

# Os primeiros passos do jovem Marx em direção à crítica da economia política

## *Les premiers pas du jeune Marx vers une critique de l'économie politique*

### **Bruno Fernandes**

Mestrando em Filosofia pela UFSCar

Bolsista FAPESP<sup>1</sup>

brunofernandesfh@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1900-3661>

**Resumo:** A partir dos primeiros textos do jovem Marx, investigo a passagem da sua crítica ao Estado como fonte de uma ontologia social à crítica das próprias relações sociais. Com isso, pretendo mostrar, de um lado, o percurso pelo qual a crítica encontra sentido prático no proletariado, de outro, como, marcada pela tentativa de combinar Feuerbach e Hegel, ela alimenta um pressuposto que é ao mesmo tempo um prejuízo no pensamento do nosso autor nesse período, qual seja, o do homem abstrato.

**Palavras-chave:** Estado; sociedade civil; dialética; antropologia; história; jovem Marx.

**Résumé:** À partir des premiers textes du jeune Marx, j'étudie le passage de sa critique de l'État comme source d'une ontologie sociale à la critique des relations sociales elles-mêmes. Avec cela, j'ai l'intention de montrer, d'une part, la voie par laquelle la critique trouve un sens pratique dans le prolétariat, d'autre part, comment, marquée par la tentative de combiner Feuerbach et Hegel, elle nourrit un présupposé qui est en même temps un dommage dans la pensée de notre auteur à cette époque, à savoir celui de l'homme abstrait.

**Mots-clés:** État; société civile; dialectique; anthropologie; histoire; jeune Marx.

---

<sup>1</sup> Este trabalho conta com o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo número 2021/00296-3.

“Digo: o real não está na saída nem na chegada:  
ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.”  
(João Guimarães Rosa. *Grande sertão: veredas*)

## 1.

Numa carta enviada a Arnold Ruge em setembro de 1843, Marx (2010b) reivindica como mote do seu novo projeto com o colega, a saber, uma revista com sede em Paris<sup>2</sup>, “não antecipar dogmaticamente o mundo”, mas “encontrar o novo mundo a partir da crítica ao antigo”. Tratava-se de uma investida da “nova tendência”, os chamados hegelianos de esquerda, contra o “velho e ossificado Estado” e contra os “filósofos” que “tinham a solução de todos os enigmas em seus púlpitos”. Os jovens alemães estavam convencidos da necessidade de fazer a “crítica inescrupulosa da realidade dada”, sem “temer os seus próprios resultados” ou os “conflitos com os poderes estabelecidos”. No entanto, tal empreendimento demandava uma definição de “crítica”. É o que encontramos adiante: a “filosofia crítica”<sup>3</sup> é o “autoentendimento da época sobre suas lutas e desejos” (MARX, 2010b, p. 71-73; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 489). Pouco tempo mais tarde, ela concretizou-se como uma das diretrizes mais importantes do programa: “Escritos por alemães ou franceses, os artigos de nossos *Anais* irão tratar dos homens, dos sistemas, que terão adquirido uma influência útil ou perigosa, e das questões políticas da época, sejam elas relativas a constituições, economia política ou instituições públicas e morais” (*MEGA*<sup>2</sup>, I/2 1982, p. 184). Portanto, no âmbito de uma *crítica imanente*, a filosofia crítica se pergunta pelo que há de mais significativo numa determinada época, explícita e denuncia, mediante modelos e categorias, em revistas e panfletos, movimentos e associações, as contradições que tendem a ser naturalizadas, pois elas revelam *num só golpe* tanto as mais variadas formas de dominação como as possibilidades de sua superação. A consciência filosófica, assim, não deve *correr paralela à miséria real*; é preciso *escancarar a realidade em que se vive*, pois assim a humanidade pode juntar forças para realizar o *desencantamento da autoalienação (Selbstentfremdung)*.<sup>4</sup> Nesse

2 O periódico buscava combater a miséria alemã (*deutsche Misere*) através da realização do “princípio galo-germânico”, quer dizer, a junção da filosofia alemã com a crítica social francesa. A aliança fracassou e os diretores não conseguiram o apoio de sequer um francês. Os motivos são muitos, entre eles o “ponto de vista lógico-hegeliano”, o “ateísmo dos alemães” e a proibição e apreensão de vários números em circulação por parte do governo alemão. Para uma história dessa revista de número único, publicada em fevereiro de 1844, ver Franz Mehring (2013, p. 71 *et seq.*), Auguste Cornu (1965, p. 405 *et seq.*) e José Paulo Netto (2020, p. 101 *et seq.*). Os artigos publicados por Marx e cartas trocadas com os demais organizadores do periódico foram reunidos em Marx (2010a, p. 143) (ver artigo no apêndice) e em Marx (2010b, p. 61) (ver “Cartas dos Anais-Alemães”). O programa completo do periódico está em Marx e Engels (1982, p. 489).

3 “Os jovens hegelianos admitiam que a filosofia hegeliana havia conseguido dar uma forma acabada ao tipo tradicional de atividade filosófica, mas consideravam que deveria ser transformada para contribuir de maneira ativa para a realização prática de sua verdade. Os termos ‘crítica’ (Ruge), ‘filosofia crítica’ (Marx), ‘filosofia da ação’ (Hess) e ‘filosofia do futuro’ (Feuerbach) indicam as modalidades dessa transformação ou ‘reforma da filosofia’ (Feuerbach)” (RENAULT, 2010, p. 110-111).

4 É o que Marx escreve meses mais tarde: “não podeis suprimir a filosofia sem realizá-la” (MARX, 2010a, p. 150). Mas o que isso significa? Uma passagem das *Notes de cours 1959-1961*, de Merleau-Ponty, nos esclarece bem: “a realização da filosofia é sua destruição como uma filosofia separada” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 275). E essa destruição deve se dar justamente através de uma crítica que não feche os olhos para a miséria real. Por isso, radical, sem escrúpulos! Implica, então, um reconhecimento entre *teoria e práxis*; ao se realizar como nova filosofia, *filosofia da práxis* (que aparecerá apenas mais tarde), destrói-se a filosofia antiga, alienada. Ela se torna, assim, *mundo*.

contexto, o Estado prussiano, “asqueroso despotismo”, como encontramos no “Posfácio” (1873) de *O capital* (1867), estava entalado na garganta dos jovens hegelianos e, com ele, o próprio Hegel, na medida em que a sua dialética parecia “glorificar o existente” em vez de reclamar o seu “necessário perecimento” (MARX, 2013, p. 91; *MEGA*<sup>2</sup>, II/6, 1987, p. 709). Não à toa, pouco antes de escrever a mencionada carta, Marx se dedicou ao estudo crítico dos *Princípios da Filosofia do Direito* (1820), de Hegel, seu primeiro grande alvo. Nesses rascunhos, conhecidos como *Manuscritos de Kreuznach* ou *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), o “verdadeiro interesse”, como o próprio Marx ressalta nas suas anotações, é a “lógica” e “não propriamente a filosofia do direito” (MARX, 2010a, p. 38-39; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 18).

## 2.

Como sabemos, a Filosofia do Espírito Objetivo (ou filosofia do direito) hegeliana se sustenta pela sua *Ciência da Lógica* (1812, 1813 e 1816), um denso, complexo e abstrato *exame dos processos de pensamento*, publicado em três volumes enquanto Hegel era diretor do *Gymnasium* de Nuremberg. Algumas poucas palavras sobre esse texto são suficientes para, como costumava dizer Marx, fazer ouvir uma “grotesca melodia”. É preciso lembrar que o resultado da *Fenomenologia do Espírito* (1807) é a unidade do ser e do conceito como superação da oposição entre o objeto e a consciência. Isso significa que as categorias analisadas não são apenas formas do pensamento, mas estruturas do ser. Por esse motivo, na *Ciência da Lógica*, Hegel considera a consciência como “saber absoluto” ou “espírito liberto da imediatidade e da concreção exterior”, o que torna o *início* um tema à parte. Ora, o velho filósofo se orgulhava de a *Ciência* ser precedida pela “dúvida universal”, o que quer dizer que o começo deve ser, justamente, “absoluto”, porque “não pode pressupor nada”, “ser mediado por nada” ou ter uma base; ao contrário, deve fundamentar reflexivamente a si mesmo, sendo a base de toda ciência (HEGEL, 2016, p. 55). Diferentemente da *Crítica da Razão Pura* (1781), de Kant, na qual as formas tradicionais de julgamento lógico servem como *fio condutor* para a dedução dos conceitos puros (BURBIDGE, 2004, p. 132), no início da *Ciência*, de Hegel, deve-se empreender total ausência de pressuposições, até mesmo aquelas estabelecidas pela lógica formal. Sendo parte constitutiva do conteúdo, elas devem ser determinadas ou não no curso do próprio exame do pensamento. Hegel acreditava ser este o verdadeiro sentido de uma filosofia crítica; caso contrário, o princípio ou critério do qual se parte estaria fora do campo de avaliação crítico e o filósofo seria um dogmático ou um “pré-hegeliano”, já que não atingiu o nível mais alto da crítica (HOULGATE, 2006, p. 39). Ao abstrair tudo, apreende-se a própria abstração, quer dizer, quando o pensamento abstrai todas as suposições sobre si mesmo, resta-lhe pensar sobre si como simplesmente sendo, sem determinação prévia. Por isso, segundo o esquema hegeliano, no início é o *ser puro*, a própria *imediatidade indeterminada*.

