

JOVEM MARX: DA EMANCIPAÇÃO POLÍTICA À EMANCIPAÇÃO SOCIAL

YOUNG MARX: FROM POLITICAL EMANCIPATION TO SOCIAL EMANCIPATION

Jenerton Arlan Schütz

Instituto Federal Goiano, Ceres, GO, Brasil

Celso Eidt

Universidade Federal da Fronteira Sul, Chapecó, Brasil

DOI: <http://dx.doi.org/10.31512/missioneira.v25i1.1459>

Resumo: O texto apresenta conceitos fundamentais desenvolvidos pelo jovem Marx nos artigos e textos que vão da *Rheinische Zeitung* até seus primeiros estudos de economia política, assim como estão registrados nos Manuscritos econômico-filosóficos. A revisão da filosofia do direito de Hegel, os artigos dos Anais franco-alemães e do Glosas críticas, em sua centralidade voltados a temas de natureza política, mostram a amplitude das questões e profundidade das interrogações que Marx lança não apenas à fórmula hegeliana da relação entre o político e o social, mas à própria tradição do pensamento político ocidental. Estes estudos, marcados pelo vigor e radicalidade crítica, não apenas rompem as fórmulas políticas consagradas na filosofia moderna, mas apresentam elementos teóricos originais no tratamento da relação entre as instituições de ordem política e o universo das relações econômicas e sociais.

Palavras-chave: Emancipação. Karl Marx. Política. Sociedade.

Abstract: The text presents fundamental concepts developed by the young Marx in articles and texts ranging from the *Rheinische Zeitung* to his first studies of political economy, as well as recorded in the economic-philosophical Manuscripts. The review of Hegel's philosophy of law, the articles in the Franco-German Annals and the Critical Gloss, in their centrality focused on themes of a political nature, show the breadth of questions and depth of the interrogations that Marx raises not only to the Hegelian formula of the relationship between the political and the social, but to the tradition of Western political thought itself. These studies, marked by vigor and critical radicality, not only break the political formulas enshrined in modern philosophy, but present original theoretical elements in the treatment of the relationship between institutions of political order and the universe of economic and social relations.

Keywords: Emancipation. Karl Marx. Policy. Society.



A Revista *Missioneira* está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

Introdução

É marcante, já na formação do pensamento de Marx, a preocupação em fazer da filosofia uma atividade crítica, cujo campo de ação, além do pensamento da tradição, se compõe de questões de ordem política e social da época. Com essa posição, Marx participa do movimento dos jovens hegelianos de esquerda¹ que, durante os anos quarenta do século XVIII, fazem da filosofia um confronto teórico direto com o contexto político e social da Alemanha monarquista.

A filosofia se converte em atividade crítica na imprensa, onde temas relativos às instituições do Estado Prussiano, assim como questões de ordem econômica e social são cotidianamente trazidas à opinião pública. O ativismo filosófico na imprensa, sua influência política, faz Marx, assim como os jovens hegelianos em geral, apostar na força das ideias e o leva a sustentar o pressuposto de que a filosofia constitui uma atividade prática, uma força capaz de transformar o mundo.

Neste sentido, podemos perceber nos textos do jovem Marx, primeiramente naqueles escritos durante a *Rheinische Zeitung*, uma viva convicção no desenvolvimento da razão moderna para fazer frente ao contexto alemão, que, diante dos países politicamente desenvolvidos, aparece como um anacronismo histórico. Marx participou do diário, que manteve suas atividades entre 1º de janeiro de 1842 e 31 de março de 1843, tanto como articulista quanto como chefe redator.

Na época, Marx considera a imprensa como o lugar por excelência para o confronto público, direto e livre de ideias. Na imprensa o confronto de pontos de vista não se dá por determinações particulares, como autoridade, tradição, fé ou hierarquia estamental, mas pelo poder com que a razão se manifesta. Apostando na força e no progresso da razão e filiado ao emergente movimento político liberal, Marx combate duramente o Estado Prussiano. Marx está convicto no progresso histórico e cultural da modernidade e, com muita disposição, reivindica mudanças políticas na Alemanha com o propósito de instaurar um Estado democrático e constitucional. A imprensa se torna o verdadeiro campo de batalha, o terreno do confronto entre tendências políticas liberais e monárquicas, a instância da liberdade do espírito, que, em sua manifestação pública, proclama o direito à existência num Estado racional, democrático e constitucional.

Os limites à livre manifestação de ideias nos espaços da imprensa tradicional, conservadora ou defensora das políticas oficiais, o controle das instituições educacionais e principalmente das universidades pelo governo, deixam travado o desenvolvimento do espírito da época moderna na Alemanha. Então é pela emergente imprensa popular que Marx vê nascer e florescer o espírito dos novos tempos, que forjado pela crítica, se torna racional e, em sua natureza universal, denuncia a irracionalidade das instituições políticas vigentes na Alemanha. Apenas pela plena liberdade a imprensa pode explicitar a contradição entre o espírito universal do povo e o espírito particular do governo, avesso ao povo e anacrônico em relação à época.

