

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

FABRIZIO PEREIRA AVELINE DE OLIVEIRA

**ESTADO E SOCIEDADE CIVIL NO JOVEM MARX:
1843-1846**

PORTO ALEGRE
2022

FABRIZIO PEREIRA AVELINE DE OLIVEIRA

**ESTADO E SOCIEDADE CIVIL NO JOVEM MARX:
1843-1846**

Monografia apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais

Orientador: Prof. Dr. Christian Jecov Schallenmüller

Coorientador: Prof. Dr. Leonardo Granato

PORTO ALEGRE
2022

CIP - Catalogação na Publicação

OLIVEIRA, Fabrizio Pereira Aveline de
Estado e sociedade civil no jovem Marx: 1843-1846 /
Fabrizio Pereira Aveline de OLIVEIRA. -- 2022.
60 f.
Orientador: Christian Jecov Schallenmüller.

Coorientador: Leonardo Granato.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas, Bacharelado em
Ciências Sociais, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Karl Marx. 2. teoria política. 3. teoria do
Estado. I. Schallenmüller, Christian Jecov, orient.
II. Granato, Leonardo, coorient. III. Título.

FABRIZIO PEREIRA AVELINE DE OLIVEIRA

**ESTADO E SOCIEDADE CIVIL NO JOVEM MARX:
1843-1846**

Monografia apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal do Rio Grande do
Sul como requisito parcial para a obtenção
do título de Bacharel em Ciências Sociais

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Christian Jecov Schallenmüller (UFRGS) – Orientador

Prof. Dr. Leonardo Granato (UFRGS) – Coorientador

Prof. Dr. Ricardo Crissiuma (UFRGS)

Prof. Dr. Danilo Enrico Martuscelli (UFU)

Porto Alegre, 6 de maio de 2022.

Sabemos certamente que o Jovem Marx *se tornará* Marx, mas não queremos viver mais depressa do que ele, não queremos viver em seu lugar, romper por ele ou descobrir por ele. Não o aguardaremos de antemão no final da corrida, para o cobrir como a um corredor com o roupão do repouso, porque enfim acabou, e ele chegou. Rousseau dizia que, com as crianças e os adolescentes, toda a arte da educação consiste em saber *perder tempo*. A arte da crítica histórica consiste também em saber perder suficiente tempo para que os jovens autores se tornem grandes. Esse tempo perdido não é senão o tempo que lhes damos para viver. (Althusser, 2015: 54)

RESUMO

Este trabalho trata dos principais escritos do assim chamado jovem Karl Marx dos anos 1843-1846: a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), *Sobre a questão judaica* (1844), a *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (1844), os *Excertos do livro de James Mill “Éléments d’économie politique”* (1844), os *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), as *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”* (1844), *A sagrada família* (1845) e *A ideologia alemã* (1845-1846). Seu objetivo é recuperar as indicações atinentes aos conceitos de Estado e de sociedade civil presentes em tais textos, vislumbrando continuidades e rupturas ao longo deste percurso. Trabalhou-se a partir de uma análise bibliográfica que os tomou como fontes primárias, e conclui-se que, a partir de *A ideologia alemã* (1845-1846), Marx rompe com a “problemática” (Althusser, 2015) – tributária do filósofo alemão Ludwig Feuerbach – desenvolvida durante os anos 1843-1844, lançando as bases para uma teoria materialista da história.

Palavras-chave: jovem Marx; Estado; sociedade civil.