Uma vez que o ser “apenas é”, ele é geral e indefinido, e as categorias devem se desdobrar, destarte, da própria indeterminação. Toda categoria é uma espécie de determinação predicativa do que “é” e “pretende ser”. Hegel procura mostrar que as categorias implícitas no ser são geradas pela tensão entre o ser e o nada, núcleo de seu devir. No seu próprio desenvolvimento, elas mostram que seu cerne é o oposto de si,

que é justamente o que permite que se tornem o que são. Assim, nenhuma categoria é o que é simplesmente, mas *possui o seu fim em si mesma* (HOULGATE, 2006, p. 437). É preciso ter em mente que Hegel possui uma concepção orgânica do mundo. A imagem da semente que é planta, “mas ainda não”, é esclarecedora, pois o tempo e as condições às quais ela é submetida permitem um movimento interno que a faz passar de um estágio a outro: a semente suprassume (*Aufhebung*) a si mesma em si mesma para vir-a-ser (*Werden*) planta. Mas em Hegel o fim deve ser compreendido como início e o início como fim. A natureza da semente é posta como fundamento do processo de sua realização: a “ideia de planta” faz do que a antecedeu, como a semente, o broto, a flor etc., *atributos necessários* dela. Aqui, essa contradição interna é o princípio de todo o movimento e de toda vida; é a verdade que explicita e anima a marcha do conceito pela descoberta da matéria inerente a ele. Esse encontro da “forma” com o “conteúdo” — que, no processo, dá a “verdade” ou “*adaequatio*” do pensar e do pensado<sup>5</sup> — é a grande contribuição da dialética hegeliana à história da filosofia, uma resposta aos velhos problemas da lógica formal. O papel da filosofia passa a ser apresentar o *vir-a-ser imanente das distinções*; ser, enquanto ciência, a “reflexão própria do conteúdo que põe e gera a sua própria determinação” (HEGEL, 2016, p. 24).

Essa lógica confere *sentido operativo* à filosofia do direito, na qual Hegel encontra na *intrinsicidade* da família e da sociedade civil o desenvolvimento da própria ideia do Estado. A família amalgama naturalmente os membros que a integram e, por meio do “princípio da personalidade”, se desenvolve a partir das suas próprias contradições até a sua dissolução; a sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*, tradução hegeliana da *civil society* dos escoceses) atomiza os indivíduos e os coloca no campo de batalha dos interesses privados, ao mesmo tempo que, com sua entrada na corporação, eles são obrigados a reconhecer, *num grau ainda insuficiente*, certos vínculos objetivos que os ligam aos outros membros da associação; por fim, o Estado deve tornar benéficos os seus atos, completando o movimento da eticidade (*Sittlichkeit*) ou fazendo a integração das esferas precedentes. Sendo desde o início mediado pelo “costume”, na própria “consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo”, a ideia do Estado é o termo e o que dá base ao processo da eticidade, o que quer dizer que ele possui seu fundamento em sua meta, dividindo-se nos dois momentos, família e sociedade civil, constituindo-se por seu próprio desenvolvimento imanente. Os indivíduos são conduzidos em direção ao ente estatal a fim de alcançarem a sua “liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade” (HEGEL, 1997, p. 2016). É por conta desse movimento de *autoprodução* que “O que é racional é real; e o que é real é racional” (HEGEL, 1997, p. 36), e que “o Estado é o racional em si e para si” (HEGEL, 1997, p. 216-217). Nele, a Ideia completa o seu desenvolvimento, manifestando-se como “realidade em ato” e “substância”, encarnando a forma concreta de realização da liberdade, seu valor supremo. Os hegelianos de esquerda, claro, lutavam — independentemente do que o próprio Hegel pensava, afinal, ele havia

---

5 Segundo Gerd Bornheim (1983, p. 48): “Trata-se, pois, da verdade compreendida como processo; o processo realiza a unificação do conceito e da objetividade. A verdade persegue, portanto, a unificação de algo que está separado, e a separação constitui a mola impulsora a partir da qual se verifica o processo da verdade. Isso significa que a separação é visualizada como sendo algo de negativo, que deve ser superado, e é justamente essa superação que empresta caráter metafísico ao conceito hegeliano da verdade”

falecido em 1831, vítima de uma epidemia de cólera que assolou Berlin — para que o Estado prussiano *não fosse confundido* com essa realização.<sup>6</sup>

### 3.

Mas, como veremos, as anotações de Marx sobre esses textos consideram como fundamentais as críticas de um importante hegeliano que, como ele, também buscava superar Hegel. Feuerbach frequentou as aulas de lógica de Hegel em Berlim e foi o primeiro a se manifestar contra a filosofia especulativa do seu professor, dizendo que ela vai do abstrato ao concreto, do ideal ao real, fazendo o caminho inverso. Ele, então, procura desvirar esse processo de constituição da realidade, fazendo os predicados emergirem das relações concretas entre os homens, isto é, referindo-se *imediatamente ao real, ao ser real*. Nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842), texto que teria sido uma “revelação” para Marx (MEHRING, 2013, p. 64), Feuerbach afirma que “O começo da filosofia não é Deus, não é o Absoluto, nem o ser como predicado do Absoluto ou da Ideia — o começo da filosofia é o finito, o determinado, o *real*” (FEUERBACH, 2008b, p. 7). Acusando Hegel de partir de uma universalidade abstrata, ele substitui o ponto de partida, que passa a ser o *homem como espécie natural*. Ora, o segredo da filosofia especulativa, que é uma teologia, é a *antropologia*. Nesse sentido, é preciso afastar-se da ideia e buscar a *verdade* não nas mediações e contradições da dialética hegeliana, que resolve os conflitos apenas em pensamento, mas numa *intuição sensível* que dá a essência *imediatamente idêntica* à existência.

Desse modo, é preciso se opor ao *pensamento*, ao “princípio da escola”, do “eu sou eu”, onde o *objeto* é determinado pela *infinitude da ideia*. A *intuição*, o “princípio da vida”, do “não-eu”, ao contrário, confere ao *objeto finito* caráter *determinante*. Daí o princípio do *sensualismo*: ser *anti-filosofia*. “Só a partir da negação do pensamento, a partir do ser determinado pelo objeto, a partir da paixão, a partir da fonte de todo o prazer e necessidade se produz o pensamento verdadeiro e objetivo, a filosofia verdadeira e objetiva” (FEUERBACH, 2008b, p. 12). A *nova filosofia* encontra na arte a *evidência* de que não é do infinito que se deduz o finito, mas é do finito que se deduz o infinito: “A arte nasce do sentimento de que a vida neste mundo é a vida verdadeira, de que o finito é o infinito — nasce do entusiasmo que vislumbra num ser determinado e real o Ser supremo e divino” (FEUERBACH, 2008b, p. 5). Portanto, o finito é a realidade do infinito, o homem é a realidade de Deus, e como encontramos nos *Princípios da filosofia do futuro* (1843), é pelo seu objeto que o homem se reconhece, é nele que aparece a sua essência, seu eu verdadeiro, objetivo (FEUERBACH, 2008a, p. 10). O objeto é, assim, a essência revelada. Por isso, quando a essência do homem é separada dele, quando ela posta num objeto ideal (no caso do monoteísmo cristão ou da Ideia hegeliana), no qual ele não se conhece ou isso ocorre apenas *forçadamente* (idealmente), nos deparamos com uma abstração ou alienação do homem de si mesmo.

---

<sup>6</sup> Uma introdução sobre a discussão a respeito de Hegel ter ou não “legitimado filosoficamente a monarquia prussiana” pode ser encontrada em Michael Heinrich (2018). O argumento mais forte seria do próprio Hegel: “ele já havia diferenciado, em *Ciência da lógica*, a efetividade’ [*Wirklichkeit*, aqui em nossa edição traduzida por ‘real’] da ‘existência’ meramente acidental”. Segundo Heinrich, isso muda totalmente as coisas: “em vez de uma justificação do existente, antes uma ameaça à existência do irracional: este não lograria efetividade nenhuma, tendo de ‘desmoronar’” (2018, p. 236-237).



Contudo, vale lembrar que essa infinitude do finito foi fundamentada por Feuerbach um pouco antes. Logo no início de *A essência do cristianismo* (1841), ele procura mostrar que, pela capacidade de colocar a si mesmo como objeto, o homem é *indivíduo e espécie, singular e universal*, diferentemente do animal, que possui uma “vida simples”, “vida interior idêntica à exterior”; ele “não pode exercer nenhuma função de gênero sem um outro indivíduo fora dele” (FEUERBACH, 2007, p. 36). Por exercer a *função de gênero* do pensar, do falar, sem necessidade do outro, sendo para si ao mesmo tempo *eu e tu*, o homem é *infinito*, em contraposição à finitude do animal. À consciência do homem Feuerbach contrapõe o instinto do animal, que, justamente por não ter consciência do infinito no finito — não se tratando do sentimento de si, mas da *faculdade para a ciência, da consciência do gênero* —, não conhece a religião, forma ideal de manifestação da universalidade humana. Aqui, importa dizer que essa crítica centrada na religião visa principalmente a *autoconsciência* de que o homem, e não Deus, é o *verdadeiro* objeto de amor. Aliás, o amor passa a unir todos esses homens universais na sociedade feuerbachiana: “O amor é paixão, e só a paixão é o critério da existência. Só existe o que é — real ou possível — objeto da paixão” (FEUERBACH, 2008b, p. 54).