É este o contexto para situar, nos escritos do curto período da *Rheinische Zeitung*, a luta

1 “Marx, como em geral os intelectuais liberais alemães, na década de 40 do século XIX, não encontrou espaço nas universidades, de maneira que se juntou aos que travavam a luta política em periódicos da imprensa. Era esse o espaço de ação do movimento conhecido como os jovens hegelianos de esquerda, que, com seu idealismo ativo, centrado na autoconsciência, exerciam a crítica ao contexto histórico alemão. Na Gazeta Renana de 1842 a escola dos jovens hegelianos se apresentava abertamente como a filosofia da burguesia radical ascendente” (Engels, [198-?] p. 622).

de Marx pela instauração, na Alemanha, de um Estado democrático e constitucional, e seu entusiasmo pelos ideais da liberdade na comunidade política. É justamente o ideal de Estado enquanto “uma livre comunidade de homens éticos” (Editorial 179, p. 227) que primeiramente move o pensamento de Marx. No Estado, Marx identifica a esfera da liberdade efetiva, da igualdade dos cidadãos. A vida na comunidade política aparece enquanto realização da verdadeira sociabilidade humana. O reconhecimento, como cidadão, nas instituições do Estado é, para o indivíduo, a realização da própria liberdade, que por seu turno coincide com a instauração de instituições políticas, regidas pela razão e fundadas na objetividade e na universalidade. A superação da fragmentação e da cisão do velho mundo dos privilégios e dos procedimentos arbitrários passa pela conquista de um Estado constitucional moderno, erigido sobre leis racionais e fundado no direito universal. É pela construção do Estado político moderno que o homem se realiza como membro de uma totalidade; um indivíduo que se articula com a totalidade dos homens, realizando, assim, a comunidade ética de seres livres e racionais.

Estamos falando, portanto, de um período *sui generis*, quando Marx partilha, com os jovens hegelianos de esquerda, da filosofia da ação, disposta a alçar a Alemanha à contemporaneidade política moderna. A crítica à atrasada situação histórica alemã tem, por um lado, o horizonte dos ideais liberais, inspirados na filosofia política moderna, com destaque ao conceito de Estado ético de Hegel e, por outro, pressupostos históricos efetivos, como os movimentos políticos do século XVIII e a efetivação do Estado moderno segundo o “espírito do tempo”, classicamente representado pela Revolução Francesa. Ou seja, o movimento político da Revolução Francesa e o universo teórico da tradição filosófica ocidental, particularmente a filosofia hegeliana, constituem o horizonte da luta política de Marx à época.

Da emancipação política à emancipação social

Embora tenha grande afinidade com o pensamento político hegeliano, com a ideia do Estado ético, Marx já mostra, ao tempo da *Rheinische Zeitung*, certo distanciamento crítico, o que dá espaço aos primeiros traços teóricos que, no interior do combate político, sinalizam para uma nova concepção filosófica. Em relação à *Filosofia do Direito*, de Hegel, vale ressaltar a relevância da crítica de Marx à mediação política estatal², em nome da representação política direta da sociedade civil.

Marx define a mediação estatal como a burocratização da relação entre Estado e sociedade civil, ao passo que defende uma relação cidadã e democrática entre o indivíduo, independente de sua condição material, e a esfera do Estado. Da mesma forma Marx, assim como o faz Hegel, critica a interferência dos interesses particulares nos assuntos universais do Estado. Nesta crítica, o alvo é tanto a nobreza agrária e a burocracia dos funcionários do governo quanto a nascente burguesia alemã. Ou seja, a crítica de Marx à organização política monárquica abrange igualmente a nascente burguesia alemã, defensora de um Estado democrático e constitucional, mas que, nos debates parlamentares, põe em primeiro plano seus interesses particulares.

Marx parte de arrimos filosóficos universais para fundamentar o Estado moderno. Nem

2 Hegel é um crítico das teorias do contrato que subordinam o Estado à sociedade civil. Se o Estado platônico absorve a particularidade, o princípio liberal a absolutiza. As teorias liberais querem introduzir o “elemento *democrático sem qualquer forma racional* no organismo do Estado”. Como o Estado apenas é concreto enquanto um “todo articulado em seus círculos particulares”, é como membro do estamento que o indivíduo se torna cidadão do Estado (FD § 308).

fundamentos religiosos e nem fundamentos materiais, defendidos pelos proprietários privados, têm espaço na esfera do Estado. No Estado apenas se articulam elementos espirituais; esse é o reino natural do espírito. As forças materiais precisam elevar-se acima de seus interesses específicos e alcançar o ponto de vista do Estado, que é um fim em si mesmo e jamais um meio a serviço de certos estamentos. Longe de ser um instrumento a serviço de uma classe social, o Estado é apresentado na perspectiva da liberdade universal do ser humano, uma instituição que regula e consagra o desenvolvimento político e social.

