-se à sua situação ideal (...) Tem razão, portanto, o partido político *prático* alemão ao reclamar a *negação da filosofia*. Engana-se não nessa exigência, mas em deter-se na mera exigência, que nem realiza nem pode realizar honestamente. (...) Devido à limitação de seu horizonte visual, não inclui a filosofia no estreito de Bering da realidade *alemã* nem a considera *em meio* à prática alemã e às teorias que a servem”. Cf. *Ib.*, pp. 6-7.

¹³² “E o mesmo erro, mas com fatores *invertidos*, cometeu o partido político *teórico*, que partia da filosofia. Este partido só via na luta atual a *luta crítica da filosofia contra o mundo alemão*, sem deter-se a pensar que a *filosofia anterior* pertencia ela mesma a este mundo e era seu *complemento*, embora fosse seu complemento ideal”. Cf. *Ib.*, p. 7.

¹³³ *Id.*

social, e só recupera sua dimensão universal real quando se põe ao serviço da emancipação humana:

É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem que ser derrocado pelo poder material, mas também a teoria transforma-se em poder material logo que se apodera das massas. A teoria é capaz de apoderar-se das massas quando argumenta e demonstra *ad hominem*, e argumenta e demonstra *ad hominem* quando se torna radical; ser radical é tomar as coisas pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem¹³⁴.

Com a *Aufhebung* da filosofia na práxis social e a sua verdadeira radicação no homem, no ser social – que é, simultaneamente, tanto o ponto de partida quando o ponto de chegada dessa práxis, desses processos humano-societários – o problema da emancipação alemã ganha um novo estatuto no pensamento marxiano, configurando-se, agora, de maneira diversa daquele “1789 alemão” que constava na carta de setembro à Ruge, ainda em Kreuznach. Da reforma da consciência daquela passou-se, aqui, à *revolução radical*. E, da luta pela emancipação política da Alemanha – ainda que houvesse assumido, em seus traços mais relevantes, a forma da democracia radical – passou-se (após sua crítica n’A *questão judaica*) à luta pela *emancipação humana universal*, estreitamente correlacionada com esta nova categoria de revolução recém-surgida no pensamento marxiano. Os problemas do anacronismo sócio-político (e histórico) da Alemanha são encarados, a partir daí, de um novo modo, no qual pergunta-se: “pode chegar a Alemanha a uma práxis *a la hauteur des principes*, ou seja, a uma *revolução* que a eleve, não apenas ao *nível oficial* dos povos modernos [isto é, à emancipação política – I. M.], mas à *altura humana* que deverá ser o futuro próximo destes povos?”¹³⁵. A resposta de Marx à essa pergunta revela uma tendência importante em seu pensamento, presente em sua análise das condições sócio-históricas concretas que facultam ou inibem o desenvolvimento alemão à revolução radical. Aparece, precisamente aí, aquele vínculo entre as determinações histórico-estruturais do desenvolvimento de uma formação social e as manifestações políticas das contradições desse mesmo desenvolvimento. Isto é, já se afiguram os primeiros grandes traços do vínculo, no pensamento marxiano, entre *história* e *luta de classes*.

As contradições da via prussiana, sobretudo a conservação de todas as debilidades inerentes às estruturas feudais – que obstaculizavam a transição alemã ao desenvolvimento desenfreado do modo de vida burguês – impunham-se, agora, com

¹³⁴ *Ib.*, p. 8.

¹³⁵ *Id.*

maior intensidade. Elas inibiam o desenvolvimento clássico-revolucionário da classe burguesa e, com isso, impossibilitavam a revolução política alemã, cuja não-contemporaneidade material estancava as classes em luta em um beco sem saída do desenvolvimento social¹³⁶. Este beco sem saída foi evidenciado por Marx ao narrar, plasticamente, o *caráter* da luta de classes que se impunha ao desenvolvimento alemão daquele período:

(...) a relação entre as diversas esferas da sociedade alemã não é dramática, mas épica. Cada uma delas começa a ter consciência de si fazendo chegar às outras suas pretensões, não quando é oprimida, mas quando as circunstâncias do momento, sem sua intervenção, criam uma base social sobre a qual ela, por sua vez, possa exercer pressão. (...) de tal modo que cada classe, tão logo começa a lutar contra a classe que está por cima dela, se vê emaranhada na luta com aquela que está por baixo. É por isso que os príncipes lutam contra a burguesia, os burocratas contra a nobreza e os burgueses contra todos eles, enquanto o proletário já começa a lutar contra o burguês. A classe média nem sequer se atreve a conceber o pensamento da emancipação, a partir de seu próprio ponto de vista, e já o desenvolvimento das condições sociais, como também o progresso da teoria política, declaram que tal ponto de vista ficou antiquado ou, pelo menos, problemático¹³⁷.

Faz-se audível, diante desse quadro, a advertência de Marx: “Não basta que o pensamento tenda para a realização, a própria realidade deve tender para o pensamento”¹³⁸. À Alemanha, em suma, faltam aquelas condições materiais para efetivar a revolução radical, condições em que sopesa a ausência do desenvolvimento completo

¹³⁶ “(...) a Alemanha não galgou simultaneamente com os povos modernos as fases intermediárias da emancipação política. Não chegou sequer, praticamente, às fases que teoricamente superou. Como podia, com um *salto mortal*, elevar-se não apenas sobre suas próprias limitações, mas, simultaneamente, sobre as limitações dos povos modernos, sobre limitações que na realidade devia sentir e aspirar como libertação de seus limites reais? Uma revolução radical só pode ser a revolução de necessidades radicais, cujos pressupostos e lugares de nascimento parecem precisamente faltar. Não obstante, se a Alemanha só acompanhou com a atividade abstrata do pensamento o desenvolvimento dos povos modernos, sem chegar a tomar parte ativa nas lutas reais deste desenvolvimento, não é menos certo que, de outra parte, compartilhou os *sofrimentos* deste mesmo desenvolvimento, sem partilhar de seus benefícios nem de sua satisfação parcial. À atividade abstrata, de um lado, corresponde, do outro, o sofrimento abstrato. Por isso, a Alemanha encontrar-se-á, um belo dia, ao nível da decadência europeia antes de ter chegado a se encontrar ao nível da emancipação europeia”. Cf. *Ib.*, p. 9.

Em 1867, mais de vinte anos após a *Introdução*, Marx se referiu ao desenvolvimento da produção capitalista na Alemanha (após 1848) de maneira semelhante, onde os limites histórico-estruturais da formação alemã ainda faziam-se sentir: “(...) Onde a produção capitalista se instalou plenamente entre nós – por exemplo, nas fábricas propriamente ditas – as condições são muito piores que na Inglaterra, pois aqui não há o contrapeso das leis fabris. Em todas as outras esferas, atormenta-nos, do mesmo modo como nos demais países ocidentais do continente europeu, não só o desenvolvimento da produção capitalista, mas também a falta desse desenvolvimento. Além das misérias modernas, aflige-nos toda uma série de misérias herdadas, decorrentes da permanência vegetativa de modos de produção arcaicos e antiquados, com o seu séquito de relações sociais e políticas anacrônicas. Padecemos não apenas por causa dos vivos, mas também por causa dos mortos. *Le mort saisit le vif!*”. Cf. MARX, K. “Prefácio da primeira edição” (1867). In. MARX, K. *O Capital. Crítica da economia política. L.I – O processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 79.

¹³⁷ MARX, K. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. *Op., cit.*, pp. 11-12.

¹³⁸ *Ib.*, p. 9.

daquela classe social que pode se estabelecer como a representante geral, ao menos por um momento, dos interesses universais da sociedade, que pode realmente representar as suas necessidades sociais. Interesses e necessidades que se encontram em flagrante oposição à classe que até então dominava – ainda que isso ocorra sob sua formação particular e enquanto classe particular, sempre de acordo com os imperativos histórico-circunstanciais e com o momento sócio-político adequado à essa realização. Na Alemanha, onde os interesses de classe da burguesia não conseguiam alcançar os interesses universais para uma oposição prática à nobreza, unindo-se em pactos contínuos com ela (e com o Estado) para garantir a consecução de seus interesses econômicos, restava, apenas, a súplica àquela revolução política à qual estava estruturalmente impossibilitada de participar¹³⁹. Por isso, a resolução de Marx aos problemas da emancipação alemã conduzia a um caminho radicalmente distinto, no qual a ênfase recaía em uma explícita divisão: “O sonho utópico, para a Alemanha, não é a revolução *radical*, não é a emancipação *humana geral*, mas, pelo contrário, a revolução parcial, a revolução *meramente* política, a revolução que deixa em pé os pilares do edifício”¹⁴⁰. Desse modo, facear o problema da emancipação alemã significava facear os problemas que dizem respeito à emancipação humana, à revolução desde a raiz, “a partir do fundamento”¹⁴¹, problemas que dizem respeito à reconfiguração total de toda uma maneira de viver, de socialmente existir. O agente social coletivo que poderia levar a efeito a revolução radical era visto por Marx naquela classe recém-surgida na Alemanha, simultaneamente ao parco

¹³⁹ “(...) Sobre o que descansa uma revolução parcial, uma revolução meramente política? Sobre *parte da sociedade civil que se emancipa* e instaura sua dominação geral; sobre uma determinada classe que parte de sua *situação especial* e empreende a emancipação geral da sociedade. Esta classe emancipa toda a sociedade, mas somente se toda a sociedade se encontra na mesma situação desta classe, ou seja, se possui, por exemplo, o dinheiro e a cultura a seu bel-prazer. Nenhuma classe da sociedade civil pode desempenhar este papel sem provocar um entusiasmo em si e nas massas, momento durante o qual confraterniza e funde-se com a sociedade em geral, confunde-se com ela, sendo sentida e reconhecida como sua *representante geral* (...). Somente em nome dos direitos gerais da sociedade pode uma classe especial reivindicar para si a dominação geral. Para a tomada de assalto desta posição emancipadora e, portanto, para a exploração política de todas as esferas da sociedade no interesse de sua própria esfera, não bastam apenas a energia revolucionária e o orgulho espiritual. Para que coincidam *a revolução de um povo e a emancipação de uma classe especial* da sociedade civil (...) é necessário, ao contrário, que todas as falhas da sociedade se concentrem numa outra classe (...); é necessário que uma esfera social seja considerada como o *crime notório* de toda a sociedade, de tal modo que a libertação desta esfera apareça como a *autolibertação* geral. (...) Qualquer das classes particulares da Alemanha carece, porém, da consequência, rigor, arrojo e intransigência capazes de transformá-la no representante negativo da sociedade. (...) na Alemanha, onde a vida prática tem tão pouco de espiritual como a vida espiritual tem tão pouco de prática, nenhuma classe da sociedade civil tem necessidade ou capacidade da emancipação geral até ser obrigada a isto por sua situação *imediate*, pela necessidade *material*, por seus *próprios grilhões*”. Cf. pp. 10 e ss.

¹⁴⁰ *Ib.*, p. 10.

¹⁴¹ *Ib.*, p. 14.

desenvolvimento industrial que ali se encontrava. Trata-se, afinal, do proletariado¹⁴². Enquanto tal, era reconhecido – pela primeira vez por Marx – como a classe

(...) que possui um caráter universal por seus sofrimentos universais, e que não reclama para si nenhuma justiça *especial*, porque não se comete contra ela nenhuma *injustiça* especial, mas a *injustiça pura e simples*; que já não pode reclamar um título *histórico*, mas simplesmente um título *humano*; que não se encontra em oposição unilateral às consequências, mas numa oposição omnilateral aos pressupostos do Estado alemão; de uma esfera, enfim, que não pode emancipar-se sem emancipar-se de todas as outras esferas da sociedade e, ao mesmo tempo, emancipar todas elas; que é, numa palavra a *perda total* do homem e que, portanto, só pode se recuperar a si mesma através da *recuperação total do homem*¹⁴³.

O reconhecimento fático do proletariado é, simultaneamente, o reconhecimento fático de uma formação histórica-irreversível erigida das entranhas da própria sociedade burguesa, o que assinala, de um lado, para um momento qualitativamente superior das resoluções marxianas aos problemas relacionados ao Estado político (em particular, o alemão) após a crítica de Kreuznach, e, de outro lado, assinala também àquele reconhecimento da história como a geratriz de todo conteúdo humano-societário. Em relação ao caráter geral das resoluções apontadas por Marx aos problemas do Estado político vê-se um movimento de tendências que partem dos limites interno-institucionais do Estado político e que desembocam, remetendo para além daqueles limites, em um feitio *metapolítico* de resolução aos problemas inerentes à sua formação e à prática política em geral, cujo meio desloca-se, agora, à sociedade em suas lutas concretas¹⁴⁴.

¹⁴² “O proletariado só começa a nascer, na Alemanha, através do movimento *industrial* que desponta, pois o que forma o proletariado não é a pobreza que nasce *naturalmente*, mas a pobreza que é *artificialmente produzida*, não é a massa humana mecanicamente oprimida pelo peso da sociedade, mas aquela que surge da *aguda dissolução* desta e, de preferência, da dissolução da classe média, embora gradualmente, como é evidente, incorporando-se também a suas fileiras a pobreza natural e a servidão germano-cristã”. *Ib.*, p. 13.

¹⁴³ *Id.*

¹⁴⁴ A tendência metapolítica das resoluções de Marx à prática política em geral irão se impor, com maior intensidade, após os *Manuscritos de Paris*, explicitando-se já em suas glosas críticas sobre Ruge (publicadas no *Vorwärts!* números 63 e 64, ao 7 e 10 de agosto de 1844) simultaneamente à sua crítica ao *entendimento político*. Infelizmente, não podemos acompanhar em nossa exposição o desenvolvimento desse aspecto relevante do pensamento político marxiano, do qual apresentamos, de modo sumário e apenas indicativo, aquela outra tendência que dá forma ao seu fundamento: o estatuto da politicidade como histórico-circunstancial e a política como força social alienante no desenvolvimento humano. Limitamo-nos, apenas, ao registro das porções principais do texto marxiano relativamente aos aspectos elencados (com consciência de que este espaço é demasiado pequeno).

No número 63, Marx é enfático ao concluir: “(...) Se o Estado moderno quisesse acabar com a impotência de sua administração, teria que acabar com a atual *vida privada*. E, se quisesse acabar com a atual vida privada, teria que destruir-se a si mesmo, porque o Estado *somente* existe por oposição a ela. Porém, nenhum *ser vivo* acredita que os defeitos de sua existência radiquem no princípio de sua vida, na essência de sua vida, senão que radicam em circunstâncias *exteriores* a ela. (...) Quanto mais poderoso é o Estado e mais político é, portanto, o país, menos se inclinará a buscar no *princípio do Estado*, e, portanto, na *organização atual da sociedade* – cuja expressão ativa, consciente de si mesma e oficial é o Estado – o

fundamento das mazelas sociais e compreender seu princípio geral. O entendimento político o é precisamente porque pensa *dentro* dos limites da vida política. E, quanto mais vivo e sagaz é o entendimento político *mais incapacitado* se encontrará para compreender as mazelas sociais. (...) O princípio da política é a *vontade*. Quanto mais unilateral e, portanto, quanto mais perfeito é o entendimento político, tanto mais acreditará na *onipotência* da vontade; tanto mais se restringirá a ver as *barreiras naturais* e espirituais que se levantam ante ela; mais incapaz será, por conseguinte, de descobrir a fonte das mazelas sociais” – “(...) Si el Estado moderno quisiera acabar con la impotencia de su administración, tendría que acabar con la actual *vida privada*. Y si quisiera acabar con la vida privada, tendría que destruirse a sí mismo, pues el Estado sólo existe por oposición a ella. Pero ningún *ser vivo* cree que los defectos de su existencia radiquen en el principio de su vida, en la esencia de su vida, sino en circunstancias *exteriores* a ella. (...) Cuanto más poderoso sea el Estado y más político sea, por tanto, el país, menos se inclinará a buscar en el *principio del Estado*, y, por tanto, en la *actual organización de la sociedad*, cuya expresión activa, consciente de sí misma y oficial es el Estado, el fundamento de los males sociales y comprender su principio general. El entendimiento político lo es, precisamente, porque piensa *dentro* de los límites de la política. Y cuanto más vivo y sagaz sea, *más incapacitado* se hallará para comprender los males sociales. (...) El principio de la política es la *voluntad*. Cuanto más unilateral y, por tanto, más perfecto sea el entendimiento político, tanto más creará en la *omnipotencia* de la voluntad, tanto más se resistirá a ver las *barreras naturales* y espirituales que se levantan ante ella, más incapaz será, por consiguiente, de descubrir la fuente de los males sociales”. Cf. MARX, K. “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia e la reforma social. Por un prusiano’”. In. *OF/1. Op., cit.*, pp. 513-514.

E, no número 64, ao prosseguir a polêmica com Ruge, completa a propósito do entendimento político: “(...) Como pensa sob a forma política, vê o fundamento de todas as mazelas sociais na *vontade* e vê os meios para resolvê-las na *força* e na *derrocada* de uma forma determinada de governo. Temos a prova disso nas primeiras explosões do proletariado francês. Os trabalhadores de Lyon apenas acreditavam perseguir fins políticos, acreditavam ser soldados da república, quando, na realidade, eram soldados do socialismo. O entendimento político não os permitia ver claramente as raízes da penúria social; impedia-os de penetrar em sua verdadeira finalidade. O *entendimento político enganava*, pois, seu *instinto social*” – “(...) Como piensa bajo la forma política, ve el fundamento de todos los males en la *voluntad* y los medios para remediarlos en la *fuerza* y en el *derrocamiento* de una determinada forma de gobierno. La prueba de ello la tenemos en las primeras explosiones del proletariado francés. Los obreros de Lyon solo creían perseguir fines políticos, ser soldados de la república, cuando en realidad eran soldados del socialismo. El entendimiento político no les permitia ver claras las raíces de la penuria social, les impedía penetrar en su verdadera finalidad; el *entendimiento político engañaba*, pues, a su *instinto social*”. Cf. Id., pp. 518-519.

Para, pouco à frente, arrematar a discussão com o caráter metapolítico de suas resoluções aos problemas do Estado: “(...) A *revolução* em geral – a *derrocada* do poder existente e a *dissolução* das velhas relações – é um *ato político*. E, sem *revolução* não pode realizar-se o *socialismo*. Este necessita de tal *ato político*, enquanto necessita da *destruição* e da *dissolução*. Todavia, ali onde começa sua *atividade organizadora*, ali onde manifesta seu *fim em si*, sua *alma*, o socialismo despoja-se de sua envoltura *política*” – “(...) La *revolución* en general – el *derrocamiento* del poder existente y la *disolución* de las viejas relaciones – es un *acto político*. Y sin *revolución* no puede realizarse el *socialismo*. Este necesita de dicho *acto político*, encuancto necesita de la *destrucción* y la *disolución*. Pero, allí donde comienza su *actividad organizadora*, allí donde manifesta su *fin en sí*, su *alma*, el socialismo se despoja de su envoltura *política*”. Cf. Ib., p. 520.

Não podemos deixar de mencionar, ainda que de maneira indicativa, que foi José Chasin quem cunhou os termos adequados para reunir os traços principais do pensamento marxiano tanto em relação ao estatuto da politicidade quanto em relação ao seu posicionamento em face à práxis política. A *determinação ontonegativa da politicidade* e a *metapolítica* são articuladas, por Chasin, da seguinte maneira: “Tratando-se de uma configuração de natureza ontológica, o propósito essencial dessa teoria é identificar o caráter da política, esclarecer sua origem e configurar sua peculiaridade na constelação dos predicados do *ser social*. Onde é *onto-negativa*, precisamente, porque exclui o atributo da política da essência do *ser social*, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial; numa expressão mais enfática, enquanto predicado típico do ser social, apenas e justamente, na particularidade do longo curso de sua *pré-história*. É no interior da intrincada trajetória dessa *pré-história* que a politicidade adquire sua fisionomia plena e perfeita, sob a forma de poder político centralizado, ou seja, do estado moderno: ‘a máquina que por meio de órgãos complexos e ubíquos enreda, como uma jiboia, a sociedade civil viva’; trata-se, pois, do ‘poder de estado ordenado e dotado de uma divisão do trabalho ordenada e hierarquizada, que expande seu raio de ação e independência em relação à sociedade real e o controle sobrenatural sobre ela’, de modo que é ‘uma excrescência parasitária sobre a sociedade civil, fingindo ser sua contrapartida ideal’. (...) Esse traçado marxiano é o oposto, sem dúvida, de qualquer

Esse movimento geral assinala ao percurso do pensamento político marxiano neste momento de transição de seu desenvolvimento intelectual.

Enquanto permanecia a identidade entre politicidade e humanização, sobretudo após a saída de Marx da *Gazeta Renana*, cujos resquícios são ainda audíveis em alguns momentos em Kreuznach, as resoluções aos problemas do Estado político estancavam-se nos limites internos institucionais do próprio Estado (basta pensarmos na generalização máxima do sufrágio, ativo ou passivo, como um bom exemplo deste fato). Até a percepção, ainda em Kreuznach, das contradições entre a determinação ideal do Estado político e seus pressupostos gerais (como bem evidenciado na carta à Ruge, em setembro). O reconhecimento desta contradição inerente à formação histórica do Estado – inerente também ao artil de seu ponto de vista e de seu comportamento relativamente aos seus pressupostos – deve-se às consequências da crítica à especulação filosófica hegeliana. Como resultado, essa crítica deu ao pensamento marxiano a possibilidade de encontrar, de um lado, o mundo histórico do ser social, o homem como a verdadeira universalidade a ser apreendida. E, de outro lado, possibilitou-o elaborar uma nova maneira de crítica filosófica, a crítica ontológica, cujos objetivos são compreender – como sempre enfatizamos – as contradições, gênese e necessidade históricas das formações ôntico-

expressão própria ao âmbito secularmente predominante da determinação *onto-positiva* da política, para a qual o atributo da politicidade não só integra o que há de mais fundamental do ser humano-societário – é intrínseco a ele – mas tende a ser considerado como sua propriedade por excelência, a mais elevada, espiritualmente, ou a mais indispensável, pragmaticamente; tanto que conduz à indissolubilidade entre política e sociedade, a ponto de tornar quase impossível, até mesmo para a simples *imaginação*, um formato social que independa de qualquer forma de poder político. Ao identificar a natureza da força política como *força social pervertida e usurpada* (...) Marx assinala, categoricamente – que a emancipação é na essência a reintegração ou recuperação humano-societária dessas forças sociais alienadas à política, ou seja, que ela só pode se realizar como reabsorção de energias próprias despidas da forma política, depuradas, exatamente, da crosta política sob a qual haviam se auto-aprisionado e perdido (...) Todavia, quando a contestação visa consciente e deliberadamente a emancipação, necessita transmigrar para outra esfera, tem de praticar uma política orientada pela superação da política, *fazer uma política que desfaça a política*, pois seu escopo é a reconversão e o resgate das energias sociais desnaturadas em vetores políticos. Portanto, a revolução radical, isto é, *social*, desentranhada por Marx na intelecção da sociedade contemporânea, bem compreendido o fundamento de sua reflexão política – a *determinação onto-negativa da politicidade* – não demanda ou propõe a mera prática política, nem a reconhece como sua atividade característica e decisiva, mas exige uma prática *metapolítica*: conjunto de atos de efetivação que não apenas se desembarace de formas particularmente ilegítimas e comprometidas de dominação política, para as substituir por outras supostas como melhores, mas que vá se desfazendo, desde o princípio, de toda e qualquer politicidade, à medida em que se eleva da aparência da política à essência social das lutas históricas concretas, à proporção em que promove a afloração e realiza seus objetivos humano-societários, os quais, em suma, têm naquela ultrapassagem, indissociável da simultânea superação da propriedade privada dos bens de produção, a condição de possibilidade de sua realização. Numa frase, a crítica marxiana da política, decifração da natureza da politicidade e de seus limites, é, por consequência o desvendamento da estreiteza e insuficiência da *prática política* enquanto atividade humana racional e universal, donde o salto metapolítico ao encontro resolutivo da *sociabilidade*, essência do homem e de todas as formas da prática humana”. Cf. CHASIN, J. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. *Op., cit.*, pp. 367 e ss.

concretas do ser social. Com ela e a partir daí, a politicidade deixou de figurar-se naquela perenidade anteriormente concebida, passando à visualização de sua configuração histórico-circunstancial, pertencente apenas a um momento da individualidade humana – passível, portanto, de superação.

Deste modo, torna-se evidente que o caráter e o modo das resoluções de Marx aos problemas do Estado político tinham de mudar radicalmente, ao mesmo tempo que passava a se sustentar em uma planta filosófica de novo tipo, da qual *A questão judaica* e a *Introdução* à crítica de Kreuznach são os exemplos subsequentes. Da crítica à emancipação política (na primeira) ao proletariado (na segunda) vemos o encontro daquela mediação sócio-histórica-concreta adequada à formação de alternativas à revolução radical, à emancipação humana universal, onde os meios societários para sua realização são faceados completamente fora do âmbito interno institucional do Estado político. Precisamente aí, o “1789 alemão” torna-se algo inconcebível como execução de um trabalho do passado, e a luta pela revolução democrática na Alemanha passa à luta pela emancipação humana real com vistas à suplantação prática da sociedade burguesa.