Sendo os homens objeto da paixão para si e para os outros (também inclui, claro, a natureza/objeto) é a simples existência que funda uma espécie de comunidade de *homens deuses*. Como bem lembra Celso Frederico em *O jovem Marx*, na medida em que “cada homem se basta a si mesmo”, “a humanidade aparece agora reconciliada” (FREDERICO, 2009, p. 36). Se não fosse o homem aquele da sociedade burguesa, mônada isolada recolhida sobre si mesma, esse sentido *harmônico e a-histórico* não seria mera contemplação. Vale destacar que, ao menos *parcialmente*, Marx segue Feuerbach, buscando transpor, como mostra Adolfo Sánchez Vázquez (1967, p. 435) em *Filosofia da Práxis*, as suas categorias à política e depois à economia, já que para ele a crítica da religião, “pressuposto de toda crítica”, estava finalmente “terminada” (MARX, 2010a, p. 146; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 170). Na concepção de Marx nesse momento, o “propósito só pode consistir em colocar as questões religiosas e políticas em sua forma humana autoconsciente, que é o que ocorre também na crítica que Feuerbach faz à religião” (MARX, 2010b, p. 72; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 488).

#### 4.

Na crítica de Feuerbach à Hegel, aparece a necessidade de se pensar a anterioridade do material em relação ao ideal. É o que Marx procura fazer criticando o que se pode chamar, junto com Ruy Fausto (2015, p. 337), de “lógica do objeto qualquer” ou “formalismo {pseudo}dialético”, que é quando o objeto é “engolido em benefício de um esquema lógico”. O próprio Marx (2010a, p. 29; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 8) denomina essa operação de “misticismo lógico, panteísta” e analisa um caso particular de sua aplicação, a filosofia do direito. Vale lembrar que, meses antes, a relação entre Marx e o Estado prussiano tornou-se ainda mais tensa. O rei Frederico Guilherme IV editou uma nova ordem de censura no final de 1841 que arrancou dos críticos alemães uma série de espaços editoriais onde podiam exercer alguma atividade livre. A intensificação da medida atingiu a *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* (*Gazeta Renana*

de política, comércio e indústria), periódico no qual Marx era redator-chefe.<sup>7</sup> Na esteira da luta pela liberdade de imprensa, Marx aborda o pensamento hegeliano e destaca que é um equívoco atribuir supremacia *ontológica ao Estado* em relação à família e à sociedade civil, vistas como esferas *meramente conceituais* da Ideia. Toda a questão passa por mostrar que o povo é o Estado real: “O Estado é um *abstractum*. Somente o povo é o *concretum*. E é notável que Hegel atribui sem hesitação uma qualidade viva ao *abstractum*, tal como a soberania, e só o faça com hesitação e reservas em relação ao *concretum*” (MARX, 2010a, p. 48; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 29). A filosofia do direito acaba por não respeitar a realidade histórica e o processo de formação do Estado moderno, porque em vez de compreender o *fato*, qual seja, que ele *se produz a partir da multidão*, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil, ele faz dessas últimas a *manifestação produzida* pela Ideia real, deduzindo o Estado da ideia abstrata de Estado como totalidade superior e anterior às suas partes. A racionalidade da realidade ordinária não é sua própria razão, porque na concepção hegeliana o real é fenômeno, manifestação da Ideia, e a Ideia tem uma *finalidade lógica*: ser espírito real para si infinito. Ainda que a base natural da família e a artificial da sociedade civil sejam *conditio sine qua non* do Estado político, a Ideia real se desprende do seu espírito, ganha autonomia e faz o que é “condição tornar-se o condicionado, o determinante tornar-se o determinado” e “o produtor é posto como produto do seu produto” (MARX, 2010a, p. 31; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 9).

Isso acontece, como mostra Marx, porque Hegel confere à Ideia a dignidade de sujeito em relação aos sujeitos reais, meros predicados ou suportes do seu esquema especulativo; é como conferir à *fruta* realidade substancial e fazer da maçã, da pera e da amêndoa manifestações ou momentos da *Fruta Una* (MARX, 2003, p. 72-73).

Hegel, dirá, 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 (*υποκειμενον*, *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 infinito. (MARX, 2010a, p. 44; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 24-25)

A crítica desse desenvolvimento único capitaneado pela Ideia — que, por isso, deixa escapar a essência particular dos objetos, no caso, a família, a sociedade civil e, inclusive, do próprio Estado —, visa *atingir* a relação mística que a lógica estabelece com as ciências particulares, pois o que é *pressuposto real é colocado como fundado pelo esquema lógico em toda parte*.

Contra Hegel, Marx (2010a, p. 38) *toma o ser finito como sujeito e dotado de lógica específica*. É o real que deve orientar o pensamento: “A lógica não serve à demonstração

<sup>7</sup> Sobre a história desse periódico e da contribuição de Marx como seu redator-chefe, ver os clássicos Franz Mehring (2013, p. 46 *et seq.*) e Auguste Cornu (1965, p. 225 *et seq.*). Para uma pesquisa mais recente, ver José Paulo Netto (2020, p. 91 *et seq.*). Os artigos escritos por Marx como redator da *Rheinische Zeitung*, periódico no qual ele tratou sobretudo das discussões pautadas na Sexta Assembleia Provincial Renana, foram reunidos e publicados em Marx (2017b).

do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica". Essa inversão *alimenta a crítica* do jovem Marx em todos os momentos, por exemplo, quando Hegel faz do monarca "a alma do Estado", "a encarnação real da Ideia", "a soberania personificada". José Arthur Giannotti (1966, p. 15-18) descreve bem essa operação. Ele mostra, como vimos, que a filosofia do direito considera o Estado como "a substância e a matriz da vida em sociedade", o que significa que todo "fenômeno social" carrega em maior ou menor grau "a marca de uma instituição política". Ora, o Estado educa para a vida em comunidade, reconhece a personalidade jurídica, legitima os negócios, protege ou pune em vista dos interesses coletivos. Ele deve "concretizar a vontade" de todos, universalizando-a "pelo conhecimento e pela razão". No pensamento hegeliano, essa "vontade universal" passa por um "processo de racionalização", podendo ser ilustrado por uma proposta de projeto de lei. Algo desse tipo não deve ser simplesmente a expressão de "impulsos pessoais", mas deve dar conta das carências de um grupo qualquer, portanto ter audiência e alcance coletivo. O primeiro passo depois de identificada a demanda social consiste em encaminhar a proposta aos "órgãos técnicos encarregados de estudar sua viabilidade e sua significação socioeconômica". Os pareceres favoráveis a levam finalmente às mãos do chefe de Estado para ser sancionada. Caso isso aconteça, tomam-se as "providências para sua aplicação" num "contexto mais amplo". A vontade alcança, assim, a *coincidência consigo mesma*, confirmando-se a cada passo "como vontade que se quer como vontade" e se "autodetermina". Todos os cidadãos devem, agora, se organizar em torno da lei recém implementada e, mais amplamente, das normas e instituições, já que cada uma delas teria passado, de um modo ou de outro, pelo mesmo processo. O poder soberano é desenvolvido por Hegel a partir da *decisão da vontade*. É preciso entender que, a fim de não ser mera *unidade pensada*, ela deve fazer dos pressupostos reais sua manifestação concreta. Mas isso não seria possível se ela mesma não encontrasse *uma* subjetividade como suporte para ser real: "A personalidade do Estado é real somente como uma pessoa, o monarca" (HEGEL, 1997, p. 255-256). Por isso, Marx conclui que

Hegel transforma todos os atributos do monarca constitucional na Europa atual em autodeterminações absolutas da vontade. Ele não diz: a vontade do monarca é a decisão última, mas a decisão última da vontade é... o monarca. A primeira frase é empírica. A segunda distorce o fato empírico em um axioma metafísico. (MARX, 2010a, p. 45; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 24-25)

Sendo assim, o monarca é soberano, porque realiza "os três elementos da totalidade", ou, a unidade substancial da Ideia concretizada no povo (HEGEL, 1997, p. 251-252). Ele aparece como a única pessoa política, a autoencarnação da soberania do Estado. O povo é, assim, subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política: o povo é o povo da constituição. Contra a mistificação que justifica a monarquia, Marx reivindica uma democracia radical, onde o povo não é determinado "exteriormente", mas se *autodetermina*. Segundo ele, "A democracia é o enigma resolvido de todas as constituições", porque nela "a constituição não é somente em si, segundo a essência, mas segundo a existência, segundo a realidade, em seu fundamento real, o *homem real, o povo real*, e posta como a obra própria deste último" (MARX, 2010a, p. 50; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 30-31). Portanto, não é a constituição que cria o povo, mas é o povo que



cria a constituição; a constituição é um momento da existência do povo. *A existência humana já não se reduz à existência legal*. Daí virá a exigência, desenvolvida em *Sobre a questão judaica*, de não mais separar o político e o não político, separação explicitada na abstração Estado político/sociedade civil burguesa. Na democracia defendida por Marx não há mais alienação do poder do povo no Estado, não há mais cisão: desaparece tanto o Estado político como a sociedade burguesa, tanto a existência política como a existência privada; à existência é restituída sua “essência genérica”. Assim, cada homem “representa o gênero”, “todo homem é representante de outro homem” “por aquilo que ele é e faz”; “o sapateiro” “é meu representante na medida em que satisfaz uma necessidade social”, pois toda atividade social é “atividade genérica” (MARX, 2010a, p. 133-134; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 129).<sup>8</sup> Só assim pode haver unidade do particular e do universal: “A democracia é conteúdo e forma” (MARX, 2010a, p. 49; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 30).