Ao examinar o debate legislativo da VI Dieta Renana em torno da lei sobre o furto de lenha, Marx denuncia a contradição entre os princípios do interesse privado e do direito público, entre a lei cujo fundamento é a propriedade privada e a lei cujo fundamento é a razão. O pensamento e o caminho da propriedade privada não são os mesmos do Estado moderno. No Parlamento renano, o interesse privado triunfou sobre o direito e converteu o “poder executivo, as autoridades administrativas, a existência dos acusados, a idéia de Estado, o próprio delito e a pena, em *meios materiais* a serviço do *interesse privado*” (FL, p. 280). É justamente a relação entre os interesses privados, materiais e o Estado, um dos pontos que Marx destaca quando se refere, no *Prefácio de Para a crítica da economia política*, ao período da *Rheinische Zeitung*. “Nos anos de 1842/43, como redator da *Gazeta Renana*, vi-me pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais. As deliberações do Parlamento renano sobre o roubo de madeira e parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o Sr. Von Schaper, então governador da Província Renana, abriu com a *Gazeta Renana* sobre a situação dos camponeses do vale de Mosela, e finalmente os debates sobre o livre comércio e proteção aduaneira, deram-me os primeiros motivos para ocupar-me de questões econômicas” (Pref. p. 128).

Apesar de denunciar a determinação dos assuntos do Estado pelos interesses particulares, a perspectiva política de Marx continua sendo o Estado racional. A referência é o Estado enquanto comunidade ética, diante do qual aparecem os limites da monarquia prussiana, expressão do antigo regime, e das instâncias legislativas regionais, arena do conflito de interesses privados. De qualquer modo, Marx encerra suas atividades jornalísticas no período da *Rheinische Zeitung*, ainda convicto da necessidade de um Estado constitucional, com um código de leis objetivas, racionais e universais. A reivindicação da contemporaneidade para a Alemanha tem, por um lado, como horizonte, os países desenvolvidos segundo o “espírito do tempo”, como é o caso da França, da Inglaterra e dos Estados Unidos da América e, por outro, a pura ideia, o conceito de Estado, o seu fundamento ideal.³

O próximo passo Marx dará no “gabinete de estudos”, quando, em meio às “dúvidas” e preocupado com o projeto dos *Anais franco-alemães*, escreve, a Ruge em setembro de 1843, que a busca de um “novo mundo” não é resultado de “dogmas”, mas da crítica ao “velho mundo”. Tendo como objeto a vida e o pensamento dos homens (como a religião e a ciência), a postura crítica busca apreender a razão do mundo, se lança direta e interiormente ao “tormento da luta”. O caráter secular da consciência filosófica projeta os ideais de um “novo mundo” sobre a crítica ao mundo existente. Se a “construção do futuro e o estar pronto para todos os tempos” não é

³ Ainda que no período o vínculo de Marx seja com a concepção hegeliana do Estado racional, na crítica ao Estado prussiano ele se lança “pelo caminho que desembocará, em 1843, na ruptura total com Hegel, e através da crítica do ‘egoísmo privado’, pelo caminho que conduzirá ao comunismo” (Löwy, 1979, p.43).

coisa da filosofia, é sua função “*a crítica implacável do todo existente*. Implacável tanto no sentido de que a crítica não deve assustar-se de seus resultados como no sentido de que não deve recusar o conflito com as potências dominantes”. A busca da “*verdadeira* essência humana” se dá a partir de um novo princípio, onde o socialismo constitui o foco prático e a crítica filosófica o foco teórico (Carta de setembro a Ruge, p. 458).

A “crítica implacável” ao existente tem como pressuposto a descoberta da contradição entre a razão do Estado, entre a abstração política e seus “pressupostos reais”, e este constitui um passo fundamental na redefinição do novo objeto teórico de Marx. Ao lado da religião, que é o índice das lutas teóricas, o Estado político mostra o índice das lutas práticas não apenas entre razão e mundo, mas entre interesses, constituindo, assim, a arena dos conflitos que movem os homens na esfera material. Longe de redimir os conflitos que operam em meio aos interesses, ele expressa, “dentro de sua forma *sub specie rei publicae*, todas as lutas, necessidades e verdades sociais” (Carta de setembro a Ruge, p. 459).

No contexto em questão, podemos destacar a relevância do exame crítico que Marx já fizera, ao menos no essencial, da obra de Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Em pleno período de transição, Marx confronta a tese hegeliana do Estado enquanto esfera da universalidade substancial, onde a sociedade civil encontra sua destinação ética e se realiza enquanto liberdade concreta. Num movimento inverso ao mestre, Marx, em sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, declina da aposta no poder resolutivo do Estado racional. Esta constitui, no melhor dos sentidos, a fase de transição ou, então, de rupturas, da qual emergem não só os primeiros, mas definitivos, traços de uma nova concepção filosófica no interior da tradição do pensamento ocidental. A originalidade do pensamento marxiano tem seus primeiros registros já nos artigos que antecedem o encontro com a economia política.