Paralelamente à formação do pensamento político-filosófico marxiano emerge também a formação de sua concepção oniabrangente da história humana. As tendências principais apontadas em sua direção podem ser encaradas como sucessivos momentos de aproximação e concreção daquilo que fundamenta irrevogavelmente toda a forma e todo o conteúdo social: o homem, o ser social, em suas relações e em seu desenvolvimento, em seu devir-permanentemente-social. O homem passa a ser reconhecido em seu processo de autoformação, de autoprodução material e ideal. Trata-se do reconhecimento do *caráter histórico-irreversível* de toda a formação humana. A história e a formação histórica do ser social – isto é, história e ontologia – aparecem, desde já, em sua tendência de indissociabilidade no pensamento marxiano. Simultaneamente a este fato, reconhece-se que o homem se faz a si mesmo em sociedade. Faz-se na esfera contraditória da sociedade civil, na esfera em que tem de atuar em relação recíproca com outros homens, onde produz, reproduz e atua como indivíduo singular. Neste passo, a sociedade passa a ser vista como a forma de intercâmbio na qual os indivíduos executam o controle societário relativamente às suas ações, à sua práxis social. As contradições entre o indivíduo e a sociedade – entre a posição que este ocupa na gradação de suas esferas (as classes) e a própria formação histórico-estrutural da sociedade – manifestam-se nas relações contraditórias entre aquela própria formação e as lutas políticas levadas a efeito

pelo conjunto dos indivíduos. Este movimento assinala para outro vínculo indissociável, visto nas análises concretas feitas por Marx: o vínculo entre história e luta de classes, compreendido como o momento de atuação conjunta de setores da sociedade com vistas à realização de seus objetivos humanos – ainda que contraditoriamente executados.

Contudo, estas tendências gerais da concepção marxiana da história ainda irão ganhar em articulação e concreção. Os próximos passos de Marx em direção à estrutura global e universalizante de sua concepção de história virão à luz através de seu primeiro encontro crítico com a economia política, já pelos idos de 1844, tanto nas *Glosas críticas sobre James Mill* quanto nos *Manuscritos de Paris*.

III

HISTÓRIA E CRÍTICA À ECONOMIA POLÍTICA

7

De fins de 1843 ao início de 1844, observamos como o pensamento marxiano rumo à radicalização político-filosófica. Ou melhor: vimos a busca incessante de Marx pela *radicação* humano-societária dos grandes processos sociais – reais e ideais – e sua concretização no desenvolvimento histórico-irreversível do ser social. A função da história – como a determinante fundamental de toda a forma e de todo o conteúdo social e como a estabelecadora da verdade ceterior, *profana*, da formação dos homens – adquire uma fisionomia cada vez mais complexa paralelamente à formação do pensamento político e filosófico marxiano, ao articular elementos em direção à apreensão do devir-permanentemente-social dos indivíduos e à realidade sócio-histórica concreta a qual pertencem. Não obstante as conquistas alcançadas e as tendências apresentadas naquele momento do itinerário marxiano relativamente à sua concepção de história, estas conquistas e tendências só puderam se impor “com férrea necessidade” – para usar uma sua expressão – em seus primeiros estudos (desde logo criticamente conduzidos) da economia política clássica. Necessidade correspondente, sobretudo, a demandas práticas: “É fácil ver a necessidade de que todo o movimento revolucionário encontre sua base, tanto empírica como teórica, no movimento da *propriedade privada*, na Economia”¹⁴⁵. E com endereços de universalidade: “(...) que a emancipação da sociedade da propriedade privada, etc., da servidão, se expressa na forma política da *emancipação dos trabalhadores*; não como se se tratasse somente da emancipação deles, senão porque a sua emancipação comporta a emancipação humana universal (...) porque toda a servidão humana está encerrada na relação do trabalhador com a produção”¹⁴⁶. Estes idos de 1844 representam, portanto, um aprofundar *no raso chão do viver*¹⁴⁷.

¹⁴⁵ “Es fácil ver la necesidad de que todo el movimiento revolucionario encuentre su base, tanto empírica como teórica, en el movimiento de *propiedad privada*, en la Economía”. MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía. Op., cit.*, p. 174.

¹⁴⁶ “(...) que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, etc., de la servidumbre, se expresa en la forma política de la *emancipación de los trabajadores*, no como si se tratase sólo de la emancipación de éstos, sino porque su emancipación entraña la emancipación humana general (...) porque toda la servidumbre humana está encerrada en la relación del trabajador con la producción”. Id., p. 149.

¹⁴⁷ “Descer das águas-furtadas ao piso térreo marca a direção de um caminho. Mas, uma vez iniciada a empresa, verifica-se que, com a vistoria aos locais onde a política mora, a compreensão estrutural

O caminho de Marx à economia política, e, por conseguinte, à *crítica* da economia política, assinala este aprofundar reflexionante na própria realidade sócio-histórica e na concreção de seu devir, ao investigar os *pressupostos materiais* que tanto determinam quanto são determinados pela *práxis social* dos indivíduos. A crítica marxiana da economia política, nestes idos de 1844, tende ao descortino destes pressupostos materiais, bem como à exposição das partes componentes da “anatomia da sociedade civil” (como nos ditos do prefácio de 1859) no intrincado modo de seu funcionamento propriamente econômico. A partir desta crítica à economia política e em conformação com ela, o conceito de *práxis social* aparece – por vez primeira – com grande desenvoltura no pensamento marxiano. A *práxis social*, a *totalidade* ou *conjunto das relações sociais* configura-se como um dos eixos estruturantes fundamentais com qual o pensamento marxiano passa a se articular e estabelecer, tanto mais quanto passa à explicitação da *práxis social* como a esfera própria que compõe e é composta pela *atividade especificamente humana*, a atividade social.

Ademais, por dizer em pressupostos, é válido mencionar o fato de que, desde Engels – em seu *Esboço* sobre a crítica das categorias econômicas, publicado no mesmo *Anais franco-alemães* – a economia política afamou-se pela ausência de explicação (e de comportamento crítico) relativamente aos *seus* próprios pressupostos: “(...) e à economia política nem se lhe ocorreu à cabeça perguntar qual era a *razão de ser da propriedade privada*”¹⁴⁸. Todavia, também se afamou (talvez principalmente) pela franqueza que possuía para com a sua função social; esta, bem evidenciada por Engels em conhecida caracterização por sinonímia: “A economia política ou ciência do enriquecimento (...)”¹⁴⁹. Analisar este *Esboço* de Engels e a sua influência inicial no pensamento marxiano está fora do objeto desta investigação. Porém, dele foi retido algo de essencial, evidenciado nos primeiros estudos críticos de Marx da economia política, sobretudo no tocante aos

do edifício ainda não se esgotou. Entrar numa discussão dos problemas reais obriga a que eles sejam estabelecidos em patamares que mais fundo enraízam. (...) Ou seja, o descenso não pode, em termos de radicalidade, ser interrompido pela aposentadoria num andar intermédio. Há que atingir o nível daqueles caboucos onde a produção do viver começa materialmente por se determinar”. BARATA-MOURA, J. “A viragem de 1844. Engels, Marx e a economia política. Uma nódoa sobre primeiras abordagens”. In. BARATA-MOURA, J. *Ontologia e política. Op., cit.*, pp. 136 e ss.

¹⁴⁸ “(...) y a la economía ni se le pasaba por las mientes preguntar cuál era la *razón de ser de la propiedad privada*”. ENGELS, F. “Esbozo de crítica de la economía política”. In. MARX, C; ENGELS, F. *Obras fundamentales*. Vol. 2. *Engels – Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 161 (doravante abreviado como OF/2).

¹⁴⁹ “La economía política o ciencia del enriquecimiento, nacida de la envidia y la avaricia mutuas entre los mercaderes, viene al mundo ostentando en su frente el estigma del más repugnante de los egoísmos”. *Ib.*, p. 160.

problemas vinculados à *relação da propriedade privada*, posta em primeiro plano por Engels. E, em estreita correlação com esses problemas, este *Esboço* chamou a atenção para o inerente *caráter de classe* da economia política em geral:

A expressão “riqueza nacional” nasceu simplesmente do afã de generalização dos economistas liberais. Esta expressão carece de sentido enquanto existir a propriedade privada. (...) Uma de dois: ou se prescinde desta expressão ou aceitam-se as condições para que tenha sentido. E outro tanto podemos dizer sobre as expressões “economia nacional”, “economia política” ou “economia pública”. Em realidade, esta ciência, enquanto imperar as condições atuais, deveria chamar-se economia *privada*, já que somente no interesse da propriedade privada e em função dela existem na economia relações públicas¹⁵⁰.

Não é de surpreender que as primeiras linhas do único extrato de Marx dedicado ao *Esboço* se afigurem assim: “A *propriedade privada*. Sua consequência imediata: o *comércio*: como toda a atividade [se torna] fonte *imediata* de lucro àqueles que a exercem”. E a última: “Trabalho humano dividido em trabalho e capital”¹⁵¹. Da

¹⁵⁰ “La expresión ‘riqueza nacional’ nació simplemente del afán de generalización de los economistas liberales. Esta expresión carece de sentido mientras exista la propiedad privada. (...) Una de dos: o se prescinde de esa expresión o se aceptan las condiciones necesarias para que tenga sentido. Y otro tanto podemos decir de las expresiones economía nacional, economía política o economía pública. En realidad, esta ciencia, mientras sigan imperando las condiciones actuales, debiera llamarse economía *privada*, ya que sólo en aras de la propiedad privada y en función a ella existen en la economía relaciones públicas”. *Ib.*, p. 163.

Vázquez destacou este mesmo elemento do *Esboço* do seguinte modo (*dejamus las citas en lo original*): “En su crítica de la economía política Engels no pierde de vista un solo momento que se trata de una ciencia que surge y se desarrolla en las condiciones de la propiedad privada. (...) Al subrayar este nexo entre economía y propiedad privada, que la primera reconoce pero no impugna, Engels no hace sino por de manifesto, a su vez, los nexos entre economía y los intereses de clase. La pretendida ciencia económica tiene – y éste es otro gran descubrimiento de Engels – un carácter de clase. Es la ‘ciencia de lo enriquecimiento’. Así, pues, al establecer las leyes de la propiedad privada, la economía política acepta a ésta como una categoría natural y, con ello, pone de manifesto su carácter burgués. Engels, al subrayar este carácter, propone a su vez la visión opuesta (no la de su aceptación, sino la de su supresión)”. VÁZQUEZ, A. S. “Economía y humanismo”. In. MARX, C. *Cuadernos de París. Op., cit.*, p. 31.

¹⁵¹ Eis a nótula integral, que segue, *en passant*, a ordem temática do *Esboço* engelsiano (os colchetes procedem da tradução castelhana de Echeverría):

“A *propriedade privada*. Sua consequência imediata: o *comércio*: como toda a atividade [se torna] fonte *imediata* de lucro àqueles que a exercem. A seguinte categoria condicionada pelo comércio: o *valor*. Valor real abstrato e valor de troca. Say: utilidade como determinação do valor real; Ricardo e Mill: *custos de produção*. Para os autores ingleses, a concorrência representa a utilidade diante dos custos de produção; para Say [os representados são] os custos de produção. *Valor*: a relação em que estão os *custos de produção* relativamente à utilidade. A aplicação imediata do valor: a *decisão* geral sobre se é conveniente produzir, sobre se a utilidade compensa os custos de produção. A aplicação prática do conceito de valor limitada à decisão sobre a produção; a diferença entre *valor real* e *valor de troca* repousa no fato de que *o equivalente* dado no comércio *não é tal equivalente*. O *preço*: relação entre custos de produção e concorrência. Somente o que é passível de monopolizar-se tem um *preço*. A definição ricardiana da *renda da terra* é errônea, porque pressupõe que uma redução da demanda repercute, instantaneamente, no arrendamento da terra e põe, imediatamente, fora de serviço a uma quantidade equivalente do solo trabalhado em piores condições. Isto é errôneo. Esta definição abstrai da concorrência que, segundo Smith... a fertilidade. O arrendamento da terra é a relação entre a *fertilidade do solo* e a *concorrência*. O *valor do solo* deve medir-se de acordo com a capacidade de produção de áreas iguais, nas quais emprega-se um trabalho igual. Divisão entre capital e trabalho. Divisão entre capital e lucro. Divisão do lucro em lucro e juros... Lucro: o peso que o capital põe na balança para a determinação dos custos de produção; permanece inerente ao capital e isto

constatação da primeira até a apreensão dos nexos sócio-históricos que impeliram à última, os primeiros estudos críticos de Marx da economia política estão inteiramente sustentados e simultaneamente operam, desde já, sob critérios ôntico-ontológicos de avaliação. Para usar uma formulação precisa de Ivan Cotrim, desde os estudos tempranos daquela ciência: “para Marx essa incontornável relação com a realidade define resolutamente o padrão teórico com o qual está lidando”¹⁵². De fato, estas primeiras análises de Marx conformam-se a partir de dupla movimentação. Primeiro, ele persegue *pari-passu* o movimento imanente à economia política, a explicitação feita por ela das categorias econômicas, de seu desenvolvimento e das correlações estabelecidas entre elas. Segundo, ele procede à subordinação ininterrupta deste movimento categorial à realidade sócio-histórica e à formação do ser social, residindo aí a generalização filosoficamente exata para a visualização das grandes conexões e concreções do desenvolvimento peculiar a este tipo de ser. Ao assim proceder, vê na economia a *base* sobre a qual soergue-se toda a trama complexa das relações sociais. Talvez resida nesta vista dos novos patamares aquele compartilhamento de posições, aquele ponto de partida “de uma base universal e

recai sobre o trabalho. Divisão entre trabalho e salário. Importância do salário. A importância do trabalho na determinação dos custos de produção. Separação entre o solo e o homem. Trabalho humano dividido em trabalho e capital” – “*La propiedad privada*. Su consecuencia inmediata: el *comercio*: cómo toda actividad [se vuelve] fuente *inmediata* de lucro para quienes la ejercen. La siguiente categoría condicionada por el comercio: el *valor*. Valor real abstracto y valor de cambio. Say: utilidad como determinación del valor real; Ricardo y Mill: *costos de producción*. Para los autores ingleses, la competencia representa a la utilidad ante los costos de producción; para Say [los representados son] los costos de producción. *Valor*: la relación en que están los *costos de producción* con respecto a la utilidad. La aplicación inmediata del valor: la *decisión*, en general, sobre si es conveniente producir, sobre si la utilidad compensa los costos de producción. La aplicación práctica de lo concepto de valor, limitada a la decisión sobre la producción; la diferencia entre *valor real* y *valor de cambio* descansa en el hecho de que *el equivalente* entregado en el comercio *no es tal equivalente*. El *precio*: relación entre costos de producción y competencia. Sólo lo monopolizable tiene un *precio*. La definición ricardiana de la *renta de la tierra* es errónea porque presupone que una reducción de la demanda repercute instantáneamente en el arrendamiento de la tierra, y pone inmediatamente fuera de servicio a una cantidad equivalente del suelo trabajado en peores condiciones. Esto es erróneo. Esta definición deja de lado la competencia, que, según Smith... la fertilidad. El arrendamiento de la tierra es la relación entre la *fertilidad del suelo* y la *competencia*. El *valor del suelo* debe medirse según la capacidad de producción de áreas iguales en las que se emplea un trabajo igual. División entre capital y trabajo. División entre capital y ganancia. División de la ganancia en ganancia y intereses... Ganancia: el peso que el capital pone en la balanza para la determinación de los costos de producción; permanece inherente al capital, y esto recae sobre el trabajo. División entre trabajo y salario. Importancia del salario. La importancia del trabajo en la determinación de los costos de producción. Separación entre suelo y hombre. Trabajo humano dividido en trabajo y capital”. MARX, C. *Cuadernos de París. Op., cit.*, pp. 103-104.

¹⁵² COTRIM, I. *Karl Marx. A determinação ontonegativa originária do valor*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 225. Do mesmo modo, anteriormente já havia pontado: “O enfrentamento de Marx com as teorias econômicas, já nesse primeiro momento, permitiu a identificação de um núcleo temático com o qual operou criticamente. Marx procedeu à verificação do conteúdo temático remetendo-se à realidade como instância decisiva; é nesse âmbito que ele confere o conjunto categorial exposto pela economia política, para então proceder à crítica”. *Ib.*, p. 224.

puramente humana”¹⁵³ de que tanto Engels quanto Marx (à época e *nunca* abandonado posteriormente) em conjunto puderam reconhecer: a esfera econômica como a esfera própria que impele à realização e à efetivação *materiais* do ser social e, por conseguinte, do desenvolvimento histórico-concreto da vida humana. Todavia, se trata de um impelir – devido às circunstâncias envolventes nesta esfera (à época passada e presente) – no qual a economia política tem de exprimir esta realização e efetivação *político-economicamente*, isto é, *alienantemente*.

8

Dentre os estudos iniciais de Marx da economia política, suas *Glosas críticas sobre James Mill* – denominação nossa, à título de brevidade, aos *Extratos do livro de James Mill “Éléments d’économie politique”*¹⁵⁴ – requerem atualmente atenção especial, tanto pela amplitude do complexo temático tratado quanto pela abordagem primeira e fecunda dos problemas atinentes à relação da propriedade privada e da alienação. Não faz parte de nossos objetivos a exposição detalhada do conteúdo e da crítica ao conteúdo propriamente econômico que nela são apresentados. Porém, ao seguirmos o caminho de Marx em sua investigação imanente à economia política podemos expor as consequências (e as novas tendências) que essa investigação provocou em relação à sua concepção de história. Com este intento, as *Glosas críticas sobre James Mill* possuem a vantagem, em comparação com os *Manuscritos de Paris*, de explicitar certas conexões e mediações que no segundo estão ligeiramente pressupostos, não obstante o vínculo temático (como é evidente) que os une, sobretudo a propósito da formação da concepção marxiana da história. Estas *Glosas* (de difícil datação precisa) sugerem, tanto pela forma quanto pelo perfil da argumentação marxiana neste texto, alguma precedência cronológica aos

¹⁵³ “A moderna economia política não pode avaliar corretamente o sistema mercantil porque ela mesma peca por unilateralidade e encontra-se cada vez mais envolta nos pressupostos do sistema. Para poder alocar cada um deles ao lugar correspondente é necessário se sobrepor à contradição que medeia a ambos os sistemas e criticar os pressupostos comuns de um e de outro a partir de uma base universal e puramente humana” – “La moderna economía política no puede enjuiciar certeramente el sistema mercantil, porque ella misma peca de unilateral y se halla todavía más embrollada en las premisas del sistema. Para poder asignar a cada uno de ellos el lugar que les corresponde, es necesario sobreponerse a la contradicción que media entre ambos sistemas y criticar las premisas comunes a uno y outro, partiendo de una base general y puramente humana”. ENGELS, F. “Esbozo de crítica de la economía política”. In. *OF/2.*, p. 162.

¹⁵⁴ Cf. MARX, K. “Auszüge aus James Mills Buch ‘Éléments d’économie politique’ (Trad. par. J. T. Parisot, Paris, 1823)”. In. *MEW. B.40. Op., cit.*, pp. 445-463 (doravante abreviado como *MEW. B. 40*). Cf. MARX, K. “Exzerpte aus James Mills Buch ‘Éléments d’économie politique’ (Trad. par. J. T. Parisot, Paris, 1823)”. In. *MEGA*². IV/2. Berlin: Dietz Verlag, 1981, pp. 428-472. A diferença da edição destes extratos na *MEW*, sua edição na *MEGA*² inclui todas as transcrições de Marx do texto de Mill, frequentemente em traduções próprias do francês ao alemão, que precedem suas reflexões de maior extensão econômico-filosófica.

Manuscritos de Paris, aí estando a porção mais elaborada (em termos extensivos e de conteúdo propriamente reflexivo) de uma série de extratos produzidos por Marx de abundante literatura econômica clássica quando de sua estada em Paris, reunidos, postumamente, sob o título de *Cadernos de Paris*¹⁵⁵.

E assim foi, ao ler um dos clássicos (hoje desaparecido) da economia política inglesa em tradução francesa, que figurou com ampla envergadura no pensamento marxiano o complexo problemático relativo às mediações próprias que circunscrevem a práxis social no interior da produção do capital. Ou, para fazer uso dos termos de Mészáros, os problemas relacionados àquelas *mediações de segunda ordem capitalisticamente institucionalizadas da atividade produtiva humana* (DIVISÃO DO TRABALHO ↔ TROCA ↔ PROPRIEDADE PRIVADA). Não é em vão que as *mediações de primeira ordem ontologicamente fundamentais do ser social* (HOMEM ↔ TRABALHO ↔ NATUREZA) somente apareçam nas *Glosas* em sua subordinação às mediações de segunda ordem ou são pouco explicitadas (ao contrário do que ocorre nos *Manuscritos de Paris*)¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Adotamos a denominação da edição castelhana (Cf. MARX, C. *Cuadernos de Paris. Op., cit.*). Ao que nos consta, a edição integral dos cadernos de extratos de Marx de economia política clássica elaborados em Paris estão publicados integralmente na seção IV, tomos dois e três da MEGA², abrangendo o período da primeira metade de 1844 à primeira metade de 1845 (Cf. MEGA². IV/2. *Op., cit.*; Cf. MEGA². IV/3. Berlin: Akademie Verlag, 1998). Destes cadernos há três edições (e traduções) parciais – se se por edição parcial compreende a eliminação de todas as transcrições dos textos dos economistas políticos lidos por Marx e a reunião somente de seus comentários, muito menores em extensão. A primeira, a edição castelhana, que cunhou o termo “Cuadernos de Paris”; a segunda refere-se à edição francesa de Rubel (Cf. MARX, K. “Notes de lecture”. In. MARX, K. *Oeuvres. Économie*. II. Trad. M. Rubel. Paris: Galimard, 1968, pp. 7-43); e a terceira, uma edição à brasileira, que tomou como base as edições de Rubel e de Echeverría, (Cf. MARX, K. “Cadernos de Paris”. In. *Cadernos de Paris & manuscritos econômico-filosóficos. Op., cit.*, pp. 185-236). As *Glosas críticas sobre James Mill* não estão separadas dos outros extratos naquelas edições. O contrário se dá com a edição da MEW, a qual, destes extratos feitos por Marx em Paris, publicou separadamente apenas o relacionado à James Mill, bem como a edição da MECW (Cf. *Supra.*, nota 14.) e a edição de Roces aos *Escritos de juventud* (Cf. *Supra.*, nota 14), ambos possuindo como base de suas traduções a edição da MEW. Das *Glosas críticas sobre James Mill*, afora as traduções francesa, castelhana, e portuguesa (esta última feita a partir das duas anteriores) há somente uma única tradução ao português diretamente do alemão e em separata dos extratos restantes (Cf. MARX, K. “Excertos do livro de James Mill *Éléments d'économie politique*”. Trad. Luiz Philipe de Caux. In. Vv. Aa. *Cadernos de filosofia alemã*. Vol. 1, nº 1. São Paulo: FFLCH-USP, 2016, pp. 147-161).

A propósito da precedência das *Glosas críticas sobre James Mill* aos *Manuscritos de Paris*, veja-se a argumentação de Vázquez em: Cf. VÁZQUEZ, A. S. “Economía y humanismo”. In. MARX, C. *Cuadernos de Paris. Op., cit.*, pp. 113 e ss. Para um comentário dos *Cadernos de Paris* (feito a partir da edição castelhana de Echeverría), bem como das *Glosas críticas sobre James Mill* que o acompanham: Cf. COTRIM, I. *Karl Marx. Op., cit.*, pp. 192 e ss., o qual nos chamou atenção, pela primeira vez, a estes *Cadernos*, particularmente às *Glosas*.

¹⁵⁶ É mérito de Mészáros a exposição da correlação entre as duas ordens de mediação, em particular no tratamento conferido por ele aos *Manuscritos de Paris* voltados à *transcendência* (*Aufhebung*) da autoalienação (*Selbstentfremdung*) do trabalho. Neste contexto, assinalou: “‘Atividade’ (*Tätigkeit*), ‘divisão do trabalho’ (*Teilung der Arbeit*), ‘troca’ (*Austausch*) e ‘propriedade privada’ (*Privateigentum*) constituem os conceitos-chave dessa abordagem da problemática da alienação. O ideal de uma ‘transcendência positiva’ da alienação é formulado como suplantação sócio-histórica necessária das ‘mediações’: PROPRIEDADE PRIVADA – TROCA – DIVISÃO DO TRABALHO, que se interpõem entre o ser humano e sua

Tratando-se de reflexão primeira à obra de James Mill, estas *Glosas* seguem em maior medida aquele enunciado de Marx, do prefácio aos *Manuscritos de Paris*, em que a abordagem da conexão da economia política com outros ramos da produção humana será conduzida apenas “à medida que a própria economia política, *ex professo*, toca estas questões”¹⁵⁷. Dada a consecução analítica da argumentação marxiana, seguir o caminho das mediações de segunda ordem que *aparecem* em primeiro plano no discurso de tipo econômico revela, metodologicamente, uma análise que descende da absolutização daquelas (por parte dos economistas liberais) ao núcleo do devir-permanentemente-social dos indivíduos. Vale dizer, através destas *Glosas*, observa-se o caminho que vai da constatação da *troca* (*Austausch*) estritamente econômica no interior da esfera da circulação de mercadorias à explicitação do *intercâmbio social* (*gesellschaftliche Verkehr*) historicamente estabelecido entre os homens, enquanto um complexo de relações pelo qual os indivíduos fazem contraditoriamente a si mesmos, sua socialidade e generidade sob constante ameaça *de se arruinarem*. Ameaça proveniente da *forma historicamente específica* – o que implica sempre uma correlação com o *conteúdo historicamente específico* – da *objetivação* (*gegenständlichung/Vergegenständlichung*) *social* mediante a relação da propriedade privada. A forma e o conteúdo historicamente específicos desta objetivação humano-societária, levada a efeito no interior das

atividade e o impedem de encontrar satisfação no seu trabalho, no exercício de suas capacidades produtivas (criativas) e na apropriação humana dos produtos de sua atividade. (...) O que Marx repele enquanto alienação não é a mediação em geral, mas um conjunto de mediações de *segunda ordem* (PROPRIEDADE PRIVADA – TROCA – DIVISÃO DO TRABALHO), a ‘mediação da mediação’, isto é, uma mediação *historicamente específica* da automediação *ontologicamente fundamental* do ser humano com a natureza. Essa ‘mediação de segunda ordem’ só pode surgir com base na ‘mediação de primeira ordem’ ontologicamente necessária – como a *forma alienada*, específica, desta. No entanto, a própria ‘mediação de primeira ordem’ – a atividade produtiva como tal – constitui um fator ontológico absoluto da condição humana (...).’