## 5.

A crítica à mistificação que subjuga a sociedade civil ao Estado está feita. Não é o Estado que mantém a coesão social.<sup>9</sup> Mas esse problema constitui o tecido social mesmo e, por isso, se expressa na relação igualmente mistificada entre o homem burguês e o cidadão. É preciso, então, dar continuidade ao projeto crítico e transformar as questões teológicas em questões mundanas. A própria realidade demanda essa tarefa. No caso, a partir de um problema recorrente na Europa, o da emancipação cidadã (*Die staatsbürgerliche Emanzipation*) reivindicada pelos judeus. Por um lado, o povo judeu alemão almejava a emancipação política (*Die politische Emanzipation*). Por outro, o Estado prussiano assumia seu caráter cristão, negando a eles igualdade em relação aos demais e, assim, suprimindo condições humanas universais por conta do seu preconceito religioso. Entre os filósofos que se propuseram a discutir o tema na época estava Bruno Bauer, que pressupunha que o judeu devia abandonar o judaísmo e o homem em geral a religião para ser emancipado como cidadão. Segundo ele, a superação da religião era necessária caso se quisesse reivindicar um Estado democrático-burguês.<sup>10</sup>

Como sabemos, Marx se contrapõe a essa solução, pois, segundo ele, Bauer chegou apenas nos limites da crítica à teologia, proporcionado pelo atraso alemão que colocava frente a frente duas religiões particulares. Neste caso, a solução seria a superação da

---

8 O que significa atividade social, atividade genérica? Ora, que toda atividade representa a universalidade do gênero, portanto, que todo ser humano, enquanto “ser genérico” (*Gattungswesen*), é atravessado pela totalidade das atividades. Aqui, Marx pretende dissolver a especialização e não fundamentá-la a fim de deduzir dela a necessidade da troca privada, como aparentemente quer Pierre Rosanvallon (2002). Assim, ele incorre — na linguagem do velho Marx — numa robinsonada. Se compreendesse isso, perceberia que Marx está longe da teoria da harmonia dos interesses de Adam Smith nessa passagem. Ver Rosanvallon (2002, p. 209 et seq.).

9 Marx volta ao assunto em *A sagrada família* (1845). As diferenças entre uma abordagem e outra merecem um estudo à parte. O que podemos destacar é o que mudou em sua concepção: “Somente a superstição política ainda pode ser capaz de imaginar que nos dias de hoje a vida burguesa deve ser mantida em coesão pelo Estado, quando na realidade o que ocorre é o contrário, ou seja, é o Estado quem se acha mantido em coesão pela vida burguesa” (MARX, 2003, p. 139, grifo meu).

10 Marx responde, sobretudo, a dois textos de Bruno Bauer: “Die Judenfrage” (A questão judaica), de 1842, publicado nos *Anais Alemães* e “Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden” (A capacidade dos atuais judeus e cristãos de hoje de se tornarem livres), de 1843, publicado nas *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* (Vinte e um cadernos da Suíça).

religião. Mas a crítica só vai até o fim quando *olha ao redor* e se pergunta pela relação entre o Estado político em sua forma plenamente desenvolvida e a religião. A partir da análise da relação de alguns Estados norte-americanos com a religião, Marx constata que esses Estados são livres de qualquer vínculo religioso, quer dizer, eles agem *politicamente* para com a religião. A dissociação do homem em judeu e cidadão, em protestante e cidadão, em homem religioso e cidadão, por isso, é a própria emancipação política, é o modo político de se emancipar da religião. Dissolve-se, assim, o que anteriormente aparecia como uma *oposição irreconciliável*. A conclusão é que o Estado que *realiza plenamente a forma religiosa remete a religião a outros elementos da sociedade civil, realizando-se, por contraste, como universal*.

Mas a emancipação política tem seus *limites*. Em relação à religião esse modo de se emancipar permite que a religião perdure, ainda que não se trate de uma religião privilegiada. Por um lado, o Estado político é capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem seja realmente livre, ou seja, mesmo que a maioria dos cidadãos permaneça cumprindo deveres religiosos, o Estado é capaz de se emancipar da religião. Por outro, ao libertar-se *politicamente* através de um *meio* chamado Estado, o homem admite uma contradição consigo mesmo, permanecendo, digamos, “não livre” em relação a *emancipação humana* (*Die menschliche Emanzipation*), a *emancipação prática*. O problema de o homem libertar-se por intermédio do Estado é que mesmo o Estado se declarando ateu, o homem continua religiosamente condicionado, pois *ele passa a se reconhecer de modo indireto*. Ele transcende a sua liberdade para uma esfera separada da sua vida cotidiana, da sua situação concreta, para demonstrar a sua universalidade na abstração do Estado. Por conta disso, em relação ao *ancien régime*, o homem não foi libertado da religião, mas ganhou a liberdade de religião, não foi libertado da propriedade, mas ganhou a liberdade de propriedade (MARX, 2010b, p. 53; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 161). Esses limites expressam a contradição que caracteriza essa categoria, categoria que é apenas uma parte de uma contradição mais profunda, cristalizada na Revolução Francesa, entre o Estado político e a sociedade civil, entre o Estado político e seus *pressupostos reais*.

Desse modo, Marx denuncia a contradição *secular universal* entre o Estado em sua forma *geral* e a religião em sua *significação humana*. Ela constitui a cisão do sujeito consigo mesmo, no caso, a cisão do homem em religioso (*bourgeois*) e cidadão abstrato (*citoyen*), entre sua essência e sua pele de leão religiosa e política. Portanto, a alienação repousa no fato de que a essência do homem existe em uma esfera *separada*, seja ela Deus ou o Estado. O limite da emancipação política é justamente a separação mesma entre o público e o privado. Por esse motivo, Marx afirma que o que os judeus e Bauer devem reivindicar é a emancipação humana, um *estado* onde há a superação *dessas* contradições, onde os homens reconhecem e organizam suas *forces propres* como *poder social* e, assim, realizam a absorção do cidadão abstrato pelo homem individual, *não mais separando de si mesmos as forças sociais das políticas* (MARX, 2010b, p. 54; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 162-163). Com isso, Marx coloca os pés no chão, reclamando um ordenamento que é a negação da autoalienação humana, pois emancipar-se politicamente sem abandonar o judaísmo é a prova de que a emancipação política não é a emancipação humana. Vale dizer que essa última não desce como um raio na direção da sociedade

civil, mas emerge da *sua própria contradição*, porque é ela mesma o *conteúdo real* do processo histórico.

Entretanto, a oposição entre a *parcialidade* da emancipação política e a *universalidade* da emancipação humana tem um limite que também é preciso ressaltar. Como vimos, Marx conclui que a *esfera política* se mostra como um aspecto importante da totalidade das relações sociais — a Revolução Francesa é o maior exemplo disso —, porém não é o mais fundamental, ela é apenas *parcial*, porque claramente não realiza a *emancipação prática*. Sendo assim, essa oposição é concluída *negativamente*, na negação de uma emancipação meramente política, como lembra István Mészáros (1970, p. 71 *et seq.*). Desse modo, uma contrapartida positiva permanece indefinida: a *universalidade* será identificada com a esfera fundamental da *produção* posteriormente no pensamento de Marx. E o proletariado, sujeito e assujeitado da/pela produção, vai aparecer mais tarde para dar vida e sentido prático à crítica, sendo historicamente aquele capaz de realizar a emancipação.<sup>11</sup> A crítica nos mostra, em alguma medida, seu próprio limite. A resposta a esse problema começa a aparecer a partir de uma questão fundamental, localizada em meio à análise de Marx da *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789-1791, da *Déclaration* de 1793, da *Constitution* de 1793, da *Constitution* de 1795 e da *Constitution de Pennsylvanie*: “Quem é esse *homme* que é diferenciado do *citoyen*?” A resposta vem em seguida: “Ninguém mais ninguém menos que o membro da sociedade burguesa” (MARX, 2010b, p. 48; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 157).<sup>12</sup> E o homem da sociedade burguesa é o homem egoísta; a prova disso é que as declarações/constituições não o elevam acima do seu egoísmo, mas, pelo contrário, o *confirmam*. A crítica desse “homem” não apenas explicita a parcialidade da emancipação política empreendida pela burguesia dos proprietários, mas é capaz de encontrar a universalidade que tem o poder de emancipar a sociedade inteira. Isso só foi possível porque Marx trouxe para o *primeiro plano* o discurso burguês como *negação do movimento* da emancipação humana; ele produz as mais variadas contradições no mundo que se age.<sup>13</sup> É preciso juntar forças a fim de *superá-lo*.<sup>14</sup>

## 6.

Os debates sobre o uso da terra e os delitos florestais, a luta pela liberdade de imprensa e a demissão da *Rheinische Zeitung* (*Gazeta Renana*), a mudança para a França e o encontro com o socialismo francês, a fundação dos *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anais Franco-Alemães*) e o contato com a crítica da economia política através de um artigo de Engels, levaram Marx a se interessar por questões econômicas (MARX, 2008,

---

11 “Com efeito, embora o ponto de vista materialista já desempenhe um papel significativo em tais manuscritos, falta ainda o fundamento essencial, ou seja, o ponto de vista de classe do proletariado” (LUKÁCS, 2009, p. 151).