Na mesma medida em que Marx confronta a teoria do Estado ético, os elementos pelos quais Hegel faz convergir, a partir de seus princípios, as duas esferas numa unidade integradora, ele repõe, como relação efetiva, a esfera do Estado político separado da sociedade civil. O Estado é a instância política abstrata que não tem fundamento nele, mas na esfera econômica e social, cujas relações regula e cujas contradições legitima. É na crítica a Hegel que Marx faz um “ajuste de contas” com a filosofia clássica alemã e chega ao humanismo de Feuerbach, que aponta para a tese de que “o homem é para o homem o ser supremo” (Rossi, 1971, p. 300).

Marx, após apresentar, no enlace da crítica à soberania numa constituição monárquica, o conceito de verdadeira democracia, seu fundamento na autonomia da vontade popular, se lança às determinações internas de cada uma das esferas assim como se configuraram nas sociedades modernas. A reafirmação, no interior da crítica a Hegel, da distinção entre as esferas vem acompanhada pela explicitação dos primeiros elementos que caracterizam o Estado político moderno e a sociedade civil. Apoiado na inversão feuerbachiana entre sujeito e objeto, Marx se volta ao estudo da sociedade civil, na perspectiva de um “novo mundo”, não enquanto antecipação dogmática, mas como resultado da crítica interna. Nos textos imediatamente posteriores, Marx aprofunda a temática da relação entre Estado político e sociedade civil não apenas a partir do texto hegeliano, mas do contexto histórico e social da época. No exame da relação entre a política e a situação econômica e social do contexto histórico, Marx descobre a determinação material da esfera política, de maneira que as relações da sociedade civil saltam ao

primeiro plano, pois se apresentam enquanto base e ponto de partida das instâncias políticas. A partir deste contexto, é que Marx descarta, em definitivo, a aposta no poder resolutivo do Estado para fazer frente aos problemas de ordem material. Nos artigos dos *Anais franco alemães*, tanto o da *Introdução* quanto o da *Questão judaica*, e também do *Glosas críticas*, a teoria do Estado ético e da liberdade política é descartada e Marx explicita os limites do poder político diante do poder material. O novo debate nasce em torno dos conceitos de emancipação política, a liberdade no Estado, e emancipação humana, ou liberdade na esfera social. Justamente neste contexto, como podemos ler na *Introdução*, é que Marx descobre, no proletariado, uma nova classe, cuja primeira experiência revolucionária está registrada no artigo do *Glosas críticas* dedicado à revolta dos tecelões da Silésia.

Marx, no debate em torno da situação política dos judeus num Estado cristão, confronta o conceito de emancipação política pelo de emancipação humana. A crítica aos limites do Estado cristão, porém já não propõe o Estado constitucional laico, a formação da comunidade universal dos cidadãos, mas põe como horizonte a emancipação social dos homens efetivos no interior das relações materiais, na figura do ser genérico. Não é o indivíduo real, sensível, que se realiza como ser genérico na comunidade política, mas esta resulta da cisão e do distanciamento, do “dualismo existente entre a vida individual e a vida genérica, entre a vida da sociedade burguesa e a vida política”; o caráter religioso do cidadão o põe diante do Estado, “que está muito além de sua individualidade efetiva, como se fosse sua verdadeira vida” (QJ, p. 35).

A emancipação social aparece enquanto ruptura com o judaísmo da sociedade burguesa, do comércio e da usura. Emancipar significa organizar socialmente, não na *forma* política, as forças, atividades e relações de produção e reprodução humana. Sob a égide da liberdade social, uma perspectiva tributada à revolução da classe do proletariado, é que a organização das condições da existência humana perde seu caráter político e ganha base material. Não o cidadão e a vida política, mas o homem e a vida social é que constituem o vetor da emancipação. Com isso o indivíduo recupera o universal externo, um atributo político, para se tornar um “*ser genérico*, em seu trabalho individual e em suas relações individuais” (QJ, p. 52).

A ideia do ser social e genérico é particularmente relevante durante o percurso formativo de Marx, nos textos dos anos de 1843 a 1845, dos primeiros confrontos com Hegel, Feuerbach e também dos economistas políticos, como ainda ocorre nos *Manuscritos econômico filosóficos*, onde aparecem as primeiras teses sobre o comunismo. O ser genérico constitui uma “medida padrão” desse período transitório, referência ainda com certa conotação especulativa, tanto na crítica às proposituras da liberdade política, quanto na denúncia das vicissitudes às quais o indivíduo se encontra preso no interior das urdiduras da sociedade civil. Socialmente descarnada e politicamente iludida, a individualidade moderna mostra sua cisão, cenário diante do qual a reinterpretação do conceito feuerbachiano de ser genérico constitui um recurso teórico resolutivo para decifrar as peças da moderna ordem econômico-social que levam à cisão.