E extrai, a partir daí, consequências metodologicamente relevantes ao desmascaramento de postulados puramente ideológicos, frequentemente mistificadores, de tendências apoloéticas (conscientes ou inconscientes) da ordem estabelecida pelo capital: “Se isso não é visto, se a ‘atividade produtiva’ não é diferenciada nos seus aspectos radicalmente diferentes, se não se faz distinção entre o fator ontologicamente absoluto e a forma historicamente específica, isto é, se a atividade é concebida – por causa da absolutização de uma forma particular de atividade – como entidade homogênea, fica inviabilizado o surgimento da questão de uma transcendência (prática) real da alienação. Se PROPRIEDADE PRIVADA e TROCA são consideradas absolutas – de alguma maneira ‘inerentes à natureza humana’ – a DIVISÃO DO TRABALHO, a forma capitalista da atividade produtiva enquanto TRABALHO ASSALARIADO, igualmente tem de aparecer como absoluta, por que se implicam reciprocamente. Assim, a mediação de segunda ordem aparece como mediação de primeira ordem, isto é, como fator ontológico absoluto. Consequentemente, a negação das manifestações alienadas dessa mediação deve assumir a forma de postulados moralizantes nostálgicos (por exemplo, Rousseau)”. Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. Op., cit., pp. 78-79.

¹⁵⁷ “(...) Por esta razão, no presente escrito somente se toca a conexão da economia política com o Estado, o direito, a moral, a vida civil, etc., à medida que a própria economia política, *ex professo*, toca estas questões” – “(...) Por esta razón en el presente escrito sólo se toca la conexión de la Economía Política con el Estado, el Derecho, la Moral, la Vida civil, etc., el la medida en que la Economía Política misma, *ex profeso*, toca estas cuestiones”. MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía*, Op., cit., p. 60.

mediações de segunda ordem, é a *alienação* (*Entfremdung/Entäußerung/Veräußerung* – entre outros de mesma conotação, seguindo a grafia da época). Toda a análise marxiana nas *Glosas* conduz a este conceito-chave sintetizador de sua crítica à economia política, bem como à sociedade da qual ela é expressão. Enquanto tal, crítica e reconhecimento o conduzem, tanto em relação à descoberta, pela economia política, de relações reais do desenvolvimento socioeconômico quanto no desmascaramento de postulados mistificadores, de feitura habitual, naquele corpus científico.

Entre o complexo de mediações de segunda ordem $\text{DIVISÃO DO TRABALHO} \leftrightarrow \text{TROCA} \leftrightarrow \text{PROPRIEDADE PRIVADA}$, a atenção inicial de Marx recai no movimento coparticipe entre $\text{TROCA} \leftrightarrow \text{PROPRIEDADE PRIVADA}$, com ênfase particular no caráter *privado* da troca no interior da relação da propriedade privada. Todavia, ao principiar com a correlação $\text{TROCA} \leftrightarrow \text{PROPRIEDADE PRIVADA}$ e ao reconhecer e expor a dialética eminentemente contraditória no movimento deste complexo processual, Marx revela não apenas as consequências, mas, sobretudo, o peso decisivo que contém este movimento à formação da generidade e da socialidade humanas. Precisamente ao apontar nesta direção, confere à sua concepção de história um novo momento de seu desenvolvimento e um novo eixo que passa, agora, a estabelecê-la. A explicitação das mediações de primeira ordem, as quais aparecem no interior daquele movimento subordinadas às mediações de segunda ordem, é parte componente deste processo de estruturação geral de sua concepção de história.

De início, o *dinheiro* e sua relação com a propriedade privada é o que retém a atenção de Marx. Em aparente aprovação da maneira como Mill designa o dinheiro como o *mediador* da troca, Marx dá ênfase à subordinação da *atividade* humana ao dinheiro e à sua mediação:

A essência do dinheiro não é, primeiramente, que nele se torna alienada a propriedade, senão que se torna *estranhada* a *atividade mediadora* – ou o movimento, o ato *humano*, o ato social mediante o qual complementam-se reciprocamente os produtos dos homens –, a qual se torna o atributo de uma *coisa material* exterior ao homem, do dinheiro. Enquanto o homem aliena esta própria atividade mediadora, ele é atuante aqui somente como homem deshumanizado, que veio a perder-se; a própria *vinculação* entre as coisas, a operação humana com elas, se torna a operação de um ser exterior ao homem e acima do homem. Através deste mediador estranho – ao invés de ser o homem o mediador ao homem, como deveria – o homem vê sua vontade, sua atividade, sua relação para com os outros como um poder que lhe é e lhes é independente. Sua escravidão chega, assim, ao ápice. Que este *meio*, doravante, torna-se um *deus real*, está

claro; pois o mediador é o *poder real* sobre aquilo com que me põe em mediação¹⁵⁸.

E assinala às suas consequências:

O seu culto [do dinheiro – I. M.] se torna auto-finalidade. Os objetos, separados deste mediador, perdem seu valor. Por conseguinte, eles têm valor somente à

¹⁵⁸ “Das Wesen des Geldes ist zunächst nicht, daß in ihm das Eigentum entäußert wird, sondern daß die *vermittelnde Tätigkeit* oder Bewegung, der *menschliche*, gesellschaftliche Akt, wodurch sich die Produkte des Menschen wechselseitig ergänzen, *entfremdet* und die Eigenschaft eines *materiellen Dings* außer dem Menschen, des Geldes wird. Indem der Mensch diese vermittelnde Tätigkeit selbst entäußert, ist er hier nur als sich abhanden gekommener, entmenschter Mensch tätig; die *Beziehung* selbst der Sachen, die menschliche Operation mit denselben, wird zur Operation eines Wesens außer dem Menschen und über dem Menschen. Durch diesen *fremden Mittler* - statt daß der Mensch selbst der Mittler für den Menschen sein sollte - schaut der Mensch seinen Willen, seine Tätigkeit, sein Verhältnis zu andren als eine von ihm und ihnen unabhängige Macht an. Seine Sklaverei erreicht also die Spitze. Daß dieser *Mittler* nun zum *wirklichen Gott* wird, ist klar, denn der Mittler ist die *wirkliche Macht* über das, womit er mich vermittelt”. MEW. B. 40, p. 445-446.

Sabemos que o espaço de uma nota de rodapé é insuficiente para justificar cada opção escolhida para cada termo particular desta tradução de carácter emergencial, e, até certo ponto, experimental. Todavia, algo teremos de dizer, sobretudo em relação ao par (famosíssimo) *Entfremdung/Entäußerung*, já que *Veräußerung* (venda ou, às vezes, *venalidade*, até mesmo algo mais literal como “venalização”) ocorre com menor frequência nas *Glosas* (o que não significa que careça de atenção). Não obstante a fixação dos termos *Entäußerung* e *Entfremdung* respectivamente como *alienação* e *estranhamento*, bem como a diferença de matriz entre eles, às vezes preferimos verter *Entfremdung* por *alienação* ou *alheamento*. Afora os problemas que *Entfremdung* apresenta quando vertida por *estranhamento* ao participio passado (“estranhado”; “estranhada” – o que nos soa insuportável), frequentemente mostra-se impotente diante de *alienação* em alguns outros contextos – sobretudo quando *Entfremdung* é intercambiável com *Entäußerung* ao designar o princípio geral da sociedade burguesa (i. e. a *alienação*) – e em suas formas adjetivas (p. ex. *entfremdete Arbeit*, i. e. *trabalho alienado*, já que “trabalho estranhado”, além da impotência, apenas adquire alguma coerência lógica nas sentenças a partir de um circunlóquio sintático inabitual com “estranhamento” em língua portuguesa). De qualquer maneira, a alternância entre os termos (bem como outras opções) pode ser consultada através da transcrição do alemão em rodapé.

A propósito de *Entäußerung* e *Entfremdung* pode-se verificar: Cf. MÉZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. Op., cit., p. 20, (especialmente nota 3). Também, Francisco Rubio Llorente, através de sua antiga tradução castelhana dos *Manuscritos*, dá provas da insuficiência de fixar *Entfremdung* exclusivamente por *estranhamento*, alternando-a com “alienação” (*enajenación*) (Cf. LLORENTE, F. R. “Sobre la traducción”. In. MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía*. Op., cit., pp. 53 e ss.). O que Llorente afirmou em relação à tradução de *Entäußerung* e *Entfremdung* ao espanhol é tão válido atualmente ao português que podemos parafraseá-lo da seguinte maneira: não se alcançaria o significado preciso dos termos pelo simples emprego de palavras portuguesas diferentes e mais ou menos desconjuntadas... mas temos que acrescentar: o que *não* significa que *outras* palavras não possam se apresentar com maior adequação e qualificação para verter *Entäußerung* e *Entfremdung* ao português, sobretudo no caso de *Entfremdung* e seus respectivos problemas sintáticos gerais por causa de sua tradução por “estranhamento” (ao que *alheamento* viria bem a calhar como opção adequada e qualificada, não obstante o ineditismo de seu emprego no léxico marxiano em português), já que *Entäußerung* como “alienação” anda melhor fixada, a despeito de algumas variações de ênfases no sentido de seu emprego, denotando mais concretamente uma *desposseção* ou, às vezes, raramente, uma “extrusão” (esta última demasiado no figurativo em português, ao que “externação” também viria a calhar. A despeito de sua sinonímia na língua com “exteriorização”, a qual reservamos à *Äußerung* – sobretudo quando se trata de uma *Lebensäußerung*, i. e. *exteriorização de vida* cunhada em oposição à *Lebensentäußerung*, i. e. *alienação de vida* –, não é de se dispensar esta alternativa que promove “externação” para um dos sentidos de *Entäußerung*. Apesar de não denotar nenhum conteúdo “axiologicamente neutro”, seu emprego com ênfase de “externação” não é recorrente, mas *ocorre*; fosse manter esta palavra, para não confundir com *Äußerung*, esta última teria – por coerência lógica e terminológica – que ser traduzida por “manifestação”, tal como procedem alguns tradutores ao castelhano, e com razão). Ademais, a propósito da fixação conceitual destes termos: Cf. COSTA, M. H. M. *As categorias Lebensäußerung, Entäusserung, Entfremdung e Veräusserung nos Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG, 1999 (especialmente cap. II, pp. 67-97).

medida que nele estão *representados*; ao passo que, originariamente, parece que *ele* teria valor somente enquanto os representasse. Esta inversão da relação originária é necessária. Este *mediador* é, portanto, a *essência* estranhada da propriedade privada que se perdeu a si mesma, que se tornou exterior a si mesma – propriedade privada *alienada* –, tal como ela é a *mediação alienada* da produção humana com a produção humana, a atividade genérica *alienada* do homem. Daí que todos os atributos desta, que advém na produção desta atividade, são transferidos a este mediador. O homem se torna tanto mais pobre como homem, i. e., separado deste mediador, quanto mais este mediador se *enriquece*¹⁵⁹.

É de se notar bem que a *atividade mediadora* do homem (em geral) é encarada, desde as *Glosas*, em primeiro lugar, como um *factum* socialmente necessário no plano do desenvolvimento histórico da generidade humana. E, em segundo lugar, como um movimento posto pelo homem no qual relaciona os objetos próprios à sua produção – ainda que esta atividade mediadora se apresente apenas na forma geral de um pôr em movimento de objetos quaisquer em sua subordinação ao dinheiro e à propriedade privada. Os objetos, postos através desta atividade, igualmente medeiam, perfilam e perfazem o relacionamento dos indivíduos uns com os outros:

A troca somente pode pôr em movimento, somente pode confirmar o *caráter* que cada um de nós tem para com o próprio produto e, por conseguinte, para com o produto de outro. Cada um de nós fazia em seu produto somente o próprio egoísmo objetivado e, por conseguinte, fazia no produto de outro somente um *outro* egoísmo objetivado estranho que lhe é independente¹⁶⁰.

Os problemas historicamente específicos que circunscrevem a atividade mediadora do homem apenas são reconhecíveis, *ipso facto*, quando se atenta ao plano socioeconômico concreto enquanto possibilidade real, material, prática, de efetivação desta atividade. Quando, no interior deste plano, o pôr em movimento geral de objetos quaisquer já é mediado pela correlação TROCA ↔ PROPRIEDADE PRIVADA. Nele, se obsta a autmediação humana do ser humano com o ser humano (HOMEM ↔ TRABALHO ↔ NATUREZA), cuja própria atividade mediadora é transferida ao dinheiro. E este, por sua

¹⁵⁹ “Sein Kultus wird zum Selbstzweck. Die Gegenstände, getrennt von diesem Mittler, haben ihren Wert verloren. Also nur, insofern sie ihn *repräsentieren*, haben sie Wert, während es ursprünglich schien, daß er nur Wert hätte, soweit *er sie* repräsentierte. Diese Umkehrung des ursprünglichen Verhältnisses ist notwendig. Dieser *Mittler* ist daher das sich selbst abhanden gekommene, entfremdete *Wesen* des Privateigentums, das sich selbst äußerlich geworden, *entäußerte* Privateigentum, wie es die *entäußerte Vermittlung* der menschlichen Produktion mit der menschlichen Produktion, die *entäußerte* Gattungstätigkeit des Menschen ist. Alle Eigenschaften, welche dieser in der Produktion dieser Tätigkeit zukommen, werden daher auf diesen Mittler übertragen. Der Mensch wird also um so ärmer als Mensch, d. h. getrennt von diesem Mittler, als dieser Mittler *reicher* wird”. MEW. B. 40, p. 446.

¹⁶⁰ “Der Austausch kann nur in *Bewegung* setzen, nur bestätigen den *Charakter*, den jeder von uns zu seinem eignen Produkt, also zu der Produktion des andern hat. Jeder von uns sieht in seinem Produkt nur seinen *eigenen* vergegenständlichten Eigennutz, also in dem Produkt des andren einen *andren*, von ihm unabhängigen, fremden gegenständlichen Eigennutz”. Ib., p. 460.

vez, é expressão a mais abstrata e sensivelmente corporificada da propriedade privada, sobretudo ao se estabelecer, por um lado, como a “mediação da mediação” alienada da atividade mediadora do homem, e, por outro lado, neste estabelecimento, ao revelar o *caráter intrinsecamente social desta forma específica de mediação*:

(...) este ser-aí corresponde tanto mais à essência do dinheiro quanto mais abstrato ele é; quanto menos ele possui uma relação *natural* com as outras mercadorias; quanto mais ele aparece como produto e, também, novamente, como não-produto do homem; quanto menos *enraizado na natureza* estiver o elemento de seu ser-aí; quanto mais ele é criado pelo homem (...) ¹⁶¹.

Todavia, este movimento de transferência de qualidades especificamente humanas ao *dinheiro* é, simultaneamente, um *esvaziamento, desessenciamento, desposseção, alienação, alheamento* do homem em relação a si próprio, aos outros homens e à sua atividade enquanto própria ao gênero humano. A capacidade de aquisição e fruição dos produtos da atividade genérica humana se torna, por conseguinte, capacidade do *dinheiro* de aquisição e fruição para quem o possui, pressupondo-se o feito *privado* da troca entre os indivíduos ¹⁶². Deste modo e através dele confere-se *autonomia* à *mediação*. Autonomia que se revela pela relação historicamente específica que os homens mantêm com os seus produtos no interior da troca privada:

(...) A reciprocidade de nosso produto é, por conseguinte, o *meio*, a *mediação*, o *instrumento*, o *poder reconhecido* da reciprocidade de nossas carências de um ao outro. (...). Porém, o *meio* é o *verdadeiro poder* sobre um objeto; daí que nós

¹⁶¹“(...) dies Dasein entspricht um so mehr dem Wesen der Geldes, je abstrakter es ist, je weniger *natürliches* Verhältnis es zu den anderen Waren hat, je mehr es als Produkt und doch wieder als Nichtprodukt des Menschen erscheint, je weniger *naturwüchsiger* sein Daseinselement, je geschaffener es vom Menschen ist (...)”. *Ib.*, p. 448.

¹⁶² Nos *Manuscritos de Paris*: “As qualidades do dinheiro são minhas (de seu possuidor) qualidades e forças essenciais. O que *sou* e o que *posso* não estão determinados, de modo algum, por minha individualidade” – “Las cualidades del dinero son mis – de su poseedor – cualidades y fuerzas esenciales. Lo que *soy* y lo que *puedo* no están determinados en modo alguno por mi individualidad” (Cf. MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía. Op., cit.*, p. 218).

E, pouco adiante, adiciona nova determinação: “O *dinheiro*, enquanto *meio* e *poder* universais (exteriores, não derivados do homem enquanto homem nem da sociedade humana enquanto sociedade) para fazer da *representação realidade* e da *realidade uma pura representação* transforma, igualmente, as *reais forças essenciais humanas e naturais* em puras representações abstratas e, por isso, em *imperfeições*, em dolorosas quimeras; assim como, por outro lado, transforma as *imperfeições e quimeras reais*, as forças essenciais realmente impotentes, que somente existem na imaginação do indivíduo, em *forças essenciais reais e em poder real*. De acordo com esta determinação, o dinheiro é a inversão universal das *individualidades*, que transforma em seu contrário e em cujas propriedades agrega propriedades contraditórias” – “El *dinero* en cuanto *medio* y *poder* universales (exteriores, no derivados del hombre en cuanto hombre ni de la sociedad humana en cuanto sociedad) para hacer de la *representación realidad* y de la *realidad una pura representación*, transforma igualmente las *reales fuerzas esenciales humanas y naturales* en puras representaciones abstractas y por ello en *imperfecciones*, en dolorosas quimeras, así como, por otra parte, transforma las *imperfecciones y quimeras reales*, las fuerzas esenciales realmente impotentes, que sólo existen en la imaginación del individuo, en *fuerzas esenciales reales y poder real*. Según esta determinación, es el *dinero* la inversión universal de las *individualidades*, que transforma en su contrario, y a cuyas propiedades agrega propiedades contradictorias”. *Ib.*, p. 220.

assistimos, simultaneamente, nosso produto como o *poder* de cada um de nós sobre o outro e sobre si mesmo, i. e. nosso próprio produto soergue-se sobre as patas traseiras contra nós; ele parece nossa propriedade, porém, em verdade, somos nós a propriedade dele¹⁶³.

Por conseguinte, a atividade mediadora do homem ao homem, os produtos dela e relacionamento recíproco entre estes produtos adquirem a fisionomia inerente àquelas mediações de segunda ordem:

(...) O movimento mediador do homem ao trocar não é, nomeadamente, nenhum movimento social, nenhum movimento humano, nenhuma *relação humana*; é a *relação abstrata* da propriedade privada com a propriedade privada, e esta *relação abstrata* é o *valor*, cuja existência real como valor é o *dinheiro*. Porque os homens não se relacionam uns com os outros humanamente, a *coisa* perde, então, a sua significação humana, o seu pertencimento pessoal. A relação social da propriedade privada com a propriedade privada já é uma relação na qual a propriedade privada está estranhada de si mesma. A existência para si essente desta relação (o *dinheiro*) é, portanto, a alienação da propriedade privada, a abstração de sua natureza *específica*, pessoal¹⁶⁴.

Ao desentranhar o estatuto próprio à atividade mediadora do homem no interior da relação da propriedade privada (a subordinação desta atividade ao dinheiro e a troca) se expõe, simultaneamente, os pressupostos inerentes à economia política no que diz respeito à formação da sociedade humana em geral, ao devir-permanentemente-social dos indivíduos. Este devir é estancado pela economia política no interior das relações de

¹⁶³ “(...) Unser wechselseitiges Produkt ist also das *Mittel*, die *Vermittelung*, das *Instrument*, die *anerkannte Macht* unsrer wechselseitigen Bedürfnisse aufeinander. (...). Aber das *Mittel* ist die *wahre Macht* über einen Gegenstand, und daher schauen wir wechselseitig unser Produkt als die *Macht* eines jeden über den andren und über sich selbst an, d. h. unser eignes Produkt hat sich auf die Hinterfüße gegen uns gestellt, es schien unser Eigentum, in Wahrheit aber sind wir sein Eigentum”. MEW. B. 40, p. 461.

Caráter de autonomia próprio às mediações de segunda ordem, frequentemente deixa-se transparecer mais implicitamente em algumas comparações de Marx quando do paralelismo do dinheiro com a religião e suas figuras. Nas *Glosas* se tem a vantagem da explicitação marxiana desta autonomização relativamente aos produtos humanos, aos objetos em geral. Precisamente aí pode se ver o caráter próprio à *Entäußerung* ao designar, simultaneamente: (i) a remissão para fora de algo que é próprio ao sujeito; (ii) o caráter de exterioridade deste algo remetido para a fora do sujeito; e, (iii) a autonomização da exterioridade posta pelo sujeito. Três aspectos que caracterizam, marxianamente, tanto um *esvaziamento* sob a forma econômica concreta da *alienação/desposseção* mediante venda ou troca (dado que a *venalidade*, “*Veräußerung*”, é uma característica própria dos objetos humanos no interior da sociedade burguesa) quanto um estado de coisa em vigência relativamente ao sujeito e às circunstâncias historicamente específicas de sua produção em geral, o qual se defronta com os próprios produtos (os objetos) de maneira hostil, estranha e é dominado por eles (*Entfremdung*).

¹⁶⁴ “(...) Die vermittelnde Bewegung des austauschenden Menschen ist nämlich keine gesellschaftliche, keine menschlichen Bewegung, keine *menschliches Verhältnis*, es ist das *abstrakte Verhältnis* des Privateigentums zum Privateigentums, und dies *abstrakte Verhältnis* ist der *Wert*, dessen wirkliche Existenz als Wert das *Geld* ist. Weil die Menschen sich nicht als Menschen zueinander verhalten, so verliert die *Sache* die Bedeutung des menschlichen, des persönlichen Eigentums. Das gesellschaftliche Verhältnis von Privateigentum zu Privateigentum ist schon ein Verhältnis, worin das Privateigentums sich selbst entfremdet ist. Die führt sich seiende Existenz dieses Verhältnisses, das Geld, ist daher die Entäußerung des Privateigentums, die Abstraktion von seiner *spezifischen*, persönlichen Natur. –”. MEW. B. 40, pp. 446-447.

produção historicamente específicas da sociedade burguesa, ele é *fixado* por ela como o mais alto patamar já alcançado pelo desenvolvimento do gênero humano:

Ora, a economia nacional exprime a *comunidade* dos *homens* – ou o seu confirmar-se de sua *essência humana*, sua integração recíproca à vida genérica, à verdadeira vida humana – sob a forma da *troca* e do *comércio*. A *sociedade*, disse Destutt de Tracy, é uma *sucessão de recíprocas échanges*. Ela é precisamente este movimento de integração recíproca. A *sociedade*, disse Adam Smith, é uma *sociedade comercial*. Todos os seus membros são um *comerciante*. Vê-se o modo como a economia nacional *fixa* a forma *alienada* do intercâmbio social como a forma *essencial* e *originária*, adequada à determinação humana¹⁶⁵.

Tem-se aí uma dupla confirmação. Positivamente, que é apenas através da troca entre os produtos humanos, da relação estabelecida entre eles, que os indivíduos também integram a si próprios uns com os outros. Negativamente, que essa integração humana geral é dada pela relação da propriedade privada enquanto possibilidade real, prática, desta integração:

A *troca* ou o *comércio de troca* é, portanto, o ato social, o ato genérico, a comunidade genérica, o intercâmbio social e a integração do homem no interior da *propriedade privada* e, enquanto tal, é o ato genérico exterior, é o ato genérico *alienado*. Daí que ele aparece, precisamente, como *comércio de troca*. Daí que ele é, também, o oposto da relação *social*¹⁶⁶.