12 Carl Schmitt (2020, p. 190) apreende bem a passagem para a crítica das relações sociais quando atribui a Marx a seguinte questão: “que homens, no presente concreto, constituem hoje o Estado?” A resposta o leva ao estudo da sociedade burguesa e, assim, da sua negação; portanto, à “descoberta histórico-filosófica do proletariado industrial”.

13 É o que nos mostra Ruy Fausto (2018, p. 193-219): “Quando Marx afirma que o ‘homem’ das Declarações é o ‘homem egoísta’, isto significa que, naquele contexto, a significação ‘homem’ se reverte em ‘homem egoísta’. A crítica, expressa em termos dialéticos, põe o fato de que o termo ‘homem’, no plano do ‘em si’, ou da essência, não conserva a sua identidade”.

14 “Só pode ser obra de forças unificadas” (MARX, 2010b, p. 73).

p. 46; *MEGA*<sup>2</sup>, II/2, 1980, p. 99-100) e pelo emergente proletariado europeu, que aparece pela primeira vez numa análise da complicada situação da Alemanha.<sup>15</sup> Numa carta enviada a Ruge ainda em maio de 1843, Marx (2010b, p. 66; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p.476) afirma que “o Aristóteles alemão que quisesse extrair sua política das nossas condições de vida, escreveria em sua fachada: ‘O ser humano é um animal sociável, mas totalmente apolítico’”. Apesar do pessimismo em relação à burguesia alemã, encontramos, no final da mesma carta, seu otimismo em relação ao futuro, que é *vinculado* ao papel dos jovens hegelianos no presente, afinal, como lembra Ruy Fausto (2016, p. 5) em *O galo e a coruja*, Marx “se põe como intérprete e executante de uma história em processo”:

A nossa parte nisso tudo é trazer o velho mundo inteiramente à luz do dia e dar uma conformação positiva ao novo mundo. Quanto mais os eventos derem tempo à humanidade pensante para se concentrar e à humanidade sofredora para juntar forças, tanto mais bem-formado chegará ao mundo o produto que o presente carrega no seu ventre. (MARX, 2010b, p. 70; *MEGA*, I/2, 1982, p.475)

Essa humanidade sofredora é a novidade e, por isso, o tema mais importante da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), no qual Marx procura mostrar que o Estado mais atrasado pode ser o Estado mais adiantado. Sua intenção é anunciar a possibilidade de uma revolução na Alemanha justamente por conta do seu atraso em relação aos franceses, ingleses e norte-americanos, quer dizer, por não ter vivenciado a emancipação política na prática, pois os alemães “tomaram parte nas restaurações das nações modernas, sem ter tomado parte nas suas revoluções” (MARX, 2010a, p. 159; *MEGA*, I/2, 1982, p. 171), seria possível conhecer seus limites, e a partir da crítica do Estado político pleno, como o norte-americano, caminhar em direção à revolução alemã. Portanto, tratava-se de ultrapassar os limites da Revolução Francesa, revolução que se colocava como universal, mas que, ao analisar de modo mais profundo, aparece como parcial e insuficiente: “Só em nome dos interesses universais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar o domínio universal” (MARX, 2010a, p. 154; *MEGA*, I/2, 1982, p. 180). Para reivindicar esse domínio, não basta “energia revolucionária” e “auto sentimento universal”, mas para que *coincida* a revolução de um povo com a emancipação de uma classe, essa classe deve *carregar em si toda negatividade*. E a condição dessa coincidência é “que uma esfera social particular se afirme como o crime *notório* de toda a sociedade, de modo que a libertação dessa esfera apareça como uma autolibertação universal” (MARX, 2010a, p. 154; *MEGA*, I/2, 1982, p.180).

Na medida em que o programa metodológico dos *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anais Franco-Alemães*) era vincular a crítica da política às lutas reais, o que significa se dirigir para as massas populares, Marx coloca o *proletariado* pela primeira vez como *sujeito* da emancipação humana, emancipação que seria resultado de uma revolução

---

15 O interesse de Marx pelo proletariado não se explica simplesmente por uma necessidade teórica. Aliás, ele despreza — e com razão — as teorias que não reproduzem criticamente o movimento real do processo histórico. Aqui, uma passagem de Michael Heinrich (2018, p. 220), nos mostra que o proletariado *se impôs* ao pensador desde o início: “Quando Marx chegou, Berlim estava no meio de um processo de transformação: de cidade residencial, tornava-se cidade industrial. O número de pequenos artesãos, com um ou dois ajudantes, diminuía. Ao mesmo tempo, surgiam novas oficinas e grandes instalações industriais (com cinquenta empregados, já eram consideradas ‘grandes’) e, com elas, emergia um proletariado vivendo em condições precárias — constituído por famílias artesãs pobres e pela população rural migrante”.



não apenas política, mas *social*.<sup>16</sup> Ele busca conduzir a *práxis* alemã ao nível de sua filosofia, e essa possibilidade só se realizaria apoderando-se das forças materiais. Ora, segundo ele, se a teoria se torna material quando se apodera das massas, então a revolução que outrora começou no cérebro do monge na *Reforma Protestante* agora pode começar no cérebro do filósofo. Para isso, é preciso que a teoria descreva com precisão o processo real da vida material dos homens: “a teoria só é efetivada em um povo na medida em que é a efetivação de suas necessidades” (MARX, 2010a, p. 152; *MEGA*, I/2, 1982, p.178).

## 7.

A decisão de Marx de morar em Paris contribuiu para uma transformação fundamental em seu pensamento. É que lá ele se deparou com um proletariado mais consciente, organizado e em constante processo de formação; viu de perto seus mais famosos representantes, divididos basicamente em duas vertentes, reivindicarem, através de calorosos debates sobre a economia política, o socialismo (Louis Blanc, Victor Prosper Considérant, Pierre-Joseph Proudhon) e o comunismo (Etienne Cabet, Théodore Dézamy, Auguste Blanqui). Aproximou-se rapidamente da *Liga dos Justos*, fundada por Wilhelm Weitling. Conheceu Friedrich Engels e começou uma relação intelectualmente produtiva e pessoalmente amistosa. Ainda em solo francês, nosso autor se entusiasmou com as notícias sobre a grande revolta dos tecelões da Silésia contra os capitalistas, as máquinas e os livros de registro, confirmando, como ele já havia constatado, o papel histórico do proletariado na emancipação humana.<sup>17</sup> Essas circunstâncias o levaram a uma correção importante. Ao contrário do que pensava na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, o elemento ativo não se encontra na “cabeça do filósofo”, mas no “intelecto social” ou nas próprias relações sociais que determinam e são determinadas pela atividade histórica dos pobres, como encontramos no artigo publicado anonimamente no *Vorwärts! (Avante!)*, as “Glosas Críticas Marginais ao Artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’. De um Prussiano”. Agora, a filosofia não se opõe mais ao povo — que torna-se, enfim, “povo-filosófico”! Em “Sobre o destino da antropologia na obra de maturidade de Marx”, Ruy Fausto apreende bem a diferença entre um momento e outro:

No extremo oposto do que ocorre na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (Introdução), na qual o proletariado tem um papel passivo, no esquema dos

---

16 A mudança para Paris no outono de 1843 e o encontro com o proletariado francês impactou profundamente o jovem Marx e ultrapassou aquele seu primeiro contato. É o que nos mostra José Paulo Netto (2020, p. 127): “Até à data conhecedor apenas da sociabilidade de ambientes intelectuais e universitários, na relação com artesãos e operários que vai desenvolver a partir de então Marx vislumbra um novo horizonte humano: o horizonte instaurado pela solidariedade de classe dos trabalhadores. Trata-se de uma solidariedade que desconhece provincianismos e limitações nacionais; ao contrário, é dinamizada por um forte sentimento internacionalista. O impacto que essa outra sociabilidade lhe causa é enorme; mostra-o um trecho de sua carta a Feuerbach datada de 11 de agosto de 1844: ‘O senhor teria que assistir a uma reunião de operários franceses para conhecer a paixão juvenil e a nobreza de caráter de que dão provas estes homens exauridos pelo trabalho’. E acrescenta, logo depois de se referir também aos trabalhadores ingleses e aos alemães emigrados: ‘De qualquer maneira, a história vai fazendo desses ‘bárbaros’ da nossa sociedade civilizada o elemento prático que emancipará a humanidade”.

17 Sobre a revolta dos tecelões silesianos e o desenvolvimento da tese de autoemancipação do proletariado, ver Michael Löwy (2012).



*Manuscritos* [solidário às “Glosas”], o processo revolucionário, o do futuro próximo, pelo menos, poderia dar-se, aparentemente, sem a intervenção do Sujeito. (FAUSTO, 2015, p. 368)

Ainda assim, o papel do filósofo crítico não deixa de ser comprometer-se a *interrogar o poder em operação*; ele deve denunciar a *lógica perversa* na qual o proletariado é *reiteradamente submetido, contribuindo com o trabalho de parto que trará consigo um novo mundo*.