É nos *Manuscritos econômico filosóficos* que Marx reconhece a eficácia “segura, profunda, extensa e duradoura” dos escritos de Feuerbach e os compara com a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. Em relação a economia política, “a crítica *positiva* humanista e naturalista” de Feuerbach é a única que, desde a *Fenomenologia* e a *Lógica*, de Hegel, “encerra uma efetiva revolução teórica” (MEF, p. 20).⁴ Hegel e Feuerbach são duas referências, cujo reconhecimento constitui, ao mesmo

4 David McLellan destaca o impacto que as *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* de Feuerbach, publicadas em

tempo, a exigência de um recíproco complemento. Nos *Manuscrítos econômico-filosóficos*, Marx já “havia compreendido perfeitamente que, se Feuerbach é o fundador da crítica positiva em geral, por outra parte cabe observar nele a falta de um momento de Hegel” (Dal Pra, 1971, p.132). A importância, apesar do “modesto volume” que Marx confere aos trabalhos de Feuerbach, igualmente está registrada em carta de 11 de agosto de 1844, onde elogia expressamente suas obras como a *Filosofia do futuro* e *A essência do cristianismo*, como sendo de peso maior que a totalidade da literatura alemã da época. “Nestes escritos, não sei se deliberadamente, você tem dado ao socialismo uma base filosófica, e os comunistas entenderam imediatamente neste sentido seus trabalhos. A união dos homens com os homens, fundada na diferença real dos homens, o conceito de gênero humano transferido do céu da abstração à terra efetiva, que são mais que o conceito de sociedade?” (Carta a Feuerbach, p. 679). Esse reconhecimento se deve a duas questões fundamentais na crítica de Marx à sociedade civil burguesa. Se o socialismo ganha uma base filosófica, a sociedade civil ganha um conteúdo. O ser genérico ganha vida terrena efetiva: a comunidade humana, a união dos homens como homens, com diferenças efetivas, “não no céu da abstração”, como cristãos ou como cidadãos, é a sociedade civil. O conceito de ser genérico coincide com o conceito de sociedade, esta entendida não no sentido do atomismo, mas da unidade orgânica que já não elimina ilusoriamente as diferenças, como acontece na comunidade política, mas as reconhece enquanto diferenças reais. Embora Marx se declare partidário da “crítica positiva, humanista e naturalista de Feuerbach”, ele confere um conteúdo socioeconômico ao humanismo e o identifica ao comunismo enquanto superação da propriedade privada, da divisão do trabalho e do trabalho estranhado (Mandel, 1968, p. 33).

O avanço na compreensão da determinação econômica das relações sociais e, também, das premissas materiais na determinação do antagonismo de classes dá um indicativo claro do delineamento materialista que Marx dará à teoria da revolução social na *Ideologia alemã*, passo que requer o acerto de contas com o materialismo de Feuerbach.⁵ Este, segundo Marx, se inscreve, no plano teórico, no interior de uma concepção abstrata que não “concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são”, de maneira que não chega aos “homens históricos reais”, mas permanece na abstração “o homem” e apenas no plano sentimental, o homem real, o qual idealiza nas relações de amor e amizade (IA, p. 30). Feuerbach compreende o homem e o mundo entre a contemplação filosófica, que parte da essência e o sentimento, que parte do imediatamente sensível. Reconhece os objetos sensíveis, mas não os reconhece como atividades sensíveis, não como totalidade viva de indivíduos. Trata-se de um ponto de vista puramente teórico, que não chega a conceber os “homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos realmente existentes, mas permanece na abstração ‘o homem’ e não vai além de reconhecer no plano sentimental o ‘homem real, individual, corporal” (IA, p. 32).

Por conceber o homem apenas como “objeto sensível” e não “atividade sensível”, Feuerbach não exerce a crítica às condições históricas da existência dos indivíduos, da produção industrial e da estrutura social, mas se refugia na contemplação teórica para operar idealmente a “igualização do gênero” (IA, p. 32). Se Feuerbach opõe materialismo e história e, assim, pode

fevereiro de 1843, na Suíça, causaram sobre Marx: “Para Marx, em 1843 (e isto era verdadeiro também para a maioria dos contemporâneos democratas radicais), Feuerbach era o filósofo (1971, p. 82).

5 Sidney Hook, no livro que dedica ao tema das relações de Marx com Hegel e Feuerbach, sustenta que, mesmo na obra em que ocorre o rompimento definitivo com Feuerbach, este é defendido contra Bruno Bauer e Max Stirner. Os elementos feuerbachianos aparecem inclusive na obra de maturidade de Marx (1974, p. 336).

ficar numa posição contemplativa, o “materialista prático”, o “*comunista*”, busca a revolução, a transformação prática do estado de coisas, porque o comunismo é um “movimento prático que tenta alcançar objetivos práticos utilizando métodos práticos” (IA, p. 30).⁶