O que revela outra dupla confirmação: a necessidade histórica da propriedade privada e a carência dos indivíduos relativamente aos objetos de suas produções. Ora, ao lidar com o pressuposto social básico da economia política – a absolutização de uma forma histórica particular das relações humanas como (pseudo)universalmente válida ao desenvolvimento humano geral – a análise marxiana aponta à tendência de reconhecer o estatuto inerente à forma e ao conteúdo assumidos pela produção humana e os objetos desta produção em generalíssimo nível de abstração. Trata-se do paulatino evidenciar de uma concepção radicalmente oposta à da economia política sobre o desenvolvimento humano e, por conseguinte, sobre o ser social. Isto é, trata-se do reconhecimento primeiro da historicidade e transitoriedade inerentes às produções humanas – outrora fixadas no

¹⁶⁵ “Die Nationalökonomie nun faßt das *Gemeinwesen* des *Menschen*, oder ihr sich Betätigendes *Menschenwesen*, ihre wechselseitige Ergänzung zum Gattungsleben, zum wahrhaft menschlichen Leben unter der Form des *Austauschs* und des *Handels* auf. Die *Gesellschaft*, sagt Destutt de Tracy, is eine *Reihe von wechselseitigen échanges*. Sie ist eben diese Bewegung der wechselseitigen Integration. Die *Gesellschaft*, sagt Adam Smith, is eine *handeltreibende Gesellschaft*. Jedes ihrer Glieder ist ein *Kaufmann*. Mann sieht, wie die Nationalökonomie die *entfremdete* Form des geselligen Verkehrs als die *wesentlich und ursprüngliche* und der menschlichen Bestimmung entsprechende *fixiert*”. Ib., p. 451.

¹⁶⁶ “Der *Tausch* oder der *Tauschhandel* ist also der gesellschaftliche, der Gattungsakt, das *Gemeinwesen*, der gesellschaftliche Verkehr und Integration der Menschen innerhalb des *Privateigentums* und darum der äußerlich, der *Entäußerte* Gattungsakt. Eben darum erscheint er als *Tauschhandel*. Es ist darum ebenso das Gegenteil des *gesellschaftlichen* Verhältnisses”. Ib., p. 453

interior das relações burguesas de produção pela economia política –, bem como paralelamente o reconhecimento da objetividade criada pelos homens em sua produção, uma objetividade que *põe-em-relação*, uma objetividade *sócio-processual*, em suma, uma *objetividade social*. Esta objetividade tanto é relação dos objetos entre si, postos socialmente e tornados independentes do homem – portanto, são reconhecidos no por-si-mesmo inerente à sua constituição sócio-processual –, quanto é simultaneamente relação dos homens para com eles em sua vinculação historicamente específica segundo os imperativos socioeconômicos da sociedade burguesa. O reconhecimento deste fato aponta aos limites e à necessidade de ir além da economia política enquanto *economia política*, impele à necessidade de uma *nova ciência do homem*. Todavia, nas *Glosas* se está lidando constante e incisivamente mais com a constatação dos limites e a extração das consequências dos limites daquela ciência. A reintegração total do homem da fragmentariedade ocasionada pelos processos socioeconômicos – fragmentariedade que obtém na economia política a voz mais eloquente de sua expressão – será concretizada e ganhará explicitação apenas nos *Manuscritos de Paris*. No entanto, a evidenciação destes limites por Marx traça o perfil de um momento criticamente instaurador em seu pensamento, pois a lida constante com eles revela não apenas o cinismo do discurso político-econômico. Outrossim, revela um cinismo que reflete e apreende o desenvolvimento real na contraditoriedade de seu devir.

É no interior desta contraditoriedade do desenvolvimento real, material e socioeconômico da vida humana – relevada, mas não reconhecida pela economia política – que o pensamento marxiano pôde apreender, através da investigação da atividade mediadora do homem na esfera específica da *troca* de mercadorias, que os indivíduos aí não apenas trocam, mas, de fato, *intercambiam* e simultaneamente *reconhecem* a reciprocidade de suas produções, dos objetos que lhes servem de meio ao intercâmbio social. O que aparece político-economicamente como *troca de mercadorias* é precisamente revelado pelo pensamento marxiano como *intercâmbio da produção humana*. Não obstante, levado a efeito sob o *pressuposto* da formação do desenvolvimento socioeconômico da sociedade burguesa, desenvolvimento que apaga, frequentemente, este mesmo reconhecimento. E trata-se de um pressuposto sem o qual este intercâmbio e este reconhecimento não poderiam ser explicitados em sua formação sóciohistoricamente mais desenvolvida.

Sob estas condições da sociedade burguesa, o indivíduo singular é obrigado a se alienar, a se desapossar, a se venalizar para intercambiar. Por um lado, isso é a satisfação de suas carências individuais enquanto indivíduo singular e enquanto carente da produção de outros, os quais lhe fornecem os objetos à sua satisfação. E, por outro lado, isso é a satisfação de necessidades sociais que lhe são, em parte, alheias, estranhas e exteriores às suas próprias carências, pois são impostas pelo próprio desenvolvimento socioeconômico e a ele correspondem. No interior deste movimento de ação e coação, de contradição entre indivíduo e sociedade – portanto, entre a formação e o desenvolvimento inerentemente contraditórios do gênero humano – tem-se a dialética real da *propriedade privada*. Do ponto de vista da economia política, o indivíduo somente aparece enquanto proprietário privado; somente é reconhecido – à semelhança dos *droits de l’homme et du citoyen* – como *bourgeois*, mas o burguês prático, que tanto compra como vende. Este, “enquanto possuidor exclusivo” – assinalou Marx – “afirma mediante esta posse exclusiva sua personalidade e se diferencia dos outros homens”¹⁶⁷. Ele se vincula e se relaciona com outros indivíduos mediante a propriedade privada, a qual lhe imprime a marca, a característica peculiar de seu comportamento para com eles. Este comportamento é desposseção do homem, tanto quanto é desposseção da propriedade privada. É venalidade, é alienação das coisas em geral, tanto quanto configura-se simultaneamente como alheamento às coisas humanas em geral. Trata-se de uma alteração qualitativa na constituição das relações sociais:

(...) o modo de vincular-se [do proprietário privado – I. M.] – a propriedade privada é sua pessoa, é sua *característica* nos termos da sua existência essencial – tanto é a *perda* ou o *suprassumir* da propriedade privada como uma *alienação do homem*, tanto como da própria *propriedade privada*. (...) Quando eu cedo a um outro minha propriedade privada ela deixa, com isso, de ser *minha*; ela se torna uma coisa independente de mim, que se situa *fora* de meu domínio, uma coisa *exterior* a mim. Eu *alieno*, portanto, minha propriedade privada. Relativamente a mim, eu a ponho como propriedade privada *alienada*. Porém, eu somente a ponho como coisa *alienada* em geral, eu apenas suprimo minha relação *pessoal* com ela; eu devolvo-a aos poderes *elementares* da natureza somente quando eu *alieno-a* relativamente a mim. Ela somente se torna *propriedade privada* alienada quando simultaneamente deixa de ser *minha* propriedade privada, sem por isso deixar de ser *propriedade privada* em geral; i. e. quando, portanto, um *outro* homem situado fora de mim entra na mesma relação em que ela estava comigo. Numa palavra: quando se torna *propriedade privada* de um *outro* homem. Exceptuando-se os casos de *violência*, ora, como eu faço para alienar *minha* propriedade privada a um outro homem? A economia nacional responde corretamente: através da *falta*, através da *carência*. O outro homem também é proprietário privado, porém, de uma *outra* coisa a qual eu prescindo,

¹⁶⁷ “(...) also als exklusiver Besitzer, der durch diesen exklusiven besitz seine Persönlichkeit bewährt und sich vom andern Menschen unterscheidet (...)”. Ib., p. 452.

mas que não posso ou não quero prescindir, a qual me parece uma *carência* minha à complementação de minha existência e à realização de meu ser¹⁶⁸.

Todavia, esta alteração se dá apenas com a interação, com o relacionamento conjuntos dos indivíduos mediante a carência que possuem dos objetos uns dos outros, da produção de outros, ainda que no interior da relação da propriedade privada – e, por extensão, da troca privada. A prioridade incondicional dos objetos das carências humanas possui aí sua confirmação e afirmação:

O laço, o qual vincula ambos os proprietários privados um com o outro é a *natureza específica do objeto*, que é a matéria de sua propriedade privada. O desejo por estes ambos objetos, i. e, a carência por eles, mostra à cada proprietário privado, traz à sua consciência, que ele, afora a propriedade privada, ainda possui uma outra relação *essencial* com os objetos; que ele não é o ser particular pelo qual se assegura, senão que é um ser *total*, cuja carência o mantém nesta relação de pertencimento *interior* com todos os demais, incluso com as produções do trabalho de outros – pois a carência por uma coisa é a evidência, é a prova irrefutável de que a coisa pertence à *minha* essência, que o seu ser para mim, seu *pertencimento*, é o pertencimento, a peculiaridade de minha essência. Ambos os proprietários privados se tornam, assim, impulsionados a renunciar à sua propriedade privada, porém, ao renunciá-la, eles simultaneamente confirmam a propriedade privada; ou renunciam a propriedade privada no interior da relação da propriedade privada. Cada qual aliena, deste modo, uma parte de sua propriedade privada ao outro¹⁶⁹.

¹⁶⁸ “(...) wie auf sie bezieht – das Privateigentum ist sein Persönliches, sein ihn *auszeichnendes*, darum sein wesentliches Dasein – so ist die *Verlust* oder das *Aufheben* des Privateigentums eine *Entäußerung des Menschen*, wie des *Privateigentums* selbst. (...) Wenn ich meine Privateigentum an einen andren ablasse, so hört es auf, *mein* zu sein; es wird eine von mir unabhängige, *außer* meinem Bereich liegende Sache, eine mir *äußerlich* Sache. Ich *Entäußere* also mein Privateigentum. In bezug auf mich setze ich es also als *entäußertes* Privateigentums. Aber ich setze es nur als *entäußerte* Sache überhaupt, ich hebe nur mein *persönliches* Verhältnis zu ihm auf, ich gebe es den *elementarischen* Naturmächten zurück, wenn ich es nur in bezug auf mich entäußere. Entäußertes *Privateigentum* wird es nur, wenn es zugleich aufhört, *mein* Privateigentum zu sein, ohne deswegen aufzuhören, überhaupt *Privateigentum* zu sein, d. h. also, wenn es zu einem *andren* Menschen außer mir in dasselbe Verhältnis tritt, in welchem es zu mir selbst stand, mit einem Wort, wenn es das *Privateigentum* eines *andren* Menschen wird. Den Fall der *Gewalt* ausgenommen – wie ich nun dazu, an einen andren Menschen *mein* Privateigentum zu entäußern? Die Nationalökonomie antwortet richtig: Aus *Not*, aus *Bedürfnis*. Der andren Mensch ist auch Privateigentümer, aber von einer *andren* Sache, die ich entbehre und ich nicht entbehren kann oder will, die mir ein *Bedürfnis* zur Vervollständigung meines Dasein und Verwirklichung meines Wesen scheint”. Id.

¹⁶⁹ “Das Band, welches die beiden privateigentümer aufeinander bezieht, ist die *spezifische natur des Gegenstandes*, der die Materie ihres Privateigentums ist. Die Sehnsucht nach diesen beiden Gegenständen, d. h. das Bedürfnis nach ihnen, zieht jedem der Privateigentümer, bringt es ihm zum Bewußtsein, daß er außer dem Privateigentum noch ein andres *wesentliches* Verhältnis zu den Gegenständen hat, daß er nicht das besondere Wesen ist, wofür er sich hält, sondern ein *totales* Wesen, dessen Bedürfnisse im Verhältnis des *innern* Eigentums – denn das Bedürfnis nach einer Sache ist die evidenteste, unwiderleglichste Beweis, daß die Sache zu *meinem* Wesen gehört, daß ihr Sein für mich, ihr *Eigentum* das Eigentum, die Eigentümlichkeit meines Wesen ist – zu allen, auch zu den Produktionen der Arbeit des andren stehn. Beide Eigentümer werden also getrieben, ihr Privateigentum aufzugeben, aber es so aufzugeben, daß sie zugleich das Privateigentum bestätigen, oder das Privateigentum innerhalb des Verhältnisses des Privateigentums aufzugeben. Jeder entäußert also einen Teil seines Privateigentums an den andern”. Ib., pp. 452-453.

E, em relação ao vínculo entre os proprietários privados, faceados aqui, de modo geral, como aqueles que desenvolvem suas relações no interior da troca privada, acrescenta Marx: “O vínculo *social* ou

Contudo, o não pertencimento para si dos objetos da produção humana ao produtor, à sua personalidade – que neles haveria de ter sua afirmação e confirmação – é o que encerra a característica dos objetos e, por conseguinte, do produtor para com eles. O produtor encontra a possibilidade de aquisição e fruição de *seus* objetos apenas à medida que pode tê-los, e os tem apenas mediante a propriedade privada e sob seu domínio, sob a forma da *possessão*:

Através da alienação recíproca ou alheamento da propriedade privada é a própria propriedade privada que cai na determinação da propriedade privada alienada. Pois, em primeiro lugar, o produto do trabalho deixou de ser a característica exclusiva da personalidade de seu possuidor, pois este o alienou; este produto desprende-se de seu possuidor e adquiriu uma significação pessoal àquele de quem o produto *não* é. Ele perdeu sua significação pessoal ao possuidor¹⁷⁰.

a relação *social* de ambos os proprietários privados é, deste modo, a *reciprocidade* da *alienação*, a relação de alienação posta por ambas as partes ou a *alienação* como a relação de ambos os proprietários (...)” – “Die *gesellschaftliche* Beziehung oder das *gesellschaftliche* Verhältnis der beiden Privateigentümer ist also die *Weschelseitigkeit* der *Entäußerung*, das Verhältnis der Entäußerung auf beiden Seiten gesetzt, oder die *Entäußerung* als das Verhältnis der beiden Eigentümer (...)”. *Ib.*, p. 453.

¹⁷⁰ “Durch die wechselseitige Entäußerung oder Entfremdung des Privateigentums ist das *Privateigentum* selbst in die Bestimmung des entäußerten Privateigentums geraten. Denn erstens hat es aufgehört, das Produkt der Arbeit, die exklusive, auszeichnende Persönlichkeit seines Besitzers zu sein, denn dieser hat es entäußert, es ist von dem Besitzer weggeraten, dessen Produkt es war und hat eine persönliche Bedeutung für den gewonnen, dessen Produkt es *nicht* ist. Es hat seine persönliche Bedeutung für den Besitzer verloren”. *Id.*

Neste contexto (mas não o único) o emprego marxiano de *Entäußerung* dá forte ênfase ao sentido de *desposseção* (também *alienação*) enquanto transferência ou perda de posse mediante venda ou contrato da propriedade privada; mantemos por *alienação* para não verter *Entäußerung* por mais de um equivalente em português, não obstante sua frequente necessidade contextual. Já *Entfremdung*, aqui, é sinônimo de *Entäußerung* (*alienação*), a qual preferimos traduzir, especialmente neste caso, por *alheamento* (derivado de *alheação*, do verbo “alhear”); dado que *alheamento* tem a vantagem (sobretudo em relação à “estranhamento”) de adquirir duplo significado na língua portuguesa: (i) o estado próprio de quem (ou o que) está alheado, i. e. alienado – mantendo, deste modo, a sinonímia com *alienação*; e (ii) *alheamento* também resguarda um sentido próprio daquilo que é (ou está) alheio ao sujeito, tanto quanto do sujeito ser (ou estar) alheio às coisas em geral – por extensão, de coisas que lhe defrontam como hostis e que lhe são exteriores, que lhe são “estranhas” (alheias). Ademais, *alheamento* resolveria de modo satisfatório os problemas do participio passado que causam “estranhamento” (p. ex., compare-se “estranhado”-“estranhada” com “alheado”-“alheada”) não apenas porque de fato soa melhor, mas, sobretudo, porque não é necessário uma complementação canhestra do sentido de “estranhamento” na língua portuguesa para que sentenças de Marx façam algum sentido. Por exemplo, traduzir a sentença acima citada como: “Através da alienação recíproca ou **estranhamento** da propriedade privada é a própria propriedade privada que cai na determinação da propriedade privada alienada...”; “**estranhamento da propriedade privada**” é uma sintaxe em parte inexistente em alemão, devido à sinonímia com *alienação* e, em parte, é uma sintaxe vazia de conteúdo em português, já que “estranhamento da propriedade privada” não existe e, por conseguinte, não conforma elemento de subordinação à *alienação* da propriedade privada, portanto, tampouco de coerência lógica na sentença. Já “*alheamento da propriedade privada*” tanto conforma subordinação à *alienação*, além de garantir a sinonímia com ela, quanto traz coerência lógica à sentença sem perder a especificidade de *Entfremdung*, i. e. de “**alheamento**” subjetivo à e objetivo da “propriedade privada”. Da mesma maneira e de modo geral, com o duplo sentido que comporta *alheamento*, em raras ocasiões seria necessário verter *Entfremdung* por “alienação” – inevitável em algumas formas adjetivas e, também, inevitável devido à força que adquire no emprego marxiano da palavra –, já que a maleabilidade que *alheamento* comporta em português é adequada à apreensão correta das ênfases de sentido conferidos à *Entfremdung* por Marx; i. e. tanto pode apreender aquilo que lhe distingue de *Entäußerung* (*alienação*) quanto pode manter aquilo que lhes perfilam a unidade. Somente uma nova tradução dos *Manuscritos de Paris* e uma tradução integral e

Tem-se, deste modo, o imbricamento de uma complexa rede de relações. Em primeiro lugar, a atividade mediadora do homem medeia apenas em relação à propriedade privada e à troca. Por conseguinte, não medeia o homem com o homem, não vincula *humanamente* os objetos próprios àquele. No interior da relação da propriedade privada, a atividade mediadora do homem apenas os põe em vinculação *alienantemente*. Em segundo lugar, estes objetos estão ao homem somente à medida que a propriedade privada está para a propriedade privada. Os homens adquirem aqueles produtos, *seus* objetos – que são uma sua *desposseção, alienação* – apenas mediante a propriedade privada. Este movimento conforma e confirma um *alheamento* geral do homem, que é o estatuto singular de sua (des)humanidade no interior da relação da propriedade privada. É o homem que permanece *no interior* da *alienação*, que *está alheado* tanto relativamente a si e aos outros, quanto relativamente à sua própria atividade mediadora. Alheamento *com* e *pelo* qual erige-se o modo historicamente específico da relação dos homens com seus produtos e seu comportamento para com eles. Este comportamento em direção aos objetos, a *apropriação* destes *seus* objetos, se dá, a partir desta relação, como *posse privada*, como apropriação de algo já desapossado, isto é, como *alienação*¹⁷¹. Designadamente porque a atividade mediadora do homem é a *ação de seu próprio trabalho*, é a ação daquilo que lhe perfaz humano e caracteriza seu devir-permanentemente-social. Nas *Glosas*, o *trabalho* – a mediação de primeira ordem ontologicamente fundamental do ser social – é reconhecido por Marx (pela primeira vez) segundo a *forma* historicamente específica que assume no interior da relação da propriedade privada. Enquanto tal, é *trabalho aquisitivo*:

Pressuposta a relação da troca, o trabalho se torna *imediatamente trabalho aquisitivo*. Esta relação do trabalho alienado chega ao ápice pelo fato de que 1. de um lado, no *trabalho aquisitivo* o produto do trabalhador não mantém nenhuma relação *imediate* com sua carência e com sua *determinação de trabalho*, senão que se torna determinado, por ambos os lados, por combinações sociais

adequada das *Glosas críticas sobre James Mill* poderiam provar a eficácia de *alheamento* para verter *Entfremdung*. Todavia, para manter a coerência terminológica com a tradução castelhana que utilizamos dos *Manuscritos de Paris* (e apenas por isso) mantemos com maior frequência, em nossa tradução das *Glosas*, *Entfremdung* por *estranhamento*.

¹⁷¹ Daí que, nos *Manuscritos de Paris*, Marx pôde dizer, a respeito desta forma específica de apropriação no interior da relação da propriedade privada: “(...) Esta realização do trabalho aparece na situação da economia política como *desrealização* do trabalhador, a objetivação como *perda* do objeto e servidão a ele, a apropriação como *alheamento* [*Entfremdung* – I. M.], como *alienação*” – “(...) Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del objeto y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación”. MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía.*, *Op., cit.*, p. 135 (mod.); Cf. MARX, K. “Ökonomisch-philosophische manuskripte (Zweite Wiedergabe)”. In. *MEGA*². I/2. Berlin: Dietz Verlag, 1982, p. 365.

alheias ao trabalhador; 2. que, quem *compra* o produto não o produziu propriamente, senão que é trocado por um outro já produzido¹⁷².

Daí que Marx não pôde deixar de assinalar à forma historicamente específica que assume o trabalho humano – sobretudo no que diz respeito à sua *função* e a *transformação* desta função – através do movimento da propriedade privada. A partir deste movimento,

Naquela forma tosca da propriedade privada *alienada*, a do *comércio de troca*, cada qual de ambos os proprietários privados produziu ao que lhe pulsa diretamente sua carência, sua disposição e o material natural pré-existente. Cada qual troca ao outro, deste modo, apenas o excedente da sua produção. O trabalho foi, contudo, sua *fonte de subsistência* imediata, mas também o foi simultaneamente a confirmação de sua *existência individual*. Através da troca, o seu trabalho tornou-se parcialmente *fonte de aquisição*. A sua finalidade e sua existência tornaram-se divergentes. Devido ao que produz, o produto – enquanto *valor*, enquanto *valor de troca*, enquanto *equivalente* – não é mais o seu vínculo pessoal imediato com o produtor. Por um lado, quanto mais diversificada se torna a produção, então, tanto mais diversificadas se tornam as carências; por um outro lado, quanto mais unilateral se torna o rendimento do produtor, tanto mais o seu trabalho está às voltas de cair na categoria de um *trabalho aquisitivo*, até se tornar, por fim, somente esta significação e lhe ser completamente *casual* e *inessencial*, tanto se o produtor mantém uma relação de fruição e de carência pessoal imediatas com seu produto, quanto se a *atividade*, a ação do próprio trabalho, lhe ser uma autofruição de sua personalidade, a realização de suas disposições naturais e finalidades espirituais¹⁷³.

No *trabalho aquisitivo*, portanto,

(...) situa-se: 1. O alheamento e a casualidade do trabalho relativamente ao sujeito trabalhador; 2. o alheamento e a casualidade do trabalho relativamente ao objeto do mesmo; 3. a determinação do trabalhador através de carências sociais que lhe são estranhas e que lhe são uma coação à qual propriamente se submete por carência egoísta, por falta; e [que a sociedade – I. M.] lhe possui apenas a significação de ser uma fonte de satisfação à sua precisão, tal como ele está disponível para ela somente como um escravo de suas carências; 4. que, ao

¹⁷² “Das Verhältnis des Tausches vorausgesetzt, wird die *Arbeit* zur *unmittelbaren Erwerbsarbeit*. Dies Verhältnis der entfremdeten Arbeit erreicht seine Höhe erst dadurch, daß 1. von der einen Seite die *Erwerbsarbeit*, das Produkt des Arbeiters in keinem *unmittelbaren* Verhältnis zu seinem Bedürfnis und zu seiner *Arbeitsbestimmung* steht, sondern nach beiden Seiten hin durch dem Arbeiter fremde gesellschaftliche Kombinationen bestimmt wird; 2. daß der, welcher das Produkt *kauft*, selbst nicht produziert, sondern das von einem andren Produzierte vertauscht”. MEW. B. 40, p. 454.

¹⁷³ “In jener rohen Gestalt des *entäußerten Privateigentums*, des *Tauschhandels*, hat jeder der beiden Privateigentümer das produziert, wozu ihn unmittelbar sein Bedürfnis, seine Anlage und das vorhandene Naturmaterial trieb. Jeder tauscht daher gegen den andren nur den Überschuß seiner Produktion aus. Die Arbeit war allerdings seine unmittelbare *Subsistenzquelle*, aber zugleich auch die Betätigung seiner *individuellen Existenz*. Durch den Tausch ist seine Arbeit teilweise zur *Erwerbsquelle* geworden. Ihr Zweck und ihr Dasein sind verschieden geworden. Das Produkt wird als *Wert*, als *Tauschwert*, als *Äquivalent*, nicht mehr seiner unmittelbaren persönlichen Beziehung zum Produzenten wegen produziert. Je vielseitiger die Produktion wird, je vielseitiger also einerseits die Bedürfnisse, je einseitiger andererseits die Leistungen des Produzenten werden, um so mehr fällt seine Arbeit in die Kategorie einer *Erwerbsarbeit*, bis sie endlich nur mehr diese Bedeutung und es ganz *zufällig* und *unwesentlich* wird, sowohl ob der Produzent in dem Verhältnis des unmittelbaren Genusses und des persönlichen Bedürfnisses zu seinem Produkt steht, als auch ob die *Tätigkeit*, die Aktion der Arbeit selbst ihm Selbstgenuß seiner Persönlichkeit, die Verwirklichung seiner Naturanlagen und geistigen Zwecke ist”. Id.

trabalhador, a conservação de sua existência individual aparece como a *finalidade* de sua atividade e que o seu fazer real lhe vige somente como meio; que ele aciona sua vida para adquirir meios de vida¹⁷⁴.