## 8.

As conclusões do jovem Marx o levaram a um estudo crítico da sociedade burguesa e suas *especificidades*. O estranhamento continuava sendo o ponto nevrálgico da denúncia. O alvo agora é a relação *hostil* entre o trabalhador e o capitalista na sociedade burguesa e a abordagem dessa relação pela economia política. Na sua análise da relação do trabalho com a propriedade, ele nos conduz a questão que se deve desenvolver. Ora, na medida em que a economia política simplesmente “parte do fato dado e acabado da propriedade privada”, resta a ela compreender o *processo material* tomando suas categorias de análise ora como leis eternas e imutáveis ora como acidentes violentos e deliberados. Por isso, é preciso se perguntar pela *origem dessas leis*, o que nos permite mostrar tanto que elas são *expressão de um desenvolvimento histórico necessário* quanto a racionalidade da irracionalidade desse próprio desenvolvimento. No primeiro caso, encontramos na transformação da propriedade fundiária em mercadoria e, conseqüentemente, na separação do homem dos seus meios de vida, a origem histórica do estranhamento moderno. Mas o segundo caso não pode ficar de fora. É que a existência do homem é indiferente e pernicioso na sociedade capitalista; Marx afirma, inclusive, que é um *progresso* de Ricardo e Mill contra Smith e Say declarar que a finalidade da produção não é quantos trabalhadores um capital sustenta, mas sim o quanto de juros ele rende. Esse progresso da economia política foi aprofundado como *crítica* quando o homem foi *pressuposto* como sujeito vivo, o que permitiu trazer à luz do dia uma realidade social *incompleta* em relação ao comunismo, no qual o homem finalmente se *apresenta*.<sup>18</sup> Daí a necessidade da supressão da sociedade burguesa, fundada na racionalidade retomada (sujeito pressuposto) da “irracionalidade” (sujeito não pressuposto). Agora, não seria preciso investigar a *interconexão* dessa contradição no *aquém* do presente ao invés de manter-se no *além* da história?

O que temos como *fato presente* e, por isso, do qual se deve partir, é que o trabalho é um elemento *fundamental*, porque engendra a produção de si mesmo, dos outros e da natureza como mercadoria. Por isso, ele é a verdadeira “essência” da propriedade privada e deve ser demonstrado como tal. A questão é por que, então, o trabalhador vive na miséria se o trabalho é fonte de toda riqueza:

O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz desnudez para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza,

---

<sup>18</sup> No caderno sobre o salário, o lucro de capital e a renda da terra, o homem é considerado negativamente por oposição a um *pressuposto mínimo*, qual seja, o do sujeito vivo. Não à toa, a queda do salário pretende fundamentar a revolução, sobretudo, pela boca do trabalhador, daí toda a atenção à miséria e à fome. Aqui, outra dimensão do homem será incluída, a do sujeito consciente e livre (ser genérico).

mas mutilação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas joga uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz espírito, mas produz idiotia, cretinismo para o trabalhador. (MARX, 2015, p. 82; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 366)

Vale lembrar que a *nova filosofia*, à qual Marx aderiu *parcialmente* nesse período, encontra no trabalho uma grande arma contra as abstrações hegelianas. Se em Hegel “a boca que fala” e “a mão que trabalha” são órgãos que *exprimem a vida interna do Espírito* (HEGEL, 1992, p. 198), em Marx ele é um *processo vital antepredicativo* que permite elucidar o movimento da história e as abstrações (ideo)lógicas que a mascaram.<sup>19</sup> Como Hegel se recusou a descer ao inferno das inquietações e explicitar a *lógica do sensível*, precisou apelar ao movimento do conceito e, como toda tradição ocidental, se prostrar diante de *Deus* ou do *Espírito Absoluto*, pedindo a ele que unisse o que a história separou após o pecado original, o particular e o universal (que, classicamente, assume várias formas que se opõe, como objeto e sujeito, realidade e linguagem, corpo e alma etc.).<sup>20</sup> A *nova ontologia* — “[...] as *sensações*, paixões etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas sim verdadeiramente afirmações *ontológicas do ser* (natureza)” (MARX, 2015, p. 157; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 434) — entende o trabalho como elemento que permite *passar* da particularidade da carência à universalidade da satisfação, cumprindo, assim, maravilhosamente o papel de *mediador que amalgama uma coisa e outra*; uma espécie de *glândula pineal* à la Descartes, ou um *quiasma*, se quisermos usar a linguagem merleau-pontiana. Não há mais exterioridade entre a consciência e o objeto, porque essa atividade *ata* interior e exterior sem que “um lado” absorva o “outro”. O homem e a natureza *implicam-se mutuamente*.<sup>21</sup> No entanto, o *fato nacional econômico* parece não permitir toda *potencialidade de fruição* desse processo vital, que tem como finalidade a realização do *sujeito vivo* e a realização do *ser genérico*.<sup>22</sup> Esse problema é o pano de fundo (sobretudo no segundo caso: o pressuposto que será, em breve, posto) da análise crítica do jovem Marx.

Considerando que *a relação imediata do trabalho com os seus produtos é a relação do trabalhador com os objetos da sua produção*, Marx examina alguns aspectos do trabalho estranhado, o ato do estranhamento (*Entfremdung*) da atividade humana.

O primeiro deles é a objetivação (*Vergegenständlichung*), a relação hostil do trabalhador com os produtos do seu trabalho, os objetos da natureza. A natureza ou o mundo exterior sensível é o meio pelo qual o trabalho é ativo, produz e se efetiva. Ela oferece tanto os objetos nos quais o trabalho se exerce, como os meios de subsistência física do trabalhador. No entanto, em sua atividade produtiva, quanto mais o trabalhador se apropria do mundo externo por meio do seu trabalho, mais ele

19 Sobre a passagem de Hegel para Feuerbach e Marx, ver José Arthur Giannotti (1968, p. 13 *et seq.*)

20 Sobre o trabalho no pensamento hegeliano, ver José Henrique Santos (1993, p. 73 *et seq.*)

21 Sobre o interesse de Merleau-Ponty pelo jovem Marx, ver José Luiz Bastos Neves (2010, p. 18 *et seq.*)

22 Essa distinção entre natureza e natureza humana, ainda que dentro de um humanismo como naturalismo consumado, foi bem observada por Renault (2009, p. 155): “a ideia de naturalismo designa o que preexiste à ordem das produções do espírito humano, isto é, também das construções sociais e históricas. De um lado, refere-se à *natureza* da qual os homens são apenas uma produção transformada e com a qual a sociedade está em interação constante por intermédio do trabalho (trabalho que Marx designará até *O capital* como o instrumento de um ‘metabolismo com a natureza’); de outro, refere-se à *natureza humana*, isto é, a um conjunto de forças genéricas que os indivíduos humanos tentam desenvolver na História, mas que permanecem um prolongamento da atividade da natureza”.

se priva dos meios de vida: primeiro, porque “cada vez mais o mundo sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho”; depois, porque esse mundo “cessa cada vez mais de ser meio para a sua subsistência.” (MARX, 2015, p.81-82; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 367). Isso significa que o trabalhador *perde o objeto e se torna servo dele*: ele passa a receber “trabalho” e “meios de subsistência”. Desse modo, “somente como trabalhador ele pode se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador” (MARX, 2015, p. 81-82; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 367). O estranhamento do trabalhador em seu objeto se expressa numa relação *inversamente proporcional* entre produção e consumo: quanto mais ele produz, menos tem para consumir, quanto mais valores cria, mais sem valor ele se torna.

O segundo aspecto do trabalho estranhado é o *estranhamento-de-si (Selbstentfremdung)*, a relação estranha que o trabalhador estabelece com a sua própria atividade. O estranhamento do produto refere-se ao “ato da produção”. Desse modo, o trabalhador não poderia se defrontar alheio (*fremd*) ao produto de sua atividade se não estranhasse a si mesmo em seu ato. Portanto, se o produto é *exteriorização*, a atividade mesma deve ser *exteriorizada*, o que faz do trabalho algo “externo (äusserlich) ao trabalhador”, algo que *não pertence ao seu ser*; ele *deve*, por isso, buscá-lo, independentemente das condições para sua realização, razão pela qual no trabalho o homem não se afirma, mas “nega-se”, não se sente bem, mas infeliz, “não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito”. O trabalho é “trabalho forçado”, “obrigatório”, de “autossacrifício”, porque não aparece para o trabalhador como se lhe pertencesse, mas como pertencente a um outro, assim como o trabalhador “não pertence a si mesmo no ato da produção”. Desse modo, o resultado é que “o homem só se sente livre e ativo em suas funções animais e animal em suas funções humanas” (MARX, 2015, p. 82; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 367-368). Nada mais lhe resta senão comer, beber, dormir e exercer as funções necessárias à sua subsistência física para trabalhar no dia seguinte.

A terceira determinação do trabalho estranhado é o estranhamento do homem do seu ser genérico (*Gattungswesen*). Como veremos, ainda que Marx garanta que esse aspecto *decorre* dos dois anteriores, de certo modo ele é o pressuposto tanto em um, como em outro, o que leva os intérpretes a afirmar, por exemplo, que o ponto de partida é a essência humana em contraposição à existência do operário. Aliás, a rigor, “operário” é o predicado que nega a existência do sujeito “homem”. É que o jovem Marx, assim como Feuerbach, entende o homem como um ser genérico, o que quer dizer que ele faz teórica e praticamente do gênero, tanto do seu próprio, quanto do restante das coisas, seu *objeto*. Isso quer dizer que ele também se relaciona consigo mesmo como com o gênero vivo, presente, universal e livre. Na *teoria*, a universalidade do homem se revela no fato da natureza formar a consciência humana, seja como objeto das ciências naturais, seja das artes. Na *prática*, revela-se na capacidade do homem de fazer de toda a natureza o seu corpo inorgânico, seja enquanto meio de vida imediato, seja como objeto e instrumento da sua atividade vital.