Além do destaque dado às descobertas de Feuerbach, fundamentais aos desdobramentos teóricos posteriores de Marx na fundamentação do materialismo,⁷ Marx destaca, na *Sagrada família*, a influência dos socialistas alemães no mapeamento do percurso da crítica à sociedade civil burguesa e à configuração da teoria do comunismo. Além dos trabalhos de Weitling, a referência às publicações de Hess nas *Einundzwanzig Boden* e, não em último lugar, o que constitui praticamente um consenso entre os estudiosos do encontro de Marx com a economia política, a influência fundamental de Engels, particularmente do texto *Esboço de para a crítica da economia política*, que, ainda no *Prefácio de Para a crítica da economia política*, Marx define como “um genial esboço de uma crítica das categorias econômicas” (1978a, p. 130). Cornu destaca a influência desses autores na formação do pensamento crítico de Marx. Em particular, destaca as ideias de Engels acerca do caráter contraditório da sociedade capitalista e da necessidade de sua supressão, as ideias de Hess sobre o trabalho como elemento essencial da vida humana e do caráter econômico-social da alienação, bem como da teoria de Schulz que determina as formações sociais e políticas e as lutas de classe pelo desenvolvimento da produção e da divisão do trabalho (1965, p. 573).

Nos *Manuscritos econômico filosóficos*, após confrontar a posição dos economistas pela pergunta acerca da origem do trabalho estranhado, Marx faz a crítica aos socialistas, os “reformadores *en détail*” que querem melhorar a situação da classe trabalhadora pela melhoria do salário, ou que, como Proudhon, entendem a “*igualdade* do salário como o objetivo da revolução social” (MEF, p. 30). Os limites de Proudhon são questionados em relação ao trabalho, porque não o apreende enquanto princípio da propriedade privada, limite devido ao qual não descobre a contradição⁸ com o capital, de maneira que concebe “o movimento do trabalho na determinação do capital, do *capital industrial* contra o capital que se consome não *enquanto* capital, ou seja, não industrialmente” (MEF, p. 149).⁹ Limite este que consiste em fazer a crítica do ponto de vista da economia política, “desembocando assim na contradição de abolir a alienação político-econômica dentro da alienação político-econômica” (Mészáros, 1981, p.111). A melhoria dos salários constitui, de fato, um detalhe diante do relevo que Marx atribui à mudança das condições de produção e à revolução social. Essas são duas exigências que nascem da crítica à base dilacerada das modernas relações de produção e troca.

Não obstante questionar os equívocos teóricos de Proudhon, Marx reconhece suas contribuições. Este merece relevo especial, conforme podemos ler na *Sagrada família*, porque enfrenta a premissa da economia política, a propriedade privada enquanto “fato irrefutável”, e a submete “a uma análise crítica e, seja dito, a primeira análise decisiva de verdade, implacável

6 Essa crítica não é dirigida só a Feuerbach, mas às correntes do socialismo utópico que, “apesar de seu tratamento materialista dos fenômenos naturais, recaíam no idealismo em sua teoria social e histórica” (Hook, 1974, p. 352).

7 O “filho *inato* da *Grã-Bretanha*. Já o escolástico *Duns Escoto* se perguntava ‘*se a matéria não podia pensar*’. Para poder realizar esse milagre, ele se refugiou na onipotência divina, quer dizer, ele obrigou a própria *teologia* a pregar o *materialismo*. E *Duns Escoto* era, ademais, *nominalista*. “O nominalismo é um dos elementos principais dos materialistas *ingleses*, da mesma maneira que é, em geral, a *primeira expressão* do materialismo” (SF, p. 146).

8 Também na carta a Annenkov, em 28/12/1846, Marx afirma que Proudhon está preocupado em conciliar as categorias, razão pela qual não se põe a tarefa de desenvolver as contradições sobre as quais descansam (Carta a Annenkov, p. 439).

9 Proudhon concebe a fórmula do trabalho excedente no sentido da igualdade, sem considerar as condições históricas de produção, de maneira que, na prática, bastaria fazer a divisão igualitária da riqueza produzida entre os operários, sem trocar as condições de produção vigentes (MF, p. 81).

e ao mesmo tempo científica” (SF, p. 43). A economia política parte da riqueza criada pela propriedade privada, ao passo que Proudhon parte da pobreza por ela gerada. “A primeira crítica verdadeira da propriedade privada naturalmente parte do fato de que sua essência contraditória se manifesta sob a forma mais tangível, mais clamorosa, que mais, e de modo mais imediato, revolta os sentimentos humanos – do fato da pobreza, da miséria” (SF, p. 47). A crítica ao princípio da propriedade privada, feita no livro *O que é a propriedade?* tem o mesmo “significado para a economia política moderna que o escrito de Sieyès ‘*Qu’est-ce que le tiers État?*’ tem para a política moderna” (SF, p. 44). Foram as divergências posteriores, como mostra a *Miséria da filosofia*, que separaram os dois amigos e “fizeram com que poucos tenham acentuado o papel relevante atribuído pelo próprio Marx à crítica proudhoniana da propriedade” (Giannotti, 1985, p. 92).¹⁰