Que a atividade mediadora do homem apareça subordinada à propriedade privada e à troca privada, já sob as condições e as determinações históricas específicas da formação socioeconômica da sociedade burguesa; que só através do desenvolvimento inerentemente contraditório desta formação social a produção humana e os produtos desta produção puderam emergir como produtos e produção propriamente sociais... Ora, esta dupla movimentação e conformação recíprocas de condições histórico-econômicas concretas e estatuto propriamente *social* da produção humana são frutos da irreversibilidade do processo sócio-histórico de instauração da própria sociedade burguesa, sociedade que promoveu o reconhecimento da feitura do mundo humano pelo próprio homem, no entanto, sob o sistema de mediações capitalisticamente institucionalizado da atividade produtiva humana em geral. Não obstante a contraditoriedade inerente a este desenvolvimento – o qual é simultaneamente explicitado e, às vezes, mistificado em sua explicitação pela economia política –, a análise inicial de Marx das contradições inerentes àquela ciência – radicadas no interior da sociedade burguesa, da qual é expressão – aponta à tendência principal ao estabelecimento de sua concepção de história. Aponta à vista daquele elemento sintetizador fundamental que o permitirá, nos *Manuscritos de Paris*, sua exposição e articulação, abarcando a multidimensionalidade complexa da produção humana em suas diversas ramificações. Trata-se da *atividade social*.

O movimento explicitado por Marx, ao partir do interior da troca de mercadorias e ascender ao intercâmbio social revela a *relacionalidade* enquanto *característica e conteúdo especificamente social* que está subjacente ao pôr em movimento e à vinculação estabelecida através deste pôr em movimento de objetos humanos (objetos *sociais*) pela atividade mediadora do homem (o *trabalho*). Esta atividade mediadora só pode efetivar-se como *atividade especificamente social* – ou, o que vale o mesmo, como *atividade genérica do homem* –, enquanto atuação conjunta da sociedade, a qual obtém, na esfera

¹⁷⁴ “In der *Erwerbsarbeit* liegt: 1. Die Entfremdung und Zufälligkeit der Arbeit vom arbeitenden Subjekt; 2. die Entfremdung und Zufälligkeit der Arbeit vom Gegenstand derselben; 3. die Bestimmung des Arbeiters durch die gesellschaftlichen Bedürfnisse, die ihm aber fremd und ein Zwang sind, dem er sich aus egoistischem Bedürfnis, aus Not unterwirft und die für ihn nur die Bedeutung einer Quelle der Befriedigung für seine Notdurft, wie er für sie nur als ein Sklave ihrer Bedürfnisse vorhanden ist; 4. daß dem Arbeiter die Erhaltung seiner individuellen Existenz als *Zweck* seiner Tätigkeit erscheint und sein wirkliches Tun ihm nur als Mittel gilt; daß er sein Leben betätigt, um Lebensmittel zu erwerben”. Id.

da *produção*, seu acionamento enquanto sociedade, e, na esfera da *troca*, a confirmação de sua própria atuação. Neste vínculo entre produção e troca – a qual, de fato, se revela como *intercâmbio* da produção social – está a confirmação da *forma* e do *conteúdo* historicamente estabelecidos pelo dinamismo socioeconômico concreto-contraditório da autoprodução humana, do ser social. A propósito, disse Marx, nas *Glosas*:

A *troca*, tanto da atividade humana no interior da própria produção quanto do *produto humano* um com o outro é = a *atividade genérica* e ao espírito genérico, cuja real, consciente e verdadeira existência é a atividade *social* e a fruição *social*. Enquanto, deste modo, *cria-se condição* à *essência humana*, à *verdadeira comunidade* do homem, os homens produzem, pelo acionamento de seu *ser*, a *comunidade* humana, o ser social, que não é nenhum poder abstrato-universal diante do indivíduo singular, senão que é o ser de cada indivíduo, sua própria atividade, sua própria vida, seu próprio espírito, sua própria riqueza. Portanto, não é através da reflexão que nasce aquela *comunidade real*: ela aparece, por conseguinte, através da *falta* e do *egoísmo* do indivíduo; i. e. imediatamente produz-se a si mesma pelo acionamento de sua própria existência¹⁷⁵.

Todavia, este intercâmbio – a feitura da própria sociedade, da “comunidade humana” a partir da atividade social, da “atividade genérica”, do *trabalho* –, por um lado, é independente do homem, de sua *vontade* individual, e, frequentemente, de sua ação *individual*. Por outro lado, nesta independência, impele-o a agir segundo os imperativos da forma e do conteúdo inerentes àquela formação social, outrora estabelecida pela atuação conjunta dos homens no intercâmbio de suas produções. Esta interpenetração da objetividade sócio-processual, reconhecida no por-si-mesmo de sua independência relativamente aos sujeitos que a põe e, simultaneamente, o conduzir à ação destes sujeitos pelo movimento desta própria objetividade (criada por eles) mostra o decisivo peso das *circunstâncias objetivas* e dos *pressupostos efetivos* (socioeconomicamente determinados) com os quais estes sujeitos têm de lidar, sob pena de ruína. À maneira das *Glosas*, portanto,

Não depende do homem o que esta comunidade é ou não é; porém, enquanto o homem não se reconhecer como homem e, com isso, não organizar o mundo humanamente, esta *comunidade* lhe aparece sob a forma da *alienação*. Porque o seu *sujeito*, o homem, é um ser alienado de si mesmo. Os homens são este ser,

¹⁷⁵ “Der Austausch sowohl der menschlichen Tätigkeit innerhalb der Produktion selbst, als auch der *menschlichen Produkt* gegeneinander ist = der *Gattungstätigkeit* und Gattungsg Geist, deren wirkliches, bewußtes und wahres Dasein die *gesellschaftliche* Tätigkeit und der *gesellschaftliche* Genuß ist. Indem das *menschlichen Wesen* das *wahre Gemeinwesen* der Menschen, so *schaffen*, produzieren die Menschen durch Betätigung ihres *Wesen* das *menschlichen Gemeinwesen*, das *gesellschaftliche* Wesen, welches keine abstrakt-allgemeine Macht gegenüber dem einzelnen Individuum ist, sondern das Wesen eines jeden Individuums, seine eigne Tätigkeit, sein eignes Leben, sein eignes Geist, sein eignes Reichthum ist. Nich durch Reflexion entsteht daher jenes *wahre Gemeinwesen*, es erscheint daher durch die *Not* un dem *Egoismus* der Individuen, d. h. unmittelbar durch die Betätigung ihres Dasein selbst produziert”. Ib., pp. 450-451.

não em uma abstração, senão como indivíduos reais, viventes, particulares. O modo como eles são, portanto, é o modo próprio àquela [sociedade – I. M.]. Daí que é uma sentença idêntica: que o homem está alienado de si mesmo e que a sociedade deste homem alienado constitui a caricatura de sua comunidade real, de sua verdadeira vida genérica; que, por isso, sua atividade lhe aparece como martírio, sua própria criação como um poder estranho, sua riqueza como pobreza; o vínculo essencial, o qual lhe ata aos outros homens, antes lhe aparece como um vínculo inessencial e a separação dos outros homens como sua verdadeira existência; que sua vida lhe aparece como sacrifício de sua vida, a realização de seu ser como a desrealização de sua vida, sua produção como a produção de sua nulidade, seu poder sobre o objeto como o poder do objeto sobre ele; que o homem, o senhor da sua criação, aparece como o servo desta criação¹⁷⁶.

Das *Glosas*, sobretudo a *atividade social* – concebida como a *atividade criadora de relações sociais entre os homens mediante o intercâmbio de suas produções e de seus produtos sob circunstâncias históricas e socioeconomicamente objetivas* – é o que importa reter como a tendência principal de Marx ao estabelecimento de sua concepção de história. Que esta concepção oníabrangente da atividade humano-societária principia a se explicitar mais frequentemente através do primeiro encontro crítico de Marx com a economia política nas *Glosas* – residindo aí a importância seminal desse texto –, não faz mais do que confirmar um desenvolvimento intelectual que, desde os idos de 1843, apontava ao homem, à sua realização e objetivação, como o ponto de partida correto à compreensão da história humana.

No entanto, se como consecução das críticas à especulação e à emancipação política assistiu-se ao emergir de tendências que indicavam à irreversibilidade de processos sócio-históricos cuja fundação ôntica-concreta está no devir-permanentemente-social dos indivíduos, agora, na crítica à economia política, lida-se com o interior desta própria irreversibilidade e com a historicidade como o princípio fundamental que a caracteriza e perfaz. Nos *Manuscritos de Paris*, a crítica de Marx à economia política ganha em concreção, conduzindo ao preciso equacionamento do vínculo (apenas indicado

¹⁷⁶ “Es hängt nicht vom Menschen ab, daß dies Gemeinwesen sei oder nicht; aber solange der Mensch sich nicht als Mensch erkennt und daher die Welt menschlich organisiert hat, erscheint dies Gemeinwesen unter der Form der *Entfremdung*. Weil sein *Subjekt*, der Mensch, ein sich selbst entfremdetes Wesen ist. Die Menschen, nicht in einer Abstraktion, sondern als wirkliche, lebendige, besondere Individuen sind dies Wesen. Wie sie sind, so ist daher es selbst. Es ist daher ein identischer Satz, daß der Mensch sich selbst entfremdet, und daß die *Gesellschaft* dieses entfremdeten Mensch die Karikatur seines wirklichen Gemeinwesens, sein wahren Gattungslebens sei, daß daher seine Tätigkeit als Qual, seine eigne Schöpfung ihm als fremde Macht, sein Reichtum als Armut, das *Wesenban*, was ihn an den anderen Menschen knüpft, als ein unwesentliches Band und vielmehr die Trennung vom anderen Menschen als sein wahres Dasein, daß sein Leben als Aufopferung seines Lebens, daß die Verwirklichung seines Wesens als Entwirklichung seines Lebens, daß seine Produktion als Produktions seines Nichts, daß seine Macht über den Gegenstand als die Macht des Gegenstandes über ihn, daß es, der Herr seiner Schöpfung, als der Knecht dieser Schöpfung erscheint”. *Ib.*, p. 451.

por nós) entre estes processos histórico-irreversíveis – delineados, a partir daí, como processos socioeconômicos concretos efetivados pelo trabalho humano, pela atividade especificamente social – e o ser social subjacente a estes processos. Isto é, apenas nos *Manuscritos de Paris* aquele vínculo entre história e ontologia social pôde ser desenvolvido e explicitado, com o qual confere possibilidade ao pensamento marxiano de estabelecer e articular os elementos componentes de sua concepção global da história humana simultaneamente ao trazer à luz as mediações de primeira ordem ontologicamente fundamentais do ser social.

9

À diferença das *Glosas*, os *Manuscritos de Paris* resguardam uma *função* particular à crítica da economia política. Enquanto a primeira movia-se no interior das contradições daquela ciência e procurava delas extrair suas consequências ao desenvolvimento da atividade social, o segundo procura desvendar a *gênese* sócio-histórica daquelas contradições, bem como sua *necessidade* igualmente histórica. Neste movimento, revela a dinâmica concreto-contraditória da *práxis social* em geral e a historicidade inerente à sua formação. Ao fazê-lo, dá o diagnóstico daquele estado de coisas *alienado* que economia política já não pode mais envernizar. Todavia, diagnóstico que planteia soluções e perspectivas, a partir das quais trata, sobretudo, do fenecimento do velho, antes do estabelecimento do novo.

Entre a constatação do fato da alienação do trabalho e o anúncio da necessidade da *suplantação prática* ou *transcendência* desta alienação, estes *Manuscritos* expõem e exploram toda uma tecitura de mediações e concretizações relativamente ao ser social e seu devir. Da mesma maneira, representam uma síntese da *posição ontológica* do pensamento marxiano em geral, síntese que, nestes *Manuscritos*, ganha particular ênfase e explicitação. Tão logo esta posição afirma-se a si mesma – seja no confronto crítico com a economia política ou com a dialética especulativa hegeliana – expõe aquele vínculo indissolúvel entre história e ontologia. Ou, o que é o mesmo: reconhece e confirma nesse reconhecimento o ser-por-si mesmo da natureza e do homem, bem como simultaneamente o devir-permanentemente-social, historicamente irreversível, do homem em seu metabolismo com a natureza através de sua atividade prática sensível, de sua atividade social, com a qual dá a dinâmica – sob condições socioeconomicamente determinadas – àquele devir. Na unidade deste vínculo indissolúvel tem-se a reafirmação de uma nova

maneira de filosofar, direcionada à práxis social dos indivíduos e à crítica desta práxis. Aquela tendência – já explicitada na *Introdução* à crítica de Kreuznach, segundo a qual o ser social, em seu desenvolvimento histórico-irreversível, é o critério e o controle à filosofia, à crítica ontológica – adquire, nos *Manuscritos*, sua concretização relativamente à *práxis social*, agora compreendida como a dimensão universal-relacional do ser social em que *está* o agir de seu próprio fazer-se. O ser social resguarda uma relação de identidade com aquilo que *faz*, pois *é* – *existe atuante* enquanto tal – *através da práxis social*, tanto quanto é feito por ela em seu ser-aí, em sua existência. Contudo, ao lidar com a práxis social se está lidando com a história humana e com a dinâmica de *produção* desta história, que nada mais é do que o desenvolvimento e a produção ininterruptos da automediação do ser social com o próprio ser social. Nada mais é que a feitura de sua própria existência sóciohistoricamente determinada.

É claro que os rasgos basilares da posição ontológica do pensamento marxiano – e, por extensão e indissolubilidade de suas conformações, de sua concepção onabrangente da história humana – surgiram em contexto polêmico, como bem sabido, desde os idos de 1843. Basta mencionar a primeira crítica de Marx à especulação hegeliana, bem como à emancipação política, e as consequências, a partir de ambas, à formação de sua posição ontológica e de sua concepção de história. Não obstante estes fatos – os quais assinalam aos momentos mais marcantes da formação do pensamento marxiano em geral –, a crítica à economia política, levada a efeito nos *Manuscritos de Paris*, representa tanto um ponto de chegada quanto um novo ponto de partida. Com esta crítica e a partir dela, como bem assinalou José Chasin: “as categorias da economia política são onto-criticamente elevadas à esfera filosófica, onde resplandecem como malha categorial da produção e reprodução da vida humana”¹⁷⁷. Esta elevação e

¹⁷⁷ Ao que, pouco adiante, acrescenta: “De modo que a crítica ontológica da economia política, em busca da ‘anatomia da sociedade civil’, leva à *raiz*, que impulsiona pelo nexo intrincado das *coisas*, materialmente, à analítica da *totalidade*. Portanto, o *ser social* – do complexo da individualidade ao complexo de complexos da universalidade social – bem como sua relação com a natureza são alcançados e envolvidos, como já foi assinalado de início, pelas irradiações conseqüentes à elevação das categorias econômicas ao plano filosófico na forma das categorias de produção e reprodução da vida humana. Com efeito, reconhecida em sua centralidade, essa problemática implica, desde a reconsideração da própria natureza enquanto tal e, em especial, diante da sociabilidade, até a precisa determinação, por exemplo, dos contornos da subjetividade. Em suma, posta em andamento, a crítica ontológica da economia política, ao contrário de reduzir ou unilateralizar, induz e promove a universalização, estendendo o âmbito da análise desde a raiz ao todo da mundaneidade, natural e social, incorporando toda gama de objetos e relações”. Cf. CHASIN, J. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. *Op., cit.*, respectivamente pp. 378-379 e 380.

Da mesma maneira, Lukács (também citado por Chasin), ao tratar dos *Manuscritos de Paris*, pôde afirmar que sua “originalidade inovadora reside, não menos importante, no fato de que, pela primeira vez

universalização filosóficas das categorias econômicas possui dupla função no pensamento marxiano, sobretudo em relação à sua concepção de história. Em primeiro lugar, as categorias econômicas são concebidas como formas historicamente específicas do ser social, da produção e reprodução do estatuto de ser (de existência *social*) que lhe é próprio, de acordo com o desenvolvimento socioeconômico concreto até então alcançado através de sua atividade especificamente social, de sua atividade prática. Em segundo lugar – e em estreita correlação com o primeiro –, as categorias econômicas são engendradas, em sua complexa rede de relações, através daquela mesma atividade social. Nesta feitura, carregam consigo a historicidade, a transitoriedade e a objetividade inerentes ao desenvolvimento socioeconômico concreto, historicamente determinado, posto por esta atividade. O paralelismo entre ambas as funções revela, deste modo, sempre o domínio – maior ou menor – do próprio ser social relativamente à natureza, e, por conseguinte, a tendência de seu movimento permanente à *socialização*, de seu tornar-se cada vez mais predominantemente *social*. Tem-se, precisamente aí, o processo de transformação histórico-material, concreto, do ser social. Tem-se a *história viva de seu devir*. Toda a concepção marxiana da história, sobretudo a partir da crítica à economia política, possui como seu eixo estruturante fundamental este devir e a atividade social que produz este devir. A concepção marxiana da história, portanto, funde-se com sua *posição ontológica*.

Ora, Lukács, com razão, já havia assinalado:

Por um lado, nenhum leitor imparcial de Marx pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas. Por outro lado, não há nele nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos; ele jamais se preocupa em determinar o lugar desses problemas no pensamento, em defini-los com relação à teoria do conhecimento, à lógica etc. de modo sistemático ou sistematizante¹⁷⁸.

Nota bene, enquanto asserções puramente ontológicas sobre certo tipo de ser, sobre o ser social – o qual resguarda em sua constituição ôntica-concreta a conexão já mediatamente social com o ser-por-si da natureza inorgânica e orgânica; enquanto asserções antissistemáticas em relação à forma de sua exposição, porém, ricamente

na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma exposição ontológica do ser social sobre bases materialistas”. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. Vol. I. *Op., cit.*, pp. 284-285.

¹⁷⁸ LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. Vol. I. *Op., cit.*, p.281.

articuladas em relação ao seu *conteúdo* propriamente categorial – sobretudo da esfera econômica, material, da produção e reprodução deste ser... Tudo isso marca a fisionomia intelectual peculiar ao tratamento marxiano dos problemas ontológicos, fisionomia que se configura como uma genuína *prática-teórica* que define sua maneira de filosofar. Nela, o reconhecimento do ser social como um ser sensível, prático, que atua e faz-se a si mesmo nesta atuação (através de sua atividade social), perfila o ordenamento próprio à *posição ontológica* marxiana, à sua *prima philosophia*. Reside aí o simultâneo reconhecimento da esfera da práxis social deste ser como a esfera do verdadeiro *locus* da reflexão ontológica. Pois, por um lado, a esfera da práxis social *antecede* e é *independente* de qualquer relação outra com qualquer sujeito cognoscente. Portanto, é a esfera em que o ser social pode ser reconhecido no por-si-mesmo de sua existência. Por outro lado, a partir da admissão deste pressuposto concreto, a esfera da práxis social confirma-se, por sua constituição inerentemente histórica, como a esfera que confere possibilidade real à inteligibilidade do ser social. Portanto, também é o critério ôntico-ontológico de avaliação aos problemas gerais do conhecimento humano e da realidade humana¹⁷⁹. A história

¹⁷⁹ Cf. CHASIN, J. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. *Op., cit.*, p. 480 e seg. Também, Cf. VAISMAN, E. “Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa”. In. Vv. Aa. *Ensaio Ad Hominem*. Tomo. IV – Dossiê Marx. *Op., cit.*, pp. II e ss.

Neste último texto, Vaisman transcreve anotações de Chasin destinadas à exposição, em aula, de seu último curso sobre ontologia, realizado no Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG (provavelmente em 1998, ano de sua morte, já que Vaisman não indica datação precisa do ano e da duração deste curso). Neste texto – a despeito de sua fragmentariedade e edição (no interior de outro texto destinado à sua transcrição) – Chasin explora e expõe um verdadeiro aprofundar em relação à sua abordagem da ontologia marxiana, exposta, por vez primeira, em seu “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica” (1995) supracitado por nós; o próprio designativo de “ontologia” à prática filosófica de Marx é objeto de discussão nesse curso, afora elementos em relação à história (ainda não escrita) da ontologia e apontamentos muitíssimo valiosos à história da filosofia em geral, aos quais em uma edição mais adequada destas anotações (edição preferencialmente *integral*), talvez, consiga-se trazer à luz a grande dimensão e a importância destas reflexões de Chasin para a filosofia no Brasil e para a recuperação da obra marxiana como um todo.

É no interior desta recuperação que Chasin aponta ao *ontoprático* da seguinte maneira: “O universo ontoprático é o necessariamente vivido para que qualquer pergunta possa se dar. É, portanto, a esfera pré-teórica, esfera que antecede qualquer teoria. Esfera sem a qual não há vida humana e, portanto, sem a qual não pode haver qualquer pergunta teórica. A reflexão que tem como ponto de partida o ontoprático estabelece, assim, um pressuposto concreto (e não uma verdade ideada) do qual não posso me afastar, a não ser na imaginação”. Esta esfera do ontoprático (ou da práxis social) representa, segundo Chasin, “o *complexo dos homens vivos e ativos*”. E prossegue: “(...) pode-se encontrar, já numa analítica de desentranhamento desse complexo real, o devido lugar da ontologia, da epistemologia e da ciência da história, que compreende dois grandes ramos: natureza e sociedade. (...) sem a consideração do ontoprático, torna-se aleatória a localização que se confere tanto ao ontológico quanto ao epistêmico (...)”. Ao que segue a reafirmação: “É, portanto, a partir da analítica do ontoprático, pelo reconhecimento de seus traços categoriais, que tem início a elaboração ontológica. Ou seja, a ontologia nasce como reflexão, conscientização, conceituação do ontoprático, enquanto primeiro objeto da ontologia, que a partir daí se encaminha em direção à crítica – em termos de sua necessidade e lógica específica – do próprio ontoprático, isto é, do complexo dos objetos reais, aí incluído o homem”.

Relativamente à prática filosófica de Marx, em estreita correlação com as considerações anteriores, disse Chasin: “Por sua prática teórica e por um conjunto de lineamentos explícitos, Marx deixou o legado

subjaz tanto o momento de conhecimento do ser social – que é o conhecimento real de sua práxis efetiva em todas as suas diversas ramificações –, quanto subjaz a constituição ôntica-concreta do ser social – que é o processo histórico-irreversível de seu devir-permanentemente-social, levado a efeito através de sua atividade prática. A historicidade do ser social como o princípio desta irreversibilidade sócio-histórica reside precisamente aí, neste ser passado que deve ao presente e neste ininterrupto devir¹⁸⁰.

Nos *Manuscritos de Paris*, a exposição da concepção marxiana da história pressupõe a explicitação de sua posição ontológica, tanto quanto a exposição de sua posição ontológica pressupõe a explicitação de sua concepção de história. O liame destes dois momentos, onde um é pressuposto do outro e onde conformam-se nesta pressuposição, configura um estatuto radicalmente novo de cientificidade levado a efeito pela prática-teórica marxiana. Cientificidade que tem na crítica ontológica o meio de sua realização, ao investigar as contradições, gênese e necessidade históricas das formações ôntica-concretas do ser social. Uma cientificidade que opera, desde já, portanto, sob critérios igualmente ôntico-ontológicos de avaliação. Designadamente porque aquilo que estabelece o estatuto próprio à cientificidade marxiana é o reconhecimento da *práxis social* como a esfera em que está o ser-por-si do homem em seu metabolismo com a natureza, bem como é através desta práxis social e de seu desenvolvimento inerentemente

de um específico *estatuto ontológico*, não uma ontologia de talhe convencional ou tradicional, e não apenas porque careceu de tempo necessário para a realização de uma obra desse tipo, mas fundamentalmente pela distinção de natureza de seu estatuto ontológico, radicalmente oposto ao tratamento especulativo da matéria. Esse estatuto é constituído a partir do universo prático onticamente referido, ou seja, é um estatuto ôntico-ontológico, pois evolve da efetividade histórica das coisas, de suas relações e processos para sua reprodução conceitual, no plano de uma trama categorial em sua expressão mais abstrata”. Daí a íntima vinculação entre história e ontologia (bem compreendida enquanto *estatuto* ou *posição ontológica*) no pensamento marxiano como um todo: “(...) no caso de Marx, ontologia é estatuto ou filosofia primeira do ser social que, enquanto tal, norteia a concreção científica do mesmo, cuja realização corrige e enriquece o próprio estatuto, donde a sinergia e a recíproca dimensão crítica entre estatuto ontológico e ciência da história em seus diversos departamentos possíveis, estabelecidos já por critério ontológico, ou seja, que respeita a integridade das coisas em suas qualidades e processos interconexos, que as constituem em seu ser por-si e enquanto tais são reproduzidas teoricamente”. CHASIN *apud* VAISMAN. *Op., cit.*, respectivamente às pp. X-XI; XXII e XX.