Assim como os animais, os homens vivem da natureza e precisam manter uma *relação contínua* com ela para não morrer. No entanto, diferentemente deles, os homens *produzem universalmente*, pois não somente constroem uma casa, mas uma “casa bela”. Os animais produzem *unilateralmente* ou apenas “aquilo de que necessitam

imediatamente para si ou sua cria": "O animal é imediatamente um com a sua atividade. Não se distingue dela. É ela. O homem faz da sua atividade vital mesma um *objeto da sua vontade e da sua consciência*" (MARX, 2015, p. 84; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 369). Por conseguinte, é a partir da elaboração consciente do mundo objetivo que o homem se confirma como ser genérico. Essa produção é sua "vida genérica operativa", através da qual "a natureza aparece como sua obra e a sua efetividade (*Wirklichkeit*)" (MARX, 2015, p.85; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 370).

O estranhamento do produto, da atividade e de si mesmo tem como *consequência* o estranhamento do homem pelo próprio homem, porque o produto da relação do homem com o seu trabalho "vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem" (MARX, 2015, p. 86-87; MEGA<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 370). É como se, em consonância com a solução apresentada na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* ao idealismo hegeliano, aquilo que o homem é e faz seja o tecido que cobre a sociabilidade, porém quando o trabalho estranhado arranca deles o objeto de sua produção, arranca-lhe sua autonomia diante da potência criativa da sua atividade, rasgando o tecido a cada vez que isso se reproduz. A relação do homem consigo mesmo é invertida, pois a sua atividade vital consciente, que é a sua essência, torna-se apenas um meio para a sua existência. É a redução da universalidade da essência à mera particularidade da existência.

Com razão, Jacques Rancière (1979, p. 85), na sua contribuição em *Ler O capital*, no capítulo "O conceito de crítica e a crítica da economia política dos *Manuscritos de 1844 a O capital*", atribui a Marx e Feuerbach a mesma noção de objeto: "Dizer que o trabalhador produz um objeto pode parecer coisa muito inocente, mas sob esse conceito indeterminado de objeto introduz-se a concepção feuerbachiana de objeto". E completa com uma passagem dos *Manifestes Philosophiques*, de Feuerbach (*apud* RANCIÈRE, 1979, p. 85): "O objeto do homem nada mais é que sua própria essência tomada como objeto." É claro que, apenas com essa passagem, já podemos encontrar diferenças importantes, por exemplo, o fato de o objeto em Feuerbach ser *produto da consciência*, enquanto em Marx ser *produto do trabalho*. Nos dois casos, o homem perde a si mesmo, seja porque Deus ocupa o lugar do homem, seja porque a mercadoria ocupa o lugar do trabalhador.

Essa anfibiologia possui uma consequência fundamental que serve de parâmetro para avaliar o jovem autor, como encontramos em Giannotti. Segundo ele,

Diante da eclosão da economia política, Marx teve um gesto de retrocesso. Tratou de restringir o âmbito do determinismo instaurado pela nova ciência, *lançando mão para isso do ideal de humanidade abstrata*, que nutria as especulações sociais do século XVIII e tinha em Feuerbach seu representante mais avançado. Desclassificada a realidade econômica em proveito de um númeno que o fenômeno nem mesmo ajuda a compreender, o econômico só se torna inteligível se for reportado à matriz de todo humano, numa crítica que, como diz Engels, deve partir de uma base universal puramente humana e não dos fatos constatáveis. (GIANNOTTI, 1966, p. 110)

Por isso, ao analisar o jovem Marx, Luiz Damon Santos Moutinho (2017, p. 75) estende a consequência e diz que, justamente por "pressupor um universal não constituído", "estiolando a realidade econômica", "A crítica do jovem Marx ainda não era, no duro,



uma crítica da economia política”. A grande contradição dos *Manuscritos* é justamente o fato de Marx reportar-se à referida sociabilidade *ao mesmo tempo* em que garante não pisar no terreno da metafísica ou, mais precisamente, não recorrer a um estado primitivo imaginário. O curioso é que, de certa forma, ele acredita não recorrer. Isso só é possível porque considera essa sociabilidade um *fato empírico*.

De todo modo, a lógica da análise de Marx demanda revelar não apenas o *misticismo* da economia política, que oculta o estranhamento no ato da produção, porque não considera a relação imediata entre trabalho e produção, mas também *quem* arranca do trabalhador a sua vida genérica. Ora, o trabalhador “se relaciona com a sua atividade como uma atividade não livre, justamente porque se relaciona com ela como uma atividade a serviço de, sob o domínio e violência de outro homem.” Desse modo, Marx mantém uma relação originária por detrás da relação social e encontra no campo mais fundamental da vida a forma central da alienação humana, uma contradição de classe irreconciliável que coloca, de um lado, os capitalistas e, de outro, os trabalhadores. *Sua superação é a superação da propriedade privada*. Isso porque através do trabalho o trabalhador “engendra a sua própria produção para a sua própria desefetivação (*Entwirklichung*)”, “engendra o seu produto para a perda” e, conseqüentemente, o “domínio de quem não produz sobre a produção e o produto” (MARX, 2015, p. 87; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 372). A propriedade privada se revela como *resultado necessário do trabalho exteriorizado*, da *relação externa* do trabalhador com a natureza, com sua atividade, consigo mesmo e com seus semelhantes. Por isso, a emancipação se manifesta na forma política da emancipação dos trabalhadores, pois na relação do trabalhador com a produção “encerra-se a opressão humana inteira”, “todas as relações de servidão são apenas modificações e conseqüências dessa relação” (MARX, 2015, p. 88-89; *MEGA*<sup>2</sup>, I/2, 1982, p. 374). Aqui reside o ponto de Arquimedes da teoria marxiana da revolução, que busca deixar para trás uma realidade onde os homens se empobrecem, desumanizam-se e atomizam-se. O comunismo apresenta-se como a solução definitiva desse antagonismo, porque, na medida em que realiza a abolição da propriedade privada, permite a apropriação da natureza humana por meio e para o homem, superando, assim, o estranhamento.

## Considerações finais

A passagem para as obras seguintes mostra-se como um tema à parte. A questão da continuidade ou descontinuidade tornou-se clássica na história do marxismo. A primeira escola, talvez por sua fragilidade diante da crise do humanismo, parece ter encontrado poucos adeptos, enquanto a segunda não apenas tomou as universidades como pautou uma longa discussão sobre o que e por que ficou pelo caminho na trajetória marxiana. Comumente, a questão foi abordada a partir de um *contraste* entre os *Manuscritos* e *A ideologia alemã* (ou *O capital*). Por isso, o espaço concedido nos livros que, hoje, tornaram-se manuais consagrados, acaba sendo não mais que um capítulo que estabelece conexões e desligamentos diretos.

Na esteira da importância do tema na época, os mais variados intérpretes da obra de Marx, sejam eles *continuístas* ou *não-continuístas*, buscaram dar uma resposta à questão resumida por Althusser (1967, p. 41): “o jovem Marx é já e por completo Marx?”



sobretudo depois que a revista francesa *Recherches Internationales à la lumière du marxisme* publicou a coletânea n. 19, *Sur le jeune Marx*, em 1961, internacionalizando e intensificando o debate. Ainda que aqui esses comentários só nos interessem na medida em que podem ajudar a *apreender as vicissitudes da evolução teórica* do nosso autor, suas conclusões delinham os termos gerais e oferecem uma direção para uma investigação mais ampla. Por isso, lembremos, então, que em *O conceito marxista de homem*, publicado no mesmo ano da *Recherches Internationales*, Erich Fromm (1962, p. 35) considera o abandono da noção de essência humana pelo velho Marx por ser “abstrato e não-histórico”. Em *A favor de Marx*, de 1965, Althusser, o maior expoente da discussão, condena o encontro da filosofia com a economia política, pois ela ainda se mantém, de um lado, “profundamente marcada pela problemática feuerbachiana”, e de outro, “tentada” a uma “volta para Hegel”. Como consequência dessa confusão, nos apresenta o conceito de “trabalho alienado”, noção que desempenha um “papel originário”, porque foi recebido de uma certa ideia de essência humana da qual se extrai o conteúdo dos conceitos econômicos que nos são familiares. É a “dominação radical” da filosofia sobre seu objeto, acreditando poder resolver a contradição da “vida real” ou da economia (pauperização crescente dos operários e riqueza crescente da sociedade), idealismo ao qual Marx teria dado a “última chance” (ALTHUSSER, 1979, p. 137-138). Encontramos algo parecido em *Origens da dialética do trabalho*, de 1966, no qual José Arthur Giannotti (1966, p. 74-81) defende que, ao enquadrarem a luta dos indivíduos numa certa “sociabilidade natural” ou “genérica”, Marx e Engels “não escaparam” do “moralismo universal” de Feuerbach. Em *Filosofia da Práxis*, de 1967, Adolfo Sánchez Vázquez (1986, p. 420-423) entende que Marx pressupunha encontrar a essência humana “por meio empírico como um atributo comum a todos os indivíduos”, “especulação” que o impede de pisar com firmeza no “terreno da história real”. Em *A formação do pensamento econômico de Marx*, de 1968, Mandel afirma que, ao “contrapor” o “trabalho alienado” às “qualidades do homem genérico”, Marx não procura a origem do trabalho alienado numa forma específica da sociedade humana, mas na própria *natureza humana*. Desse modo, ele constrói a negação a partir de um “homem ideal, que jamais existiu”, oferecendo-nos uma concepção antropológica da alienação que “permanece largamente filosófica, especulativa” (MANDEL, 1968, p. 165). Em *Sentido da dialética. Marx: lógica e política*, Ruy Fausto (2015, p. 310) destaca que “passou-se muito rapidamente do continuísmo entre o jovem Marx e o velho Marx à ideia de um jovem Marx essencialmente feuerbachiano”. Admite, porém, que não se trata de uma volta às leituras continuístas, mas de “pensar em continuidade a descontinuidade lógica indiscutível que existe entre o ‘jovem’ e o ‘velho’ Marx” (FAUSTO, 2015, p. 365). É que no modelo do jovem Marx o discurso antropológico, fundamento prático da política, se manifesta em dois níveis de consciência: o do Sujeito (filósofo crítico) e o do objeto (sujeitos “históricos”). A relação entre eles, por seu próprio fundamento, só pode ser “defasada”, porque, na medida em que, de um lado, a História dispersa e atomiza os indivíduos, de outro, é uma certa explosão da natureza humana provocada pela alienação que permite romper essa dispersão da sociedade civil. Aqui, ainda que em outros termos, o problema reaparece: “A irrupção da transcendentalidade na história marca, assim, uma passagem brusca de uma dispersão a uma associação” (FAUSTO, 2015, p. 367, grifo meu). Em *O jovem Marx*, de 1995, Celso Frederico conclui que:

A contraposição das relações existentes na sociedade burguesa, tais como eram descritas pelos economistas, à *comunidade humana* imaginária, uma extensão do gênero humano concebido em termos feuerbachianos (e que serve, também, para fundamentar a reivindicação do comunismo), enquadra a postura crítica marxiana numa postura moralista. (FREDERICO, 2009, p. 147)

O que há de comum entre a maioria desses autores é que, apesar de muitas vezes discordarem entre si, sobretudo em relação aos meios pelos quais chegamos na maturidade de Marx, admitem um prejuízo no pensamento do jovem autor: ele teria pensado a religião, o Estado, a economia política, o trabalho, a sociedade burguesa etc., em negativo por relação a uma *sociabilidade primitiva, sem lastro empírico e histórico, resíduo* que teria finalmente sido *descartado* posteriormente.<sup>23</sup> Também encontramos em *alguns* a atribuição desse prejuízo à própria filosofia, o que certamente levou à distinção entre as obras filosóficas e as obras econômicas de Marx. Ela é inclusive a base de comentários magistrais, como por exemplo *Karl Marx e Friedrich Engels. Leur vie et leur œuvre*, de 1955, no qual Auguste Cornu buscou mostrar como Marx renunciou às etapas iniciais do seu desenvolvimento intelectual, colocando, de um lado, o idealismo da juventude e, de outro, o materialismo histórico da maturidade.

No entanto, essa oposição entre filosofia e ciência mostra-se equivocada a cada leitura das obras consideradas não filosóficas. Basta lembrar, por exemplo, que em um dos momentos mais importantes de *O capital*, ao descrever a passagem do mestre artesão para o capitalista, Marx recorre a *Ciência da Lógica*, de Hegel, para mostrar como transformações quantitativas, ao atingirem um determinado grau de desenvolvimento, convertem-se em diferenças qualitativas (MARX, 2013, p. 381; MEGA<sup>2</sup>II/6, 1987, p. 308). É evidente que a filosofia aparece como eixo importante do caminho percorrido por Marx, seja quando ele sai em defesa de uma “filosofia crítica” em 1843, de uma “saída da filosofia” em 1844 ou de uma “transformação da prática filosófica” em 1845. Ao pautar um “abandono da filosofia”, inclusive, não se tratava de uma “liquidação da filosofia”, mas da transformação da prática filosófica, como mostra Renault (2010, p. 168). Essa perspectiva serve como fio condutor para uma investigação que leve em consideração as continuidades e as discontinuidades e não concentre-se apenas na saída e chegada, mas na travessia marxiana.

## Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, L. *Ler o capital*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

BORNHEIM, G. *Teoria e Práxis. Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética*. 2ª Ed. Porto Alegre, Rio de Janeiro: Editora Globo, 1983.

BURBIDGE, J. *Hegel's Logic*. In: GABBAY, D. M.; WOODS, J. (Eds.). *Handbook of the History of Logic. The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege*. Vol 3. Amsterdam: Elsevier, 2004, p. 131-175.

---

<sup>23</sup> O próprio Engels (2012, p. 150) destacou a dificuldade de se livrar do pensamento feuerbachiano e nos deu uma dica preciosa, que é adequada ao que reivindica os intérpretes de Marx: “Para passar do homem abstrato de Feuerbach aos homens reais e vivos, não há mais que um caminho: vê-los atuar na história”.

CORNU, A. *Marx, Engels: Del Idealismo al Materialismo Historico*. Tomo I. Traducción de Patricio Canto. Buenos Aires: Platina Stilcograf, 1965.

ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã. *Revista Germinal*, Salvador, v. 4, n. 2, p. 131–166, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/gmed.v4i2.9391>. Acesso em: 05/06/2023.

FAUSTO, R. Claude Lefort e a crítica de 'A propósito da questão judaica' de Marx: dialética e ideologia. *Discurso*, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 193-219, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2018.147393>. Acesso em: 05/06/2023.

\_\_\_\_\_. *Marx: Lógica e Política Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo I. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. O galo e a coruja: A propósito de Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução) (1844), de Marx, e de algumas dificuldades originárias do projeto marxiano. *Dois pontos*, Curitiba/São Carlos, v. 13, n. 1, p. 3-28, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v13i1.44443>. Acesso em: 05/06/2023.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. Princípios da filosofia do futuro. Tradução de Artur Morão. Lusosofia Press, Covilhã, 2008a.

\_\_\_\_\_. Teses provisórias para a reforma da filosofia. Tradução de Artur Morão. Lusosofia Press, Covilhã, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Manifestes philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

FREDERICO, C. *O jovem Marx. 1843-1844: As origens da ontologia do ser social*. 2ª Ed. Expressão Popular, São Paulo, 2009.

GIANNOTTI, J. A. *Exercícios de Filosofia*. São Paulo; Petrópolis: Editora Vozes; CEBRAP, 1980.

\_\_\_\_\_. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.

HEGEL, G. *Ciência da Lógica- 1: A doutrina do Ser*. São Paulo, Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. Princípios da filosofia do direito. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEINRICH, M. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna*. Tradução de Claudio Cardinali. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

HOULGATE, S. *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2006.

HUBMANN, G. *Da política à filologia: a Marx-Engels Gesamtausgabe*. *Revista Crítica Marxista*, Campinas, n. 34, p. 33-49, 2012. Disponível em: [https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/artigo271merged\\_document\\_255.pdf](https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo271merged_document_255.pdf). Acesso em: 05/06/2023.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

LÖWY, M. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Tradução de Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

MANDEL, E. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx*. Tradução de Carlos Henrique de Escobar. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARX, K. *A sagrada família*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. *Cartas dos Anais Franco-Alemães*. In: *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider. Boitempo Editorial, São Paulo, 2010b.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Florestan Fernandes. Expressão Popular, São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª Ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

\_\_\_\_\_. *Miséria da filosofia*. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017a.

\_\_\_\_\_. *O capital*. Tradução de Rubens Enderle. 2ª Ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

\_\_\_\_\_. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. Tradução de Mariana Echalar e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017b.

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider. Boitempo Editorial, São Paulo, 2010b.

MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução de Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe. MEGA<sup>2</sup>, I/2*. Berlin: Dietz Verlag, 1982.

\_\_\_\_\_. *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe. MEGA<sup>2</sup>, II/2*, Berlin: Dietz Verlag, 1980.

- \_\_\_\_\_. *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe. MEGA<sup>2</sup>, II/6*, Berlin: Dietz Verlag, 1987.
- MEHRING, F. *Karl Marx. A história de sua vida*. Tradução de Paula Maffei. São Paulo: Editora Sundermann, 2013.
- MERLEAU-PONTY, M. *Notes de Cours 1959-1961*. Paris: Éditions Gallimard, 1996.
- MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- MOUTINHO, L. D. S. A política de Giannotti. In: GIANNOTTI, J. A.; MOUTINHO, L. D. S. *Os limites da política: uma divergência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 73-114.
- NETTO, J. P. *Marx: uma biografia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2020.
- NEVES, J. L. B. *Materiais para o estudo do problema da História em Merleau-Ponty*. 201 f. Dissertação (Mestrado) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010.
- RENAULT, E.; DUMÉNIL, G.; LÖWY, M. *Ler Marx*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- RANCIÈRE, J. O conceito de crítica e a crítica da economia política dos *Manuscritos de 1844 a O capital*. In: \_\_\_\_\_. *Ler o capital*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 75-167.
- ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ROSANVALLON, P. *O liberalismo econômico: história da ideia de mercado*. Tradução de Antonio Penalves Rocha. Bauru-SP: Editora Edusc, 2002.
- SAITO, K. *O ecossocialismo de Marx. Capitalismo, natureza e a crítica inacabada à economia política*. São Paulo: Boitempo editorial, 2021.
- SALVIO, T. de S.; FACIROLLI, C. E. N. Hegel e Marx, de Carl Schmitt. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 2, n. 37, p. 187-191, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v2i37p187-191>. Acesso em: 05/06/2023.
- SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- VÁZQUEZ, A. S. *Filosofia da Práxis*. Tradução de Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

**Recebido em:** 13 jun. 2022 — **Aceito em:** 14 jul. 2022.