As duas interrogações sobre as condições e as perspectivas do trabalho, lançadas aos teóricos da economia política e aos teóricos socialistas, nascidas no interior do estudo das relações sociais burguesas, são indicativos fundamentais dos contornos do projeto filosófico de Marx, que, desde a *Introdução*, articula as “armas intelectuais da filosofia” com as “armas materiais do proletariado”, para a realização da emancipação humana universal e que, retomadas em vários textos, são apresentadas, no ajuste de contas com Feuerbach, na bem conhecida *XI Tese*: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (Teses ad Feuerbach, p. 535).¹¹

É esse o contexto a partir do qual a crítica de Marx se singulariza no desdobramento das investigações e no desenvolvimento teórico das questões fundamentais que constituem o objeto da economia política, ou seja, o estudo das leis que regem a ordem produtiva da sociabilidade burguesa. No estudo desta, sempre criticamente projetado, dado o conjunto de contradições sobre as quais se assenta, Marx elabora os contornos do que constitui sua teoria do comunismo, perspectiva histórica visualizada na força das possibilidades inerentes às condições materiais da produção e reprodução da vida moderna.

O que, de qualquer forma, fica explicitada na teoria do comunismo, assim como está configurada no conjunto de textos que aqui examinamos, é a premissa da superação do antagonismo entre trabalho e capital a partir de sua base, a propriedade privada, e a decorrente reapropriação social, num movimento duplo, de negação e afirmação. Por um lado, o movimento de negação rompe com a base material das formas de estranhamento, aquelas condições nas quais o homem se encontra submetido às próprias criações, numa via crítica que parte da religião à esfera política, para chegar às condições materiais da produção da existência na sociedade capitalista. De outro lado, o movimento de afirmação se dá pela reapropriação e organização social das condições e dos resultados do desenvolvimento civilizatório, de maneira

10 A crítica violenta é explicitada na *Miséria da filosofia*, onde Proudhon aparece como o Quesnay da metafísica da economia política, toma as relações como princípios, leis, pensamentos abstratos e as põe numa ordem determinada. “Os materiais dos economistas são a vida motriz e em movimento dos homens; os materiais do senhor Proudhon são os dogmas dos economistas” (MF, p. 84). Proudhon não toma as categorias historicamente, como expressão teórica das relações reais, mas como pensamentos independentes, ideias que brotam da pura razão. É a dialética hegeliana da razão autoposta. As coisas foram reduzidas às categorias lógicas e o movimento, o ato de produção, ao método, de maneira que a conexão entre produtos e produção, entre coisas e movimento, se reduz à metafísica aplicada. “Pois bem, o que Hegel tem feito com a religião, o direito, etc., é o que o senhor Proudhon faz com a economia política” (MF, p. 85).

11 É a conquista do futuro uma das palavras de ordem do programa crítico de Marx. Conceber o que existe não é suficiente, visto que é preciso transformá-lo. A crítica é uma “instância de julgamento cuja matéria litigiosa é a própria história, não a história feita, mas a que está em vias de ser feita, /.../ julgar é decidir racional e praticamente entre as possibilidades que orientam o curso da história que afloram no presente” (Assoun/Raulet, 1981, p. 37).

que a sociedade comunista é perspectivada enquanto realização da emancipação universal dos indivíduos humanos no interior de toda a riqueza material e cultural.

Considerações finais

Na mesma medida em que Marx confronta a teoria do Estado ético, os elementos pelos quais Hegel faz convergir, a partir de seus princípios, as duas esferas numa unidade integradora, ele repõe, como relação efetiva, a esfera do Estado político separado da sociedade civil. Ou seja, o rompimento com o idealismo ativo se dá em meio à formação dos primeiros contornos daquilo que irá constituir o pensamento próprio de Marx. Doravante, o que primeiro foi o horizonte teórico se converte em objeto da crítica. Nesta perspectiva filosófica, a esfera política cede lugar às relações materiais, que passam a constituir a base a partir da qual Marx examina a condição dos povos modernos. Desenvolver a verdade social, compreender as determinações políticas do Estado moderno, tem seu segredo na apreensão das contradições internas à esfera social. A força criadora do Estado político cede lugar à busca da verdade social, esta ainda como determinação abstrata, cujos resultados não estão claros para Marx e manifestam a dúvida quanto ao projeto futuro.

Marx percebe é que o Estado é a instância política abstrata que não tem fundamento nele, mas na esfera econômica e social, cujas relações regula e cujas contradições legitima. Feita a crítica ao Estado ético hegeliano, à liberdade política, à condição de cidadão, Marx foca suas investigações e aponta perspectivas de emancipação sobre as relações sociais modernas. Ao examinar a esfera econômica e social, Marx explicita as contradições na ordem da produção e apropriação da riqueza, na fórmula do antagonismo entre capital e trabalho. Na sociedade capitalista, o proletariado aparece enquanto classe potencialmente revolucionária, cuja função é, primeiramente, romper com a lógica da sociedade burguesa, criando as condições para a instauração de uma nova ordem de produção e organização social, cujos traços gerais ficam explícitos na teoria do comunismo.