¹⁸⁰ Este vínculo entre a posição ontológica marxiana e sua concepção de história foi sinteticamente resumido por Mészáros da seguinte maneira: “(...) a ontologia marxiana é dinamicamente histórica e objetivamente dinâmica. Marx não ‘deduz’ [logicamente – I. M.] a sociedade humana das ‘categorias’, mas, pelo contrário, vê estas como modos específicos de existência do ser social. Ele não ‘adiciona’ historicidade a uma visão originalmente estática (...). Em vez disso, ele define a substância ontológica de sua concepção [de história – I. M.] como ‘o ser *automediador* da natureza’, isto é, como um ser *objetivo* que só pode ser *intrinsecamente histórico*. Na concepção marxiana, o ser humano não é uma ‘dimensão da história’, mas, pelo contrário, a *história* humana é uma dimensão do ser humano como ser objetivo *automediador* da natureza. Apenas um ser objetivo pode ser histórico, e um ser objetivo só pode ser histórico. A história é uma abstração sem sentido, a menos que esteja relacionada com um ser objetivo. Nesse sentido dual, a história é, por conseguinte, uma dimensão do ser humano enquanto ser objetivo, *automediador* da natureza”. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx. Op., cit.*, p. 231.

histórico que se tem a possibilidade real – segundo o nível historicamente maior ou menor de desenvolvimento das formações do ser social – de um conhecimento adequado de toda atividade e de todos os produtos da atividade humana. Trata-se de um critério de cientificidade radicalmente distinto ao da economia política, formado em franca oposição à *fixação* da atividade humano-societária refletida no interior daquela ciência. Com isso, não há dúvidas de que é sob o rigor da crítica ontológica que a economia política – como corpus científico que apreende o desenvolvimento material do ser social – tanto pôde ser avaliada e reconhecida por suas conquistas, quanto pôde ser denunciada pelos limites inerentes de seu estatuto de cientificidade.

Desta crítica importa-nos reter, para fins contextuais, apenas o essencial, já que a exposição do conteúdo econômico e da crítica feita por Marx deste conteúdo não pertence ao objeto desta investigação. Todavia, é pelo interior desta crítica e dela decorrente que se vê o reconhecimento de Marx da atividade especificamente social, do próprio *trabalho humano*, como a esfera ontologicamente fundante de toda a existência social e, enquanto tal, também é reconhecido como a base de todas as outras formas específicas de atividade humana. De maneira geral, a economia política, disse Marx:

(...) parte do fato da propriedade privada, porém, não o explica. Apreende o processo material, que essa percorre na realidade, com fórmulas abstratas e gerais à quais logo lhe presta valor de *lei*. Não *compreende* estas leis, quer dizer, não prova como procedem da essência da propriedade privada. A economia política não nos proporciona nenhuma explicação sobre o fundamento da divisão de trabalho e capital, de capital e terra. Quando determina, por exemplo, a relação entre o lucro do capital e o salário, aceita como fundamento último o interesse do capitalista; em outras palavras, parte daquilo que deveria explicar. Outro tanto se passa com a concorrência, explicada sempre por circunstâncias exteriores. Em que medida estas circunstâncias exteriores e aparentemente casuais são apenas a expressão de um desenvolvimento necessário é algo a propósito do qual a economia política nada nos diz¹⁸¹.

Em síntese: “a economia política não compreende a coerência do movimento”¹⁸². Está impossibilitada, portanto, de deslindar processos sócio-histórico genéticos, bem

¹⁸¹ “(...) parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica. Capta el proceso material, que ésta recorre en la realidad, con fórmulas abstractas y generales a las que luego presta valor de *ley*. No *comprende* estas leyes, es decir, no prueba cómo proceden de la esencia de la propiedad privada. La Economía Política no nos proporciona ninguna explicación sobre el fundamento de la división del trabajo y capital, de capital y tierra. Cuando determina, por ejemplo, la relación entre beneficio del capital y salario acepta como fundamento último el interés del capitalista, en otras palabras, parte de aquello que debería explicar. Otro tanto ocurre con la competencia, explicada siempre por circunstancias externas. En qué medida estas circunstancias externas y aparentemente casuales son sólo expresión de un desarrollo necesario, es algo sobre lo que la Economía Política nada nos dice”. MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía. Op., cit.*, p. 133.

¹⁸² “la Economía Política no comprende la coherencia del movimiento”. Id.

como de compreender as conexões e mediações historicamente específicas das formações econômicas do ser social. Isto é, ela não é capaz de perquirir a lógica inerente ao próprio objeto que se propõe a investigar. Está impossibilitada, da mesma maneira, de reconhecer a historicidade inerente às categorias econômicas, por ela fixadas através de generalizações abstratas carente de conteúdo, pois não apreendidas pelo interior do movimento histórico que as engendra. Ademais de supor “como fato, como história, aquilo que deve explicar”¹⁸³: a propriedade privada e sua relação histórica com a produção humana em geral¹⁸⁴.

Contudo, da crítica marxiana à economia política, nos *Manuscritos*, resta ainda outra determinação fundamental:

A economia política parte do trabalho como da alma verdadeira da produção e, no entanto, não dá nada ao trabalho e tudo à propriedade privada. (...) Não obstante, nós compreendemos que essa aparente contradição é a contradição do *trabalho alienado* consigo mesmo e que a economia política simplesmente expressou as leis deste trabalho¹⁸⁵.

Vê-se aí a elevação da análise da atividade mediadora do homem para um nível qualitativamente superior ao daquele que encontramos nas *Glosas*. Nesta última, enquanto o trabalho já é reconhecido no interior das mediações de segunda ordem capitalisticamente institucionalizadas da atividade produtiva humana – em sua subordinação à propriedade privada e à troca privada, subordinação com a qual adquire a forma historicamente específica de *trabalho aquisitivo* ou *alienado* –, nos *Manuscritos* tem-se o deslocamento e a concretização para a esfera da *produção socioeconômica* como

¹⁸³ “Não nos coloquemos, como o economista quando quer explicar algo, em uma imaginária situação primitiva. Tal situação primitiva não explica nada, simplesmente transfere a questão para uma lonjura nebulosa e cinzenta. Supõe como fato, como acontecimento, o que deveria deduzir, isto é, a relação necessária entre duas coisas, por exemplo, entre divisão do trabalho e intercâmbio. Assim também é como a teologia explica a origem do mal pelo pecado original: supondo como fato, como história, aquilo que deve explicar.” – “No nos coloquemos, como el economista cuando quiere explicar algo, en una imaginaria situación primitiva. Tal situación primitiva no explica nada, simplemente traslada la cuestión a una lejanía nebulosa y grisácea. Supone como hecho, como acontecimiento, lo que debería deducir, esto es, la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo, entre división del trabajo e intercambio. Así es también como la teología explica el origen del mal por el pecado original: dando por supuesto como hecho, como historia, aquello que debe explicar”. *Ib.*, p. 134.

¹⁸⁴ A propósito da crítica marxiana à economia política (desde os *Manuscritos de Paris* à *Miséria da filosofia*), com maior vagar e atenção: Cf. CHASIN, J. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. *Op.*, *cit.*, pp. 377-386.

¹⁸⁵ “La Economía Política parte del trabajo como del alma verdadera de la producción y, sin embargo, no le da nada al trabajo y todo a la propiedad privada. (...) Nosotros, sin embargo, comprendemos que esta aparente contradicción es la contradicción del *trabajo enajenado* consigo mismo y que la Economía Política simplemente ha expresado las leyes de este trabajo”. MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía*. *Op.*, *cit.*, p. 148.

a esfera em que reside esta forma historicamente específica do trabalho, bem como, no interior dela, a relação do trabalho com os objetos próprios de sua produção:

*A economia política esconde a alienação essencial do trabalho porque não considera a relação imediata entre o trabalhador (o trabalho) e a produção. (...) A relação imediata do trabalho com seu produto é a relação do trabalhador com o objeto de sua produção. (...) Quando perguntamos, portanto, qual é a relação essencial do trabalho, perguntamos pela relação entre o trabalhador e a produção*¹⁸⁶.

Esta relação é exposta por Marx em suas determinações ontológicas mais gerais, cujo equacionamento categorial entre PRODUTO ↔ TRABALHO ↔ OBJETO ↔ OBJETIVAÇÃO (DO TRABALHO) ↔ APROPRIAÇÃO (DO PRODUZIDO) conduz – por concretização ou especificação histórica das categorias econômicas – às determinações igualmente históricas e específicas que este complexo categorial assume no interior da produção do capital. Esta consecução analítica se dá, em primeiro lugar, a partir da constatação *post festum* de um fato ontológico próprio à contemporaneidade do ser social, a factualidade político-econômica da forma historicamente específica da correlação entre o trabalhador (o sujeito) e sua produção (o objeto, posto pela atividade deste sujeito) sob a forma da produção de mercadorias:

Nós partimos de um fato econômico, *atual*. O trabalhador é tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais cresce sua produção em potência e em volume. O trabalhador se converte em uma mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadorias produz. A desvalorização do mundo humano cresce em razão direta à valorização do mundo das coisas. O trabalho não somente produz mercadorias; produz-se também a si mesmo e ao trabalhador como mercadoria, e justamente na proporção em que produz mercadorias em geral. Este fato, ademais, não expressa senão isto: o objeto que o trabalho produz, seu produto, enfrenta-o como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor¹⁸⁷.

Em segundo lugar, decorre conhecida caracterização por antonímia, na qual é de se notar o caminho das determinações mais gerais à sua forma historicamente específica:

¹⁸⁶ “*La Economía Política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción. (...) La relación inmediata del trabajo y su producto es la relación del trabajador y el objeto de su producción. (...) Cuando preguntamos, por tanto, cuál es la relación esencial del trabajo, preguntamos por la relación entre el trabajador y la producción*”. Ib., pp. 137 e 138.

¹⁸⁷ “*Nosotros partimos de un hecho económico, actual. El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general. Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor*”. Ib., p. 134-135.

O produto do trabalho é o trabalho que se fixou em um objeto, que se fez coisa; o produto é a objetivação do trabalho. A realização do trabalho é sua objetivação. Esta realização do trabalho aparece na situação da economia política como *desrealização* do trabalhador, a objetivação como *perda* do objeto e servidão a ele, a apropriação como *alheamento* [*Entfremdung* – I. M.], como *alienação* [*Entäußerung* – I. M.]. A realização do trabalho aparece a tal ponto como desrealização do trabalhador que este é desrealizado até chegar à morte por inanição. A objetivação aparece a tal ponto como perda do objeto que o trabalhador se vê privado dos objetos mais necessários, não só para a vida, senão incluso para o trabalho. E mais, o trabalho mesmo se converte em um objeto ao qual o trabalhador só pode apoderar-se com o maior esforço e com as mais extraordinárias interrupções. A apropriação do objeto aparece em tal medida como alheamento que, quanto mais objetos o trabalhador produz tanto menos consegue possuir e tanto mais cai sob a dominação de seu produto, do capital¹⁸⁸.

É através da análise desta forma historicamente específica do trabalho na sociedade burguesa – como atividade humana subordinada ao capital, como *trabalho alienado* – que o próprio trabalho pôde tanto ser reconhecido na universalidade que lhe é própria – como determinação ontológica universal do ser social – quanto pôde ser reconhecido como a esfera ontologicamente fundante da existência social em geral. Com isso, evidencia-se dupla direção relativamente à concepção marxiana da história. A primeira direção já nos é conhecida. A história cumpre, nessa análise, sempre aquela função de matriz de toda a forma e de todo o conteúdo humano-societário, bem como se configura como a estabelecadora da verdade ceteris paribus das formações humano-societárias em geral, tanto as formações históricas concretas quanto as formações ideais, sendo estas remetidas sempre ao solo sócio-histórico a que pertencem. A segunda direção aparece no interior da análise marxiana da oposição historicamente estabelecida entre capital e trabalho, quando de sua primeira investigação, nos *Manuscritos*, do desenvolvimento histórico do corpus científico da economia política. Esta análise envolve a crítica marxiana das doutrinas econômicas e está estreitamente vinculada com os traços gerais, por nós esboçados, de sua crítica ao critério de cientificidade da própria economia política. Todavia, remete para além daquele esboço. Pois, neste momento, a concentração

¹⁸⁸ “El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del objeto y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación*. Hasta tal punto aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador, que éste es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición. La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo. Es más, el trabajo mismo se convierte en un objeto del que el trabajador sólo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y las más extraordinarias interrupciones. La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que cuanto más objetos produce el trabajador, tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital”. Ib., p. 135 (mod.). Cf. MARX, K. “Ökonomisch-philosophische manuskripte (Zweite Wiedergabe)”. In. *MEGA*². I/2. Op., cit., p. 365.

da análise marxiana – conduzida pela perquirição das determinações sócio-históricas concretas que compõem o pensamento político-econômico, da doutrina fisiocrática de Quesnay à economia política ilustrada de Smith e Ricardo – está na apreensão cientificamente adequada do trabalho humano pela economia política, a correlação do trabalho com o domínio da natureza pelo homem, bem como o controle do capital sobre o trabalho à medida que o capital industrial avança à propriedade fundiária. A constatação do trabalho como a esfera ontologicamente fundante do ser social tem, aí, o início de seu reconhecimento. Em trecho fragmentário do segundo manuscrito assinalou:

A propriedade fundiária, em sua diferença relativamente ao capital, é a propriedade privada, o capital, ainda preso aos prejuízos *locais* e políticos, que ainda não retornou a si mesmo de sua vinculação com o mundo, o capital ainda *não-completado* [*unvollendete* – I. M.]. Ele tem de chegar, no curso de sua *formação mundial* [*Weltbildung* – I. M.], à sua forma abstrata, isto é, pura. A relação da propriedade privada é trabalho, capital e a relação entre ambos. O movimento que estes elementos têm de percorrer é o seguinte: *Primeiramente: unidade imediata e mediada de ambos*. Capital e trabalho, primeiro, ainda unidos, depois separados e alheados [*entfremdet* – I. M.], porém exigindo-se e aumentando-se reciprocamente como condições positivas. *Oposição entre ambos*, se excluem reciprocamente: o trabalhador sabe que o capitalista é a negação de sua existência e vice-versa; cada qual trata de arrebatar ao outro sua existência¹⁸⁹.

O que se completa na porção inicial do terceiro manuscrito, quando Marx assinala ao paralelismo entre o dinamismo histórico do avanço da indústria moderna – correspondente ao avanço do capital industrial à propriedade fundiária – e como, a partir deste avanço, a própria economia política reflete sob seu corpus científico os momentos socioeconômicos concretos da liberação em potencial do capital industrial: a transformação da propriedade fundiária em propriedade privada da terra, destinada à produção industrial agrícola. Este movimento confere possibilidade ao reconhecimento do trabalho tanto como a “essência subjetiva da propriedade privada” (movimento de

¹⁸⁹ “La *propiedad de la tierra*, en su diferencia respecto del capital, es la propiedad privada, el capital, preso aún de los prejuicios *locales* y políticos, que no ha vuelto aún a sí mismo de su vinculación con el mundo, el capital aún *incompleto*. Ha de llegar, en el curso de su *configuración* mundial, en su forma abstracta, es decir, pura. La relación de la propiedad *privada* es trabajo, capital y la relación entre ambos. El movimiento que estos elementos han de recorrer es el siguiente: *Primeramente: Unidad inmediata y mediada de ambos*. Capital y trabajo primero aún unidos, luego separados, extrañados, pero exigiéndose y aumentándose recíprocamente como condiciones positivas. *Oposición de ambos*, se excluyen recíprocamente; el trabajador sabe que el capitalista es la negación de su existencia y viceversa; cada uno de ellos trata de arrebatar su existencia al otro”. MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía*. Op., cit., p. 161 (mod.). Cf. MARX, K. “Ökonomisch-philosophische manuskripte (Zweite Wiedergabe)”. In. *MEGA*². I/2. Op., cit., p. 381.

Quesney à Smith) quanto o completamento ou consumação do controle do capital sobre o trabalho a partir do capital industrial já liberado (Ricardo):

A fisiocracia nega a riqueza *particular*, exterior, puramente objetiva, ao declarar que sua *essência* é o trabalho. Porém, neste momento, o trabalho é para ela unicamente a *essência subjetiva* da *propriedade fundiária* (parte do tipo de propriedade que aparece historicamente como dominante e reconhecida); somente a propriedade fundiária lhe permite converter-se em *homem alienado*. Do mesmo modo que a propriedade fundiária é a primeira forma da propriedade privada, do mesmo modo que historicamente a indústria se opõe, de início, apenas como uma forma especial de propriedade (ou melhor, é o escravo liberto da propriedade fundiária), assim também se repete este processo na compreensão científica da *essência subjetiva* da propriedade privada, na compreensão científica do *trabalho*; primeiro, o trabalho aparece unicamente como *trabalho agrícola*, para fazer-se valer depois como *trabalho em geral*. Toda a riqueza converteu-se em riqueza *industrial*, em *riqueza do trabalho*, e a *indústria* é o trabalho completado [*vollendete* – I. M.], do mesmo modo que o *caráter fabril* [*Fabrikwesen* – I. M.] é a *essência bem-formada* [*ausgebildete* – I. M.] da *indústria*, isto é, do trabalho, e o *capital industrial* é a forma objetiva completada da propriedade privada¹⁹⁰.

Vê-se aí como o trabalho pôde ser visto em sua universalidade, isto é, como pôde ser reconhecido como determinação ontológica universal do ser social. Todavia, no movimento simultâneo à sua subsunção ao capital industrial já completado pela formação historicamente mais desenvolvida da indústria moderna. Trata-se, em verdade, de evidenciar – a partir desta subsunção – o fazimento concreto-contraditório do devir-permanentemente-social dos indivíduos, explicitado agora pelo desenvolvimento concretamente estabelecido da indústria. Relativamente à concepção marxiana da história, esta segunda direção assinala não só ao fato de que este devir-permanentemente-social é um produto histórico. Isso também, é claro. Porém, mostra que o devir-permanentemente-social e o engendrar histórico-concreto das formações sociais é presentificado pela autoatividade do ser social, é *produto de seu próprio trabalho*. Com esta determinação, ao final do terceiro manuscrito, Marx pôde assinalar:

¹⁹⁰ “La fisiocracia niega la riqueza *especial*, exterior, puramente objetiva, al declarar que su *esencia* es el trabajo. Pero de momento el trabajo es para ella únicamente la *esencia subjetiva* de la *propiedad territorial* (parte del tipo de propiedad que historicamente aparece como dominante y reconocida); solamente a la propiedad territorial le permite convertirse en *hombre enajenado*. (...) Del mismo modo que la propiedad territorial es la primera forma de la propiedad privada, del mismo modo que históricamente la industria se opone inicialmente sólo como una forma especial de propiedad (o, más bien, es el esclavo librado de la propiedad territorial); así también se repite este proceso en la comprensión científica de la *esencia subjetiva* de la propiedad privada, en la comprensión científica del *trabajo*; el trabajo aparece primero únicamente como *trabajo agrícola*, para hacerse después valer como *trabajo en general*. Toda riqueza se ha convertido en riqueza *industrial*, en *riqueza del trabajo*, y la *industria* es el trabajo concluido y pleno del mismo modo que el *sistema fabril* es la *esencia perfeccionada* de la *industria*, es decir, del trabajo, y el *capital industrial* es la forma objetiva conclusa de la propiedad privada”. Ib., pp. 168-169 (mod.). Cf. Ib., p. 386.

Se as *sensações*, paixões, etc., do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido estrito, senão verdadeiras afirmações *ontológicas* do ser (natureza) e se apenas se afirmam realmente pelo fato de que seu *objeto* é *sensível* para elas, então está claro: (...) Só mediante a indústria desenvolvida, isto é, pela mediação da propriedade privada, se constitui a essência ontológica da paixão humana, tanto em sua totalidade como em sua humanidade; a própria ciência do homem é, pois, um produto da autoafirmação prática do homem. (...) O sentido da propriedade privada – livre de sua alienação – é a *existência* dos *objetos essenciais* ao homem, tanto como objeto de fruição quanto como objeto de sua atividade¹⁹¹.

Ora, a história funda-se ontologicamente neste movimento de *autoafirmação prática do homem*. Portanto, configura-se não só como a história do processo e formação desta autoafirmação prática, mas, sobretudo, como a história da autoatividade do homem, do seu fazimento de si mesmo, de sua autoprodução. Nesta história, neste processo de desenvolvimento e formação reside o devir-permanentemente-social dos indivíduos, cuja *socialidade* que emerge no interior deste devir se constitui como a *substancialidade* inerente ao movimento de autoafirmação e de autoatividade do ser social. A *socialidade como substância* – como aquilo que se explicita permanentemente no interior do movimento dinâmico da autoafirmação prática do ser social – conforma-se simultaneamente à tendência deste à permanente socialização, de seu tornar-se cada vez mais predominantemente social. Esta tendência é acionada, pois, pelo trabalho¹⁹².

¹⁹¹ “Si las *sensaciones*, pasiones, etc., del hombre son no sólo determinaciones antropológicas en sentido estricto, sino verdaderamente afirmaciones *ontológicas* del ser (naturaleza) y si sólo se firman realmente por el hecho de que su *objeto* es *sensible* para ellas, entonces es claro: (...) Solo mediante la industria desarrollada, esto es, por la mediación de la propiedad privada, se constituye la esencia ontológica de la pasión humana, tanto en su totalidad como en su humanidad; la misma ciencia del hombre es, pues, un producto de la autoafirmación práctica del hombre. (...) El sentido de la propiedad privada – desembarazada de su enajenación – es la *existencia* de los *objetos esenciales* para el hombre, tanto como objeto de goce cuanto como objeto de actividad”. Ib., pp. 215-216.

¹⁹² Novamente, é Lukács a quem se deve à exumação do conceito de substância no âmbito da ontologia do ser social. Decisivamente contra a eliminação gnosiológica deste conceito pelo neokantismo e neopositivismo, assinalou Lukács: “A substância, enquanto princípio ontológico da permanência na mudança, decerto perdeu seu velho sentido de antítese excludente em face do devir, mas obteve uma validade nova e profunda, já que o persistente é entendido como aquilo que continua a se manter, a se explicitar, a se renovar nos complexos reais da realidade, na medida em que a continuidade como forma interna do movimento do complexo transforma a persistência abstrato-estática numa persistência concreta no interior do devir. (...) Com essa transformação do conceito tradicional estático de substância num conceito dinâmico, esse conceito – que antes degradava o mundo fenomênico para dar valor única e exclusivamente à substância, mas que agora aparece transformado na substancialidade de complexos dinâmicos extremamente diversos entre si – torna-se capaz de explicar filosoficamente todas as novas conquistas da ciência e, ao mesmo tempo, rechaçar todo o simples relativismo, subjetivismo etc. E uma das consequências – de extrema importância para o nosso problema atual – é que o conceito de substância não mais se encontra, como ocorria com a máxima nitidez em Espinosa, em contraposição excludente à historicidade. Ao contrário: a continuidade na persistência é, enquanto princípio de ser dos complexos em movimento, indícios de tendências ontológicas para a historicidade como princípio do próprio ser. Todavia, a eternidade do movimento não basta para determinar a concretude específica da historicidade. Nos termos mais gerais possíveis, este implica não só o simples movimento, mas também e sempre uma determinada direção na mudança, direção que se expressa em transformações qualitativas de determinados complexos,

Esta concepção oniabrangente do desenvolvimento do ser social é articulada por Marx através de dois elementos fundamentais estreitamente correlacionados entre si, a saber: a *história* e a formação histórica da *socialidade*. A correlação entre história e socialidade evidencia a impossibilidade de desagregação entre a concepção marxiana da história e sua posição ontológica, entre história e ontologia na formação do pensamento marxiano. Correlação a qual, tão logo seja explicitada, confere à concepção marxiana da história a estrutura geral e universalizante que lhe é própria, pois confirma, nesta explicitação, a historicidade inerente à toda práxis social. Neste passo, a forma sóciohistoricamente mais desenvolvida da indústria moderna desempenha uma função fundamental. Disse Marx:

Vê-se como a história da indústria e a existência que se fez *objetiva* da indústria são o *livro aberto* das *forças humanas essenciais*, a *psicologia* humana aberta aos sentidos, a qual não foi concebida até agora em sua conexão com a *essência* do homem, senão apenas em uma relação externa de utilidade, porque – movendo-se no interior do alheamento [*Entfremdung* – I. M.] – sabia-se captar como realidade das forças humanas essenciais e como *ação humana genérica* apenas a existência geral do homem, a religião ou a história em sua essência geral como política, arte, literatura etc. Na *indústria material hodierna* (que pode conceber-se como parte daquele movimento geral, da mesma maneira que este pode conceber-se como parte especial da indústria, pois até agora toda a atividade humana era trabalho, isto é, indústria, atividade alheada [*entfremdete* – I. M.] de si mesma) temos diante de nós, sob a forma de *objetos sensíveis*, *alheios* [*fremder* – I. M.] e *úteis* – sob a forma do alheamento – as *forças essenciais objetivas do homem*¹⁹³.

tanto em si quanto na relação com outros complexos”. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. Vol. I. *Op., cit.*, pp. 340-341.

Daí que Chasin, noutro contexto – à discussão do estatuto filosófico do pensamento marxiano –, pôde também afirmar, já em vista à maior concretização do conceito de substância: “Enquanto estatuto, código ou plataforma da legalidade objetiva (material e espiritual) do ser social, ou seja, enquanto malha de asserções ou determinações de seu complexo categorial, enquanto o *permanente na forma de processo*, a ontologia estatutária [isto é, a posição ontológica marxiana, ou sua filosofia primeira – I. M.] tem de reconhecer e expor a *sociabilidade* como *substância* desse grau máximo da cadeia do ser. Mas *substância* como *complexo categorial*, como síntese de categorias essenciais que denota uma forma específica, determinada de presença ou existência plenamente qualificada. Por isso é *estatuto ontológico*, pois a plataforma canônica do ser é o código ou *substantivo verbal* como substância (substrato); assim o estatuto ontológico do complexo substantivo do ser social deve reconhecer a *sociabilidade* como substância. A sociabilidade como substrato dos homens, seja na forma da alienação, seja na forma de sua latência de substancialidade em vir-a-ser no caminho infinito de sua realização. (...) deixando de fora qualquer conotação relativa a formas de idealidade, o que existe por si é um auto-engendrado, a última instância de um dado gênero de entificação; enquanto tal, na medida em que é uma efetividade, é um complexo, que a noção de substância refere no mais alto grau de abstração. Vale, pois, como abstração razoável, tal como todo o conceito marxiano nesse nível de generalização, a partir do qual, pela via dos processos de concreção, são determináveis as formas concretas de substância, correspondentes às formações sociais reais. Dessa forma, a substância é um complexo histórico, não um idealidade, não um construto da razão auto-sustentada, mas o resumo de uma extração justificada”. CHASIN *apud* VAISMAN. “Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa”. *Op., cit.*, respectivamente às pp. XX e XXII-XXIII.

¹⁹³ “Se ve cómo la historia de la industria y la existencia, que se ha hecho *objetiva*, de la industria, son el *libro abierto* de las *fuerzas humanas esenciales*, la *psicología* humana abierta a los sentidos, que no

Ao que completa logo em seguida:

A indústria é a relação histórica *real* da natureza (e, por isso, da ciência natural) com o homem, pela qual, ao concebê-la como revelação *esotérica* das *forças* humanas *essenciais*, compreende-se também a essência humana da natureza ou a essência *natural* do homem; com isso, a ciência natural perde sua orientação abstrata, material – ou melhor – idealista, convertendo-se em base da ciência *humana*, do mesmo modo que já se converteu (ainda que em forma alheada [*entfremdete* – I. M.]) em base da vida humana real. Dar uma base para a vida e outra para a *ciência* é, pois, de antemão, uma mentira. A natureza que se desenvolve na história humana (no ato de nascimento da sociedade humana) é a *verdadeira* natureza do homem; daí que a natureza, tal como se desenvolve na indústria (ainda que em forma alheada) seja a verdadeira natureza *antropológica*¹⁹⁴.

O desenvolvimento histórico da indústria moderna dá a possibilidade real de compreender a *ontogênese* do ser social. Em parte, pela própria formação sócio-histórica mais desenvolvida da indústria, onde, ao explicitar completamente as determinações inerentes à sua formação, se fez possível reconhecer, nesse movimento, a indústria como “as *forças essenciais objetivas do homem*”. E, em parte, porque nessa formação se fez possível compreender a correlação entre a historicidade inerente ao devir-permanentemente-social do homem – sua *história* – e o caminho percorrido por este devir, que é o caminho da superação da naturalidade à hominização, que é o caminho da autoprodução do homem através de seu próprio trabalho. Ou, noutras palavras: se fez possível compreender o desenvolvimento histórico de sua *socialidade*.

É claro que esta ontogênese do ser social não deve ser confundida com uma antropogênese adstrita aos limites da natureza. Tampouco a “essência *natural* do homem” deve ser compreendida aqui nos termos da *fixação* (imaginária) de uma *condition*

había sido concebida hasta ahora en su conexión con la *esencia* del hombre, sino sólo en una relación externa de utilidad, por que, moviéndose dentro del extrañamiento, sólo se sabía captar como realidad de las fuerzas humanas esenciales y como *acción humana genérica* la existencia general del hombre, la Religión o la Historia en su esencia general como Política, Arte, Literatura, etc. En la *industria material ordinaria* (que puede concebirse como parte de aquel movimiento general, del mismo modo que puede concebirse a éste como una parte especial de la industria, pues hasta ahora toda actividad humana era trabajo, es decir, industria, actividad extrañada de sí misma) tenemos ante nosotros, bajo la forma de *objetos sensibles, extraños y útiles*, bajo la forma de la enajenación, las *fuerzas esenciales objetivas del hombre*”. MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía*. Op., cit., pp. 183-184 (mod.). Cf. MARX, K. “Ökonomisch-philosophische manuskripte (Zweite Wiedergabe)”. In. MEGA². I/2. Op., cit., p. 395.

¹⁹⁴ “La industria es la relación histórica *real* de la naturaleza (y, por ello, de la Ciencia natural) con el hombre; por eso, al concebirla como desvelación *esotérica* de las *fuerzas* humanas *esenciales*, se comprende también la esencia humana de la naturaleza o la esencia *natural* del hombre; con ello pierde la Ciencia natural su orientación abstracta, material, o mejor idealista, y se convierte en base de la ciencia *humana*, del mismo modo que se ha convertido ya (aunque en forma enajenada) en base de la vida humana real. Dar una base a la vida y otra a la *ciencia* es, pues, de antemano, una mentira. La naturaleza que se desarrolla en la historia humana (en el acto de nacimiento de la sociedad humana) es la *verdadera* naturaleza del hombre; de ahí que la naturaleza tal como, aunque en forma enajenada, se desarrolla en la industria, sea la verdadera naturaleza *antropológica*”. Ib., pp. 184-185 (mod.). Cf. Ib., p. 396.

humaine ineliminável do desenvolvimento histórico da individualidade dos homens. Remetem, por imposição da socialidade, para além de ambas às molduras enrijecidas. Estas confusões ordinárias são de fácil resolução, sobretudo quando nos atentamos à argumentação marxiana a propósito da dupla função desempenhada pela natureza no movimento de devir-permanentemente-social do homem.

A natureza é, por um lado, reconhecida em sua constituição ôntica-concreta, existente por-si-mesma, independente do homem. Marx denominou esta constituição ôntica da natureza de “*mundo exterior sensível*”, o qual está disponível ao homem e sem o qual este nada pode criar. De outro lado, a natureza cumpre uma importante função relativamente ao desenvolvimento do homem, ao ser reconhecida por este como “a matéria em que o seu trabalho se realiza, sobre a qual trabalha, na qual e com a qual produz”¹⁹⁵. O trabalho não pode subsistir sem a natureza, pois ela está para ele como o objeto-matéria de sua execução. A partir daí, a natureza oferece ao trabalhador tanto os meios de sua produção quanto os *víveres* à sua subsistência físico-orgânica. Quanto mais o homem se apropria da natureza através de seu trabalho, aquele mundo exterior sensível deixa de lhe oferecer os meios de produção e os *víveres* mais imediatos, e passa a lhe oferecer os meios de produção e os *víveres* já propriamente sociais. Isto é, com a apropriação da natureza pelo trabalho humano, o homem recebe – à medida que a produção social cresce com esta apropriação (e vice-versa) – objetos já trabalhados, meios de produção e *víveres* já mediatamente sociais¹⁹⁶. Desta relação do homem com a natureza conforma-se a *natureza social do homem*.

¹⁹⁵ “O trabalhador nada pode criar sem a *natureza*, sem o *mundo exterior sensível*. Este é a matéria em que o seu trabalho se realiza, sobre a qual trabalha, na qual e com a qual produz” – “El trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo exterior sensible*. Ésta es la materia en que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce”. *Ib.*, p. 136.

¹⁹⁶ “Porém, assim como a natureza oferece ao trabalho *meios de vida*, no sentido de que o trabalho não pode viver sem objetos sobre os quais se exerça, assim, por outro lado, oferece também *víveres* em sentido estrito, isto é, meios à subsistência do próprio *trabalhador*. Por conseguinte, quanto mais o trabalhador se *apropria* do mundo exterior, da natureza sensível, por meio de seu trabalho, tanto mais se priva de *víveres* neste duplo sentido: primeiro, porque o mundo exterior sensível deixa de ser, à medida crescente, um objeto pertencente ao seu trabalho, um *meio de vida* de seu trabalho; segundo, porque este mesmo mundo deixa de representar, cada vez mais pronunciadamente, *víveres* em sentido imediato, meios à subsistência física do trabalhador. O trabalhador se converte em servo de seu objeto em duplo sentido: primeiro, porque recebe um *objeto de trabalho*, isto é, porque recebe trabalho; segundo, porque recebe *meios de subsistência*. Quer dizer, em primeiro lugar, porque pode existir como *trabalhador*; em segundo lugar, porque pode existir como *sujeito físico*. O ápice desta servidão é quando só como *trabalhador* pode manter-se como sujeito físico e que só como *sujeito físico* pode manter-se como trabalhador” – “Pero así como la naturaleza ofrece al trabajo *medios de vida*, en el sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los que ejercerse, así, de otro lado, ofrece también *víveres* en sentido estricto, es decir, medios para la subsistencia del *trabajador* mismo. En consecuencia, cuanto más se *apropia* el trabajador al mundo exterior, la naturaleza sensible, por medio de su trabajo, tanto más se priva de *víveres* en este doble sentido;

Nesse passo, o homem mantém uma relação de identidade da identidade e da não-identidade com a natureza e seus elementos¹⁹⁷. Esta dupla identidade do homem com a natureza revela-se à medida que há o reconhecimento, em primeiro lugar, da dureza ontológica do mundo exterior sensível. Isto é, à medida que há o reconhecimento da objetividade como a determinação ontológica universal que perfila e encerra a unitariedade deste mundo e de seus componentes – tanto do por-si-mesmo da natureza quanto do por-si-mesmo do homem. A propósito, assinalou Marx em contexto crítico com a dialética hegeliana:

Quando o *homem* real, corpóreo, em pé sobre a terra firme e aspirando e exalando todas as forças naturais *põe* suas forças *essenciais reais* e objetivas como objetos estranhos mediante sua alienação, o ato de *pôr* não é o sujeito; é a *subjetividade* de forças essenciais *objetivas* cuja ação, por isso, tem de ser também *objetiva*. O ser objetivo só atua objetivamente – e não atuaria objetivamente – se o objetivo não estivesse implícito em sua determinação essencial. *Só* cria, *só* *põe* *objetos* *porque* ele [o ser objetivo] está posto por objetos, porque é por si mesmo natureza. O ato de *pôr* não cai, pois, de sua “atividade pura” em uma criação do *objeto*, senão que seu produto *objetivo* confirma simplesmente sua atividade *objetiva*, sua atividade como atividade de um ser natural e objetivo¹⁹⁸.

Em segundo lugar, à medida que há o reconhecimento do ser humano como um ser pertencente à própria natureza. Ao desdobrar a argumentação anterior afirmou Marx:

O *homem* é imediatamente *ser natural*. Como ser natural e como ser natural vivo está, de uma parte, dotado de *forças naturais*, de *forças vitais* – é um ser natural *ativo*. Estas forças nele existem como talentos e capacidades, como *pulsões* [*Triebe* – I. M.]. De outra parte, como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo é (como o animal e a planta) um ser *paciente*, condicionado e limitado; isto é, os *objetos* de suas pulsões existem fora dele enquanto *objetos* independentes dele,

en primer lugar, porque el mundo exterior sensible cesa de ser, en creciente medida, un objeto perteneciente a su trabajo, un *medio de vida* de su trabajo; en segundo término, porque este mismo mundo deja de representar, cada vez más pronunciadamente, *viveres* en sentido inmediato, medios para la subsistencia física del trabajador. El trabajador se convierte en siervo de su objeto en un doble sentido: primeramente porque recibe un *objeto de trabajo*, es decir, porque recibe trabajo; en segundo lugar porque recibe *medios de subsistencia*. Es decir, en primer término porque puede existir como *trabajador*, en segundo término porque puede existir como *sujeto físico*. El colmo de esta sevidumbre es que ya sólo en cuanto *trabajador* puede mantenerse como sujeto físico y que sólo como *sujeto físico* es ya trabajador”. Cf. pp. 136-137.

¹⁹⁷ Atentamos à interpretação lukácsiana desta fórmula de Hegel. A propósito: Cf. LUKÁCS, G. *Conversando com Lukács*. Trad. Giseh Vianna. Instituto Lukács: São Paulo, 2020, pp. 86-86 e 128-129. Também, Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. Vol. II. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013, pp. 84 e ss., esp. 93.

¹⁹⁸ “Cuando el *hombre* real, corpóreo, en pie sobre la tierra firme y aspirando y exhalando todas las fuerzas naturales, *pone* sus fuerzas *esenciales* reales y objetivas como objetos extraños mediante su enajenación, el acto de *poner* nos es el sujeto; es la *subjetividad* de fuerzas esenciales *objetivas* cuya acción, por ello, ha de ser también *objetiva*. El ser objetivo actúa objetivamente y no actuaría objetivamente si lo objetivo no estuviese implícito en su determinación esencial. *Sólo* crea, *sólo* *pone* *objetos* *porque* él [el ser objetivo] está puesto por objetos, porque es de por sí naturaleza. En el acto del poner no cae, pues, de su ‘actividad pura’ en una creación del *objeto*, sino que su producto *objetivo* confirma simplemente su *objetiva* actividad, su actividad como actividad de un ser natural y objetivo”. MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía*. Op., cit., p. 237.

porém, estes objetos são *objetos* de sua *necessidade*, indispensáveis e essenciais para o exercício e a afirmação de suas forças essenciais. Que o homem seja um ser *corpóreo*, com forças naturais, vivo, real, sensível, objetivo, significa que tem como objeto de seu ser, de sua exteriorização vital, *objetos reais, sensíveis* – ou que só em objetos reais, sensíveis pode *exteriorizar* sua vida. Ser objetivo, natural, sensível é o mesmo que ter fora de si objeto, natureza, sentido – ou ser natureza, sentido, para um terceiro objeto. (...) Um ser que não tem sua natureza fora de si não é um ser *natural*, não participa do ser da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é, por sua vez, objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser como *seu objeto*; quer dizer, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo. Um ser não objetivo é um *não-ser*, um absurdo¹⁹⁹.

Em terceiro lugar, a não-identidade do ser humano com o ser da natureza reside no fato de que simultaneamente, enquanto ser natural, é “ser natural *humano*”, cuja sua universalidade está nesta *particularidade* pertencente ao homem no interior da totalidade da natureza:

Entretanto, o homem não é só ser natural, senão ser natural *humano*, isto é, um ser que é para si e que, por isso, é *ser genérico*, que enquanto tal tem que afirmar-se e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Nem os objetos *humanos* são, pois, objetos naturais tais como se oferecem imediatamente, nem o sentido *humano* tal como é imediatamente, tal como é objetivamente, é *sensibilidade* humana, objetividade humana. Nem objetiva nem subjetivamente existe a natureza imediatamente ao ser *humano* em forma adequada. E, como tudo o que é natural tem que *nascer* também o homem tem seu ato de nascimento, a *história*, que lhe é, porém, uma história sabida e, portanto, como ato de nascimento com consciência é ato de nascimento que se supera a si mesmo. A história é a verdadeira história natural do homem (...) ²⁰⁰.

¹⁹⁹ “El hombre es inmediatamente *ser natural*. Como ser natural, y como ser natural vivo, está, de una parte, dotado de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es un ser natural *activo*; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como *impulsos*; de otra parte, como ser natural corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser *paciente*, condicionado y limitado; esto es, los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto *objetos* independientes de él, pero estos objetos son *objetos* de su *necesidad*, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. El que el hombre sea un ser *corpóreo*, con fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital, *objetos reales, sensibles*, o que sólo en objetos reales, sensibles, puede *exteriorizar* su vida. Ser objetivo natural, sensible, es lo mismo que tener fuera de sí objeto, naturaleza, sentido, o que ser para un tercero objeto, naturaleza, sentido. (...) Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser *natural*, no participa del ser de la naturaleza. Un ser que no tiene ningún objeto fuera de sí no es un ser objetivo. Un ser que no es, a su vez, objeto para un tercer ser no tiene ningún ser como *objeto suyo*, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es objetivo. Un ser no objetivo es un *no ser*, un absurdo”. Ib., pp. 237-238 (mod.). Cf. MARX, K. “Ökonomisch-philosophische manuskripte (Zweite Wiedergabe)”. In. MEGA². I/2. Op., cit., p. 408.

²⁰⁰ “El hombre, sin embargo, no es sólo ser natural, sino ser natural *humano*, es decir, un ser que es para sí, que por ello es *ser genérico*, que en cuanto tal tiene que afirmarse y confirmarse tanto en su ser cuanto en su saber. Ni los objetos *humanos* son, pues, los objetos naturales tal como se ofrecen inmediatamente, ni el sentido *humano*, tal como inmediatamente es, tal como es objetivamente, es *sensibilidad* humana, objetividad humana. Ni objetiva ni subjetivamente existe la naturaleza inmediatamente ante el ser *humano* en forma adecuada; y como todo lo natural tiene que *nacer*, también el *hombre* tiene su acto de nacimiento, la *historia*, que, sin embargo, es para él una historia sabida y que, por tanto, como acto de nacimiento con conciencia, es acto de nacimiento que se supera a sí mismo. La historia es la verdadera Historia Natural del hombre (...)”. Ib., pp. 239-240.

Tem-se aí a “essência humana da natureza ou a essência *natural* do homem”. Tem-se aí aquela “verdadeira natureza *antropológica*” que pôde ser reconhecida pelo desenvolvimento da indústria moderna. Isto significa que estamos diante do desenvolvimento da própria *socialidade*, a qual é engendrada pelo homem através de sua própria atividade prática, com o trabalho. É com o trabalho que o homem realiza sua contínua mediação com a natureza e estabelece sua relação de identidade e não-identidade com ela. E esta última ainda é novamente ressaltada nos termos da inadequação dos objetos naturais ao homem. Todavia, objetos com os quais e a partir dos quais ele há de começar a produção de sua socialidade e, por conseguinte, de seu devir-permanentemente-social. E os produz justamente no movimento de adequação dos objetos naturais ao próprio desenvolvimento humano, neste movimento de *dação de forma humana* à natureza através do trabalho:

O engendramento [*Erzeugen* – I. M.] prático de um *mundo objetivo*, a elaboração da natureza inorgânica, é a afirmação do homem como um ser genérico consciente, isto é, a afirmação de um ser que se relaciona com o gênero como com sua própria essência ou que se relaciona consigo mesmo como ser genérico. (...) O animal dá forma [*formirt* – I. M.] unicamente segundo a necessidade e a medida da espécie a que pertence, enquanto que o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer espécie e sabe impor a medida inerente ao objeto; daí que o homem também dá forma segundo as leis da beleza. Precisamente por isso, só na elaboração do mundo objetivo é que o homem se afirma realmente como um ser *genérico*. Esta produção é sua vida genérica ativa. Através dela aparece a natureza como *sua obra* e como sua realidade. O objeto do trabalho é, por isso, a *objetivação da vida genérica do homem*, pois este desdobra-se não apenas intelectualmente, como na consciência, senão ativa e realmente, contemplando a si mesmo em um mundo criado por ele²⁰¹.

Movimento de *dação de forma* que confirma a validade da objetividade como determinação ontológica universal do ser social simultaneamente ao confirmar o estatuto próprio da objetividade *posta pelo homem*, formada pela atuação da “*subjetividade* de forças essenciais *objetivas* cuja ação, por isso, tem de ser também objetiva” – como vimos em passagem já destaca por nós. Vê-se, neste passo, como nos *Manuscritos* o complexo

²⁰¹ “La producción práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o se relaciona consigo mismo como ser genérico. (...) El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza. Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo que el hombre se afirma realmente como un ser *genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como *su obra* y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica del hombre*, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él”. Ib., pp. 142-143 (mod.). Cf. MARX, K. “Ökonomisch-philosophische manuskripte (Zweite Wiedergabe)”. In. MEGA². I/2. Op., cit., pp. 369-370.

sujeito-objeto aparece em um nível qualitativamente superior ao daquele esboçado nas *Glosas*. Todavia, desta conservando a *relacionalidade* como característica e conteúdo especificamente social, bem como o caráter *sócio-processual* da objetividade posta pelo homem através de sua atividade mediadora. Neste movimento temos a apreensão adequada da formação histórica do complexo sujeito-objeto, relação esta que permite à concepção marxiana da história estabelecer a estrutura universalizante que lhe é própria.

Esta relação pode ser vista, de um lado, através da caracterização marxiana do *sujeito* e do *objeto* como *sujeito ativo* que dá forma em *objetos sensíveis*, objetos dispostos à sua sensibilidade. De outro lado, e a partir desta dação, quando do reconhecimento da *convertibilidade* da subjetividade humana em objetividade sócio-processual – tal como a conversibilidade da objetividade sócio-processual em subjetividade humana –, o que se dá pela mediação do homem com a natureza através de sua atividade prática sensível. Subjetividade e objetividade transmigram-se uma para a esfera da outra mediadas pela atividade prática sensível dos homens, transmigração que reúne o momento ideal subjetivo e o momento real objetivo como partes componentes de um mesmo ato unitário: a produção prática do mundo objetivo pela autoafirmação prática do homem em sua relação com a natureza. O que só é possível devido ao fato de que, enquanto momento ideal, a subjetividade apreende este mundo objetivo, apreensão a partir da qual propõe e estabelece a finalidade de sua devenida. A objetividade aí se afigura à subjetividade como um campo de possibilidades reais, no qual os objetos – em parte naturais e, em parte, já mediadamente sociais – recebem a forma dada pelo sujeito segundo os limites de sua plasticidade e segundo os limites da capacidade subjetiva do homem para fazê-los ser outro no mundo²⁰². Esta dialética objetiva entre sujeito ativo que dá forma em objetos sensíveis perfaz o movimento ininterrupto de *atualização* da objetividade sócio-processual e confere dinâmica ao devir-permanentemente-social do homem, à sua história, o confirmando em sua autoatividade como o feitor de si próprio e deu seu próprio mundo.

No entanto, nesta dialética objetiva entre sujeito ativo que dá forma em objetos sensíveis reside outro duplo movimento, no qual *natureza* e *história* não podem mais se dissociar. Porque, primeiro, esta natureza é mundo exterior sensível, sem o qual história

²⁰² Chasin chamou a atenção à relação entre sujeito e objeto no pensamento marxiano, não obstante em um contexto e com um propósito bem diverso daquele em que esta relação é apresentada por nós. Cf. CHASIN, J. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. *Op., cit.*, pp. 390 e ss., esp. 397-399.

alguma poderia existir. E, segundo, porque a *natureza social do homem* é estabelecida e configurada a partir da primeira, cuja vinculação entre ambas traça a fisionomia geral da história humana, do devir-permanentemente-social do homem, caracterizado pelo recuar cada vez mais das barreiras impostas pela naturalidade. Ou, dito de outro modo: nesta dialética objetiva reside o fundamento ôntico-concreto, irrevogável, do devir-permanentemente-social dos indivíduos, da formação própria à socialidade humana a partir da mediação do homem com a natureza. Mediação que se estabelece, simultaneamente, como a fabricação própria do mundo humano e como a automediação do homem consigo mesmo – em parte porque é natureza e, em parte, porque é *natureza humana* –, bem como neste movimento realiza o estatuto ôntico-concreto de sua existência social: configura-se nele como o ser *automediador de si e da natureza*. Com ênfase neste último aspecto disse Marx:

(...) tanto o material do trabalho como o homem enquanto sujeito são simultaneamente resultado e ponto de partida do movimento. (...) O caráter social é, pois, o caráter geral de todo o movimento; assim como é a própria sociedade que produz o *homem* enquanto *homem*, assim também é *produzida* por ele. A atividade e a fruição [*Genuß* – I. M.] são também sociais, tanto em seu *modo de existência* como em seu conteúdo – *atividade e fruição social*. A essência *humana* da natureza não existe mais que para o homem *social*, pois só assim existe para ele como *vínculo* com o homem, como sua existência para o outro e como existência do outro para ele, como elemento vital da realidade humana; só assim existe como *fundamento* de sua própria existência *humana*. Só então converte-se para ele sua existência *natural* em existência *humana*, a natureza em homem. A *sociedade* é, pois, a unidade essencial completada [*vollendete* – I. M.] do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo realizado da natureza. A atividade social e a fruição social não existem de modo algum pela *única* forma de uma atividade *imediatamente* comunitária e de uma fruição *imediatamente comunitária*, ainda que a atividade *comunitária* e a fruição comunitária – isto é, a atividade e a fruição que se exteriorizam e afirmam imediatamente em *sociedade real* com outros homens – serão realizadas em toda parte onde aquela expressão *imediate* da socialidade [*Gesellschaftlichkeit* – I. M.] se funde na essência de seu conteúdo [*Inhalts* – I. M.] e se adequa à sua natureza²⁰³.

²⁰³ “(...) tanto el material del trabajo como el hombre en cuanto sujeto son, al mismo tiempo, resultado y punto de partida del movimiento (...). El carácter social es, pues, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es *producida* por él. La actividad y el goce son también sociales, tanto en su *modo de existencia* como en su contenido; *actividad y goce social*. La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre *social*, pues sólo así existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Sólo entonces se convierte para él su existencia *natural* en su existencia *humana*, la naturaleza en hombre. La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza. La actividad social y el goce social no existen, ni mucho menos, en la forma *única* de una actividad *imediatamente* comunitaria y de un goce *imediatamente comunitario*, aunque la actividad *comunitaria* y el goce *comunitario*, es decir, la actividad y el goce que se exteriorizan y afirman

Daí que o homem – o ser social – é o fundamento ontológico irreduzível de todos os processos humano-societários. Pois estes processos são os processos de seu fazimento, nos quais está o desenvolvimento de seu devir concreto-contraditório, não obstante permanentemente social no interior desta contraditoriedade que o perfaz. Trata-se, sobremaneira, de afirmar a exteriorização de vida do indivíduo, sua forma peculiar de produzir a si mesmo e ao seu mundo através de sua própria autoatividade:

Tem-se que evitar sobretudo a fixação da “sociedade” como uma abstração frente ao indivíduo. O indivíduo *é o ser social*. Sua exteriorização de vida [*Lebensäußerung* – I. M.] (ainda que não apareça na forma imediata de uma exteriorização de vida comunitária, cumprida em união com outros) é, assim, uma exteriorização e afirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem não são *distintas*, por mais que necessariamente o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou *geral* da vida genérica, ou a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *geral*. O homem, assim, por mais que seja um indivíduo particular (e é justamente sua particularidade o que lhe faz um indivíduo e um ser social *individual* real) é, na mesma medida, a *totalidade*, a totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, do mesmo modo que também na realidade existe como intuição e fruição [*Genuß* – I. M.] da existência social e como uma totalidade de exteriorização de vida humana²⁰⁴.