Assim, a emancipação social aparece enquanto ruptura com a ordem econômica e social da sociabilidade burguesa. Emancipar significa organizar socialmente, não na *forma* política, as forças, atividades e relações de produção e reprodução humana. Sob a égide da liberdade social, uma perspectiva tributada à revolução da classe do proletariado, é que a organização das condições da existência humana perde seu caráter político e ganha base material. Não o cidadão e a vida política, mas o homem e a vida social é que constituem o vetor da emancipação.

Referências

Textos de Marx e Engels

ENGELS, Friedrich. Federico Guilherme IV, Rei da Prússia. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Engels, escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. (Obras fundamentales, v. 2).

ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: MARX/ENGELS. **Obras escogidas**. Moscú: Progreso, [198-?]. p. 616-653.

MARX, Karl. **A questão judaica**. São Paulo: Moraes, 1991.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. Por um prussiano (Vorwärts!). **Práxis**, Belo Horizonte, n. 5, 1995.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. Miséria de la filosofía. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Marx, Engels: los grandes fundamentos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1988. (Obras fundamentales, v. 4).

MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

MARX, Karl. Teses Ad Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 533 -535.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **A sagrada família**: ou crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e seus seguidores. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, Karl. Manifiesto del partido comunista. In: **Obras fundamentales: v. 4 - Marx, Engels: los grandes fundamentos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1988. . 277-296.

Artigos jornalísticos nas *Obras fundamentales, v. 1*

MARX, Karl. Debates sobre la ley castigando los robos de lema (Gazeta Renana). In: MARX, Karl. **Marx, escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. p. 248-283. (Obras fundamentales, v. 1).

MARX, Karl. El editorial del número 179 de la Gazeta de Colonia (Gazeta Renana). In: MARX, Karl. **Marx, escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. p. 220-236. (Obras fundamentales, v. 1).

MARX, Karl. Los debates de la VI Dieta Renana – artículo primero: Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta (Anekdotas). In: MARX, Karl. **Marx, escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. p. 173-219. (Obras fundamentales, v. 1).

Cartas

MARX, Karl. Carta a Ruge (março de 1842). In: MARX, K.; ENGELS, F. **Engels, escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. (Obras fundamentales, v. 1). p. 671-673.

MARX, Karl. Carta a Ruge (setembro de 1843). In: MARX, K.; ENGELS, F. **Engels, escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. (Obras fundamentales, v. 1). 457-460.

MARX, Karl. Carta a Ludwig Feuerbach (agosto de 1844). In: MARX, K.; ENGELS, F. **Engels, escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. (Obras fundamentales, v. 1). 679-681).

MARX, Karl. Carta a Pavlov Vaslievich Annenkov (dezembro de 1846). In: MARX, K.; ENGELS, F. **Obras fundamentais**: v. 4 - Marx, Engels: los grandes fundamentos. México: Fondo de Cultura Económica, 1988. p. 431 -441.

Textos de outros autores

ASSOUN, Paul-Laurent; RAULET, Gérard. **Marxismo e teoria crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

CHASIN, J. Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica. In: TEIXEIRA, F. J. S. **Pensando com Marx**: uma leitura crítico-comentada de O Capital. São Paulo: Ensaio, 1995.

CORNU, Auguste. **Carlos Marx - Federico Engels**: del idealismo al materialismo histórico. Buenos Aires: Platina y Stilcograf, 1965.

DAL PRA, Mario. **La dialéctica en Marx**. Barcelona: Martinez Roca, 1971.

Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de

GIANNOTTI, José Arthur. **Origens da dialéctica do trabalho**. Porto Alegre: L&PM, 1985.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio (1820): Introdução. Trad. Marcos Lutz Müller. **Analytica**, Campinas, v. 1, n. 2, 1994.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A sociedade civil**. §§ 182-254. Campinas: Ifch/Unicamp, 2003. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Müller. (Clássicos de Filosofia: Cadernos de tradução, n. 6).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. 3. ed. Lisboa: Guimarães, 1986.

HOOK, Sidney. **La génesis del pensamiento filosófico de Marx**: de Hegel a Feuerbach. Barcelona: Barral, 1974.

LÖWY, Michael. **La teoría de la revolución en el joven Marx**. 6. ed. México: Siglo Veintiuno, 1979.

MANDEL, Ernest. **A formação do pensamento econômico de Karl Marx**: de 1843 até a redação de O Capital. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

McLELLAN, David. **Karl Marx**: vida e pensamento. Petrópolis: Vozes, 1990.

MERCIER-JOSA, Solange. Marx, o político e o social. In: **Crítica Marxista**, São Paulo, n. 6, 1998.

MÉSZÁROS, István. **Marx**: a teoria da alienação. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

ROSSI, Mario. **La génesis del materialismo histórico**: v. II - el joven Marx. Madrid: Alberto Corazón, 1971.