Ora, daí que também Marx pôde sintetizar sua concepção oníabrangente da história humana da seguinte maneira:

Todavia, como para o homem socialista *toda a chamada história universal* não é outra coisa que a produção do homem pelo trabalho humano, o devir da natureza para o homem tem, assim, a prova evidente, irrefutável, de seu *nascimento* de si mesmo, de seu *processo de origem*. Ao tornar-se evidente, de uma maneira prática e sensível, a *essencialidade* do homem na natureza ao evidenciar, prática e sensivelmente, o homem para o homem como a existência da natureza e a natureza para o homem como existência do homem, a pergunta por um ser *estranho*, por um ser situado acima da natureza e do homem (uma pergunta que

imediatamente en *real sociedad* con otros hombres, se realizarán dondequiera que aquella expresión *inmediata* de la sociabilidad se funde en la esencia de su ser y se adecue a su naturaleza”. MARX, K. *Manuscritos de economía y filosofía. Op., cit.*, pp. 176-177 (mod.). Cf. MARX, K. “Ökonomisch-philosophische manuskripte (Zweite Wiedergabe)”. In. *MEGA*². I/2. *Op., cit.*, pp. 390-391.

²⁰⁴ “Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la ‘sociedad’ una abstracción frente al individuo. El individuo *es el ser social*. Su exteriorización vital (aunque no aparezca en la forma inmediata de una exteriorización vital comunitaria, cumplida en unión de otros) es así una exteriorización y afirmación de la *vida social*. La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas*, por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más *particular* o más *general* de la vida genérica, o sea la vida genérica una vida individual más *particular* o *general*. (...) El hombre así, por más que sea un individuo particular (y justamente es su particularidad la que hace de él un individuo y un ser social *individual* real), es, en la misma medida, la *totalidad*, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí, del mismo modo que también en la realidad existe como intución y goce de la existencia social y como una totalidad de exteriorización vital humana”. *Ib.*, pp. 177-178 (mod.). Cf. *Ib.*, pp. 391-392.

encerra o reconhecimento da não-essencialidade da natureza e do homem) tornou-se praticamente impossível²⁰⁵.

Este irresistível, irreversível e contraditório devir homem do homem – a produção do homem através de seu próprio trabalho – perfaz a concepção marxiana da história. E esta pode ser caracterizada, resumidamente, como uma concepção histórico-ontológica do devir-permanentemente-social dos indivíduos, o qual é levado a efeito pela autoafirmação prática do homem em sua mediação com a natureza. Ao resumi-la nestas poucas linhas esperamos, ao menos parcialmente, ter logrado algum resultado positivo com a exposição e a articulação das tendências e dos elementos fundamentais do desenvolvimento intelectual marxiano que assinalaram à formação de sua concepção de história. Se prosseguirmos agora com a rememoração dos traços mais gerais dessas origens da concepção marxiana da história, é com o intento de apontar para outras perspectivas que dizem respeito à abertura radical da história promovida por Marx nos anos subsequentes aos *Manuscritos de Paris*.

²⁰⁵ “Sin embargo, como para el hombre socialista *toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre tiene así la prueba evidente irrefutable, de su *nacimiento* de sí mismo, de su *proceso de originación*. Al haberse hecho evidente de una manera práctica y sensible la *esencialidad* del hombre en la naturaleza al haberse evidenciado, práctica y sensiblemente, el hombre para el hombre como existencia de la naturaleza y la naturaleza para el hombre como existencia del hombre, se ha hecho prácticamente imposible la pregunta por un ser *extraño*, por un ser situado por encima de la naturaleza y del hombre (una pregunta que encierra el reconocimiento de la no esencialidad de la naturaleza y del hombre)”. Ib., pp. 188-189.

CONSIDERAÇÕES FINAIS E FUTUROS APONTAMENTOS

I

Não é em vão que a concepção marxiana da história seja explicitada em franca oposição à especulação filosófica hegeliana, a qual situa “um ser estranho acima da natureza e do homem”. Contudo, a crítica de Marx à dialética hegeliana nos *Manuscritos de Paris* – crítica pela qual porção significativa da concepção marxiana da história é explicitada, senão até em grande parte constituída – não poderá ser exposta por nós. Demanda investigações outras que estão, infelizmente, para além das competências deste trabalho, limitado apenas à investigação das origens da concepção marxiana da história, não obstante a importância desta crítica ao desenvolvimento intelectual de Marx como um todo. Todavia, é válido assinalar para o fato de que, atualmente, qualquer investigação da relação – ou aspectos da relação, mesmo que mínimos e pontuais – entre Marx e Hegel não pode apenas assinalar às divergências mais óbvias entre ambos, outrossim deve-se definir adequadamente os pontos de contato que caracterizam simultaneamente aquilo que os separa. Isto é, os múltiplos elementos da filosofia hegeliana retidos e reinterpretados – após depurados criticamente – de maneira peculiar pela filosofia marxiana, em parte já mediada por Feuerbach e, em parte, distanciando-se tanto de Feuerbach quanto de Hegel nesta mediação. Os textos de críticas frontais a Hegel escritos por Marx – seja em Kreuznach (cujo objeto é a *Filosofia do direito*) ou em Paris (cujo objeto é a *Fenomenologia* e a *Lógica*) – dão provas suficientes da trama complexa da relação entre os três filósofos.

Ora, para a exposição da crítica de Marx à dialética hegeliana – ainda que nos limitássemos apenas aos *Manuscritos*, sabendo que esta crítica se estende para mais além – teríamos que proceder ao equacionamento preciso, em amplo escopo de investigação, das relações intelectuais estabelecidas entre Marx, Feuerbach e Hegel e, a partir disso, proceder à investigação daquilo que em Marx vai para além de ambos: sua *prima philosophia*. Tratar-se-ia da lida, em suma, com três orientações ontológicas distintas, cujas relações estão inevitavelmente estabelecidas pelo problema geral da ontologia: *o que é aquilo que é?* Só a partir desta abordagem poder-se-ia chegar a resultados eficazes, tanto para a ontologia e para a história da filosofia em geral, quanto, sobretudo, para o estabelecimento preciso das relações intelectuais entre Marx e Hegel. Apenas desta

maneira uma exposição da crítica de Marx à dialética hegeliana seria bem justificada, sem barganhar lugares-comuns.

No entanto, sabemos como, desde a crítica de Kreuznach, a compreensão de Marx do esgotamento histórico do padrão reflexivo da especulação filosófica o levou à crítica e à ruptura com a concepção hegeliana do ser. Esta ruptura com a especulação hegeliana o conduziu à *intentio recta*, à espontaneidade ontológica do pensamento em direção ao ser-precisamente-assim dos objetos e à investigação de cada formação ôntica-concreta do ser social através da crítica ontológica, isto é, da investigação das contradições, gênese e necessidade históricas que perfilam esta forma do ser e seus produtos. Em relação à concepção marxiana da história, a crítica de Kreuznach assinalou, simultaneamente, ao delineamento primeiro da posição ontológica marxiana, ao fazê-lo reconhecer no ser social dos homens o verdadeiro ponto de partida da investigação filosófica, em franca oposição à Ideia hegeliana. Neste movimento, qualquer teleologia-teológica ou cripto-teológica (como no caso do Sujeito como substância) é rejeitada inteira e reiteradamente por Marx, bem como qualquer autonomia, dada por suposta, aos produtos do pensamento. Apenas o homem – na realização e objetivação de seu ser – é o que faculta e encerra a possibilidade real de desenvolvimento do mundo sócio-histórico. Desde o passo inicial de Marx em direção à sua concepção de história, aponta-se o caminho para uma abertura radical na compreensão correta *do que é* a história humana.

II

A partir da crítica de Kreuznach, as tendências de Marx em direção à sua concepção de história paulatinamente se afiguraram em momentos de aparente marginalidade. A história e a função da história apareceram no pensamento marxiano pela lida constante com os problemas relacionados à emancipação política e à miséria alemãs. O tratamento deste complexo de problemas – tanto nas cartas quanto nos textos dos *Anais franco-alemães* – confere possibilidade à visualização do *papel fundante da história* em geral, tanto mais quanto, nestes textos, seja feita à radicação dos processos humanos-societários (reais e ideais) ao homem e ao solo sócio-histórico a que pertencem. Neste passo, o homem é reconhecido como o centro do qual irradiam todos os processos sociais, bem como é reconhecido em sua autoprodução através da irreversibilidade dos processos sócio-históricos. A função da história, o papel fundante que cumpre na análise marxiana – tanto n’*A questão judaica* quanto na *Introdução* à crítica de Kreuznach –

revela sempre a unitariedade do conteúdo humano que reside no interior destes processos históricos irreversíveis, pois, em última instância, são os processos da formação concreto-contraditória do homem em sociedade. A perquirição da irreversibilidade dos processos sócio-históricos concretos traz à luz a fundação histórico-ontológica de todas as formações sociais na raiz do próprio homem e em seu ininterrupto processo de devir-permanentemente-social. A história, aí, cumpre a função de ser a determinante fundamental de toda a forma e de todo o conteúdo societário, bem como é através dela que se estabelece a verdade ceteris paribus do desenvolvimento humano. Sempre é *história profana*, cuja função acompanha toda constatação *post festum* de um fato ontológico do desenvolvimento humano, do ser social, com vistas a mostrar a historicidade e a transitoriedade inerentes aos processos historicamente irreversíveis da constituição da sociedade humana. Esta função da história e, por conseguinte, o papel fundante que cumpre, está presente em toda a análise histórico-concreta levada a efeito pela prática-teórica marxiana.

III

Após os textos dos *Anais franco-alemães*, o passo subsequente de Marx em direção à sua concepção de história foi caracterizado através de seus primeiros estudos críticos da economia política e, a partir deles, através da afirmação e da consolidação de tendências de sua concepção de história que já se encontravam em seu desenvolvimento anterior. Esta consolidação e estas tendências dizem respeito ao reconhecimento e à indissociabilidade entre a história humana e o autodesenvolvimento histórico do ser social. Confirmam, tão logo sejam explicitadas – tanto nas *Glosas críticas sobre James Mill* quanto, principalmente, nos *Manuscritos de Paris* – a impossibilidade de desagregação entre história e ontologia no interior do pensamento marxiano. Esta unidade, acrescida do reconhecimento da esfera econômica como a esfera da produção e reprodução materiais da vida humana – e, portanto, da história humana – traz à luz os elementos que estruturam decisivamente a concepção marxiana da história: a relação do homem com a natureza e a autoafirmação prática do homem através desta relação. A história funda-se ontologicamente nesta autoafirmação prática do ser social através de sua mediação com a natureza, com a qual engendra e produz o seu próprio mundo objetivo, sob circunstâncias historicamente determinadas – não obstante a contraditoriedade que reside neste desenvolvimento. O devir-permanentemente-social dos indivíduos tem, nesta relação do homem com a natureza, sua fundamentação ontologicamente concreta e

radicalmente dinâmica, bem como a socialidade – que emerge neste processo de devir – é apresentada como a característica peculiar do desenvolvimento do ser social, tanto mais este se aproprie da natureza e de seus objetos, e quanto mais, a partir desta apropriação, receba objetos já mediatamente sociais. A dialética objetiva entre o homem e o mundo objetivo engendrado por ele, a dação de forma humana aos objetos (naturais ou já mediatamente sociais) pelo trabalho humano – isto é, a *exteriorização de vida humana* – confirma a atuação prática do homem no mundo objetivo, atuação com a qual dá a dinâmica própria ao movimento da história. E esta, como vimos, nada mais é do que o fazimento concreto-contraditório do devir-permanentemente-social do homem – do movimento deveniente da natureza social do homem, do ser social – através de seu próprio trabalho.

IV

Do ponto de vista cronológico de nossa investigação, as origens da concepção marxiana da história findam nos idos de 1844, com a exposição de sua estrutura global e universalizante adquirida nos *Manuscritos de Paris*. Todavia, sabemos que a coisa não se esgota em seu fim, mas em sua atualização. De 1845 em diante – ano de publicação d’*A sagrada família* e, poucos meses depois, do início da redação d’*A ideologia alemã* – a concepção marxiana da história prossegue ininterruptamente em seu desenvolvimento e em seu explicitar-se cada vez mais em termos socioeconomicamente concretos. Não só *A ideologia alemã*, mas, sobretudo, a *Miséria da filosofia* – esta última já em 1847 (ano de sua publicação) – são dois bons exemplos deste fato. Entre ambos os textos há aquela conhecida carta de Marx à Ánnenkov, para a qual é de bom tom retornar.

Esta carta é de suma importância ao desenvolvimento da concepção marxiana da história após os *Manuscritos de Paris*. Nela estão pressupostas outras conquistas alcançadas por Marx – em conjunto com Engels – n’*A ideologia alemã*, as quais dizem respeito à exposição da concepção marxiana da história já em termos socioeconomicamente mais concretos. Ademais, esta carta tem a vantagem de acrescentar outros pontos relevantes à concepção marxiana da história que virão ao público apenas na *Miséria da filosofia*. D’*A ideologia alemã* não só foram retidos e ampliados os traços principais da crítica marxiana à especulação filosófica, mas, sobretudo, é a partir desta retenção e ampliação que Marx pôde anunciar os pressupostos ontologicamente irredutíveis de toda a investigação sócio-histórica concreta: “Os pressupostos de que

partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação”²⁰⁶. Daí que a autoafirmação prática do homem também seja ratificada, cujo devir-permanente-social dos indivíduos se afigura – poucas linhas à frente – circunscrito através de um determinado modo de produção da vida humana, segundo os imperativos sócio-históricos concretos das circunstâncias históricas:

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* destes indivíduos. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com *o que* produzem como também com *o modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção²⁰⁷.

É claro que este é o mínimo – e o máximo que nos permitimos delinear nesta conclusão – dos resultados obtidos por Marx n’A *ideologia alemã*. Resultados que confirmam o caminho perseguido pela radicação dos processos sócio-históricos irreversíveis na formação do próprio homem e na história humana. É igualmente claro que expor os desdobramentos de todos os novos aspectos que aparecem na concepção marxiana da história após os *Manuscritos de Paris* seria realizar outra investigação, a qual viria bem a calhar como complemento e atualização desta exposição sobre as origens da concepção marxiana da história. Uma tarefa a cumprir.

V

Não obstante, nos anos posteriores aos *Manuscritos* Marx nunca perdeu de vista a estrutura global e universalizante de sua concepção de história. Ao contrário. Quanto mais se aprofundou em suas investigações econômicas concretas e, por conseguinte, em sua crítica à economia política, tanto mais aquela estrutura geral fora reafirmada em sua tendência à universalização. Isso pode ser visto na carta à Ánnenkov. O desenvolvimento das forças produtivas humanas – compreendidas como o “resultado da energia prática dos homens”, aplicada no interior de circunstâncias históricas determinadas – desempenha um papel fundamental, como a base de toda a história e de toda a formação humana em

²⁰⁶ MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Op., cit., pp. 86-87.

²⁰⁷ Ib., p. 87.

geral. Com os pressupostos reivindicados n’A *ideologia alemã*, a história humana, o fazimento concreto-contraditório do devir-permanentemente-social dos indivíduos é assim exposto por Marx:

O simples fato de cada geração posterior deparar-se com forças produtivas adquiridas pelas gerações precedentes, que lhes servem de matéria-prima para novas produções, cria uma conexão na história dos homens, cria uma história da humanidade, que é tanto mais a história da humanidade quanto mais se desenvolverem as forças produtivas dos homens e, por conseguinte, suas relações sociais. Consequência necessária: a história social dos homens é sempre a história do seu desenvolvimento individual, tenham ou não consciência desse fato. Suas relações materiais formam a base de todas as suas relações. Essas relações materiais nada mais são do que as formas necessárias nas quais se realiza a sua atividade material e individual²⁰⁸.

Ora, não faria surpresa alguma, a nenhum leitor sério da obra de Marx, ver as tendências em direção à sua concepção de história – as quais se apresentaram desde 1843 – serem confirmadas e desdobradas, posteriormente, nos textos de 1846. Não se trata de repetição enfadonha. Ainda se faz necessário, ao esclarecimento e à investigação do corpus filosófico marxiano, exaurir as amplas conexões existentes entre história e ontologia. A investigação destes dois elementos, unidos pela posição ontológica marxiana, perfila – de maneira geral – o eixo estruturante fundamental da concepção marxiana da história após os *Manuscritos de Paris*. Só a investigação das relações entre história e ontologia – pressupondo-se a gênese da concepção marxiana da história e seus desdobramentos posteriores – poderia averiguar adequadamente a eficácia destas relações, bem como suas consequências, ao desenvolvimento da *prima philosophia* marxiana como um todo.

Igualmente, não faria surpresa a nenhum leitor sério da obra marxiana a seguinte formulação de sua concepção de história, apresentada na *Miséria da filosofia*: “toda a história não é mais que uma transformação contínua da natureza humana”²⁰⁹. E o que seria esta transformação contínua da natureza humana senão o devir-permanentemente-social dos indivíduos – a autoafirmação prática do homem através de sua mediação com a natureza – com o qual faz de sua socialidade a substância inerente, permanentemente mutável, de todo o desenvolvimento concreto-contraditório da formação humana? Não é aí onde reside o verdadeiro segredo ontológico da autoprodução humana, bem como o

²⁰⁸ MARX, K. “Carta a P. V. Ánnenkov” (Bruxelas, 28 de dezembro de 1846). In. MARX, K. *Miséria da filosofia*. Op., cit., pp. 188-189.

²⁰⁹ MARX, K. *Miséria da filosofia*. Op., cit., p. 128.

ponto de contato fundamental entre história e ontologia no pensamento marxiano? Não seria essa a verdadeira abertura radical da história?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fontes

Obras de Marx

- MARX, K. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. Trad. José Carlos Bruni e Raul Mateos Castell. In. *Temas de ciências humanas*. Vol. 2. São Paulo: Grijalbo, 1977, pp. 1-14.
- _____. *Para a questão judaica*. Trad. José Barata Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. *Sobre a questão judaica*. Trad. Wanda Caldeira Brant e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Cuadernos de París*. Trad. Bolívar Echeverría. México: Era, 1974.
- _____. *Manuscritos de economía y filosofía*. Trad. Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 2018.
- _____. *Cadernos de Paris & manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. José Paulo Netto e Maria Antónia Pacheco. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.
- _____. *O capital. Crítica da economia política*. L. I – *O processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

Obras de Marx e Engels

- MARX, K; ENGELS, F. *A sagrada família. Ou, a crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *A ideologia alemã. Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad. Rubens Enderle, et. all. São Paulo: Boitempo, 2007.

- _____. *Obras escolhidas em três tomos*. Tomo I. Trad. José Barata-Moura, et. all. Lisboa: Avante!, 2008.
- _____. *Obras escolhidas em três tomos*. Tomo II. Trad. José Barata-Moura, et. all. Lisboa: Avante!, 2016.
- _____. *Obras escolhidas em três tomos*. Tomo III. Trad. José Barata-Moura, et. all. Lisboa: Avante!, 2018.
- _____. *Obras fundamentales*. Vol. 1. *Marx – Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- _____. *Obras fundamentales*. Vol. 2. *Engels – Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- MEW (Marx-Engels-Werk)*. B. 40. Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- MEGA² (Marx-Engels-Gesamtausgabe)*. I/2. Berlin: Dietz Verlag, 1982.
- MEGA²*. IV/2. Berlin: Dietz Verlag, 1981.
- MEGA²*. IV/3. Berlin: Akademie Verlag, 1998.
- Marx-Engels-Jahrbuch 2003*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- MECW (Marx-Engels-Collected Works)*. Vol. 3. London: Lawrence & Wishart, 1975.

2. Bibliografia

Primária

- BARATA-MOURA, J. *Ontologia e política. Estudo em torno de Marx – II*. Lisboa: Avante!, 2016.
- CHASIN, J. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. In. TEIXEIRA, F. *Pensando com Marx. Uma leitura crítico-comentada de O Capital*. São Paulo: Ensaio, 1995, pp. 335-537.
- _____. “Marx: da razão do mundo ao mundo sem razão”. In. CHASIN, J. (Org.). *Marx hoje*. São Paulo: Ensaio, 1987, pp. 13-52.
- _____. *Ensaio Ad Hominem*. Nº1. Tomo III – Política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.
- ENGELS, F. *A revolução antes da revolução*. Vol. 1. Trad. Eduardo L. Nogueira e Conceição Jardim. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- FEUERBACH, L. *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012.
- _____. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. Arthur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 1988.

- HEGEL, G. W. F. *Filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses, et. all. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- _____. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UNB, 2008.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. Vol. 1. Trad. Carlos Nelson Coutinho, et. all. São Paulo: Boitempo, 2018.
- _____. *Para uma ontologia do ser social*. Vol. 2. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social. Questões de princípio para uma ontologia hoje tornada possível*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Conversando com Lukács. Entrevistas a Leo Köfler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holtz*. Trad. Giseh Vianna. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.
- _____. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- _____. *Marx e Engels como historiadores da literatura*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.
- _____. *A destruição da razão*. Trad. Bernard Herman Hess, et. all. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- _____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.
- _____. *História e consciência de classe*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.
- MARX, K. “Excertos do livro de James Mill ‘*Éléments d’économie politique*’”. Trad. Luiz Philipe de Caux. In. Vv. Aa. *Cadernos de filosofia alemã*. Vol. 1, nº 1. São Paulo: FFLCH-USP, 2016, pp. 147-161.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Maria Antónia Pacheco. Lisboa: Avante!, 1994.
- _____. *Oeuvres. Économie*. II. Trad. M. Rubel. Paris: Galimard, 1968.
- _____.; RUGE, A. *Los anales franco-alemanes*. Trad. J. M. Bravo. Barcelona: Martínez Roca, 1973.
- MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.
- _____. *Filosofia, ideologia e ciência social. Ensaio de negação e afirmação*. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *O conceito de dialética em Lukács*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

RAGO, A. “A crítica ao idealismo: política e ideologia”. In. NETTO, J. P. (Org.). *Curso livre Marx-Engels. A criação destruidora*. São Paulo: Boitempo, 2015, pp. 31-54.

Complementar

ALCKMIN, R. M. *Feuerbach e Marx: da sensibilidade à atividade sensível*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG, 2003.

ASTRADA, C. *Trabalho e alienação. Na “Fenomenologia” e nos “Manuscritos”*. Trad. Cid Silveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

CHASIN, M. *O complexo categorial da objetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1848*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG, 1999.

COSTA, M. H. M. *As categorias Lebensäußerung, Entäußerung, Entfremdung e Veräußerung nos Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG, 1999.

COTRIM, I. *Karl Marx: a determinação ontonegativa originária do valor*. São Paulo: Alameda, 2011.

DEUS, L. *Soberania popular e sufrágio universal. O pensamento político de Marx na crítica de 43*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG, 2001.

ENDERLE, R. *Ontologia e política. A formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG, 2000.

HEINRICH, M. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna. Biografia e desenvolvimento de sua obra*. Vol. 1 (1818-1841). Trad. Claudio Cardinali. São Paulo: Boitempo, 2018.

HOBBSAWM, E. (Org.). *História do marxismo*. Vol. 1 – *O marxismo no tempo de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. *História do marxismo*. Vol. 2 – *O marxismo na época da segunda internacional (primeira parte)*. Trad. Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

KORSCH, K. *Marxismo e filosofia*. Trad. José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

LABICA, G. *As “Teses sobre Feuerbach” de Karl Marx*. Trad. Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

MANDEL, E. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx. De 1843 até a redação de O Capital*. Trad. Carlos Henrique de Escobar. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARCUSE, H. *Razão e revolução. Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

- MÁRKUS, G. *Marxismo e antropologia. O conceito de “essência humana” na filosofia de Marx*. Trad. Rafael Rodrigo Mueller. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- McLELLAN, D. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Trad. Marcial Suarez. Barcelona: Martínez Roca, 1971.
- MUSSETI, F. R. *Da república social à ditadura bonapartista: a crítica da política em O 18 de Brumário de Luiz Bonaparte*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Comunicação, Letras e Artes – PUC-SP, 2014.
- RUBEL, M. *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*. Trad. Saul Karsz. Buenos Aires: Paidós, 1970.
- Vv. Aa. *Ensaio Ad Hominem*. Nº1. Tomo I – Marxismo. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.
- _____. *Ensaio Ad Hominem*. Nº1. Tomo IV – Dossiê Marx. São Paulo: Estudos e Edições Ad hominem, 2001.
- VAISMAN, E. *A determinação marxiana da ideologia*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: Faculdade de Educação – UFMG, 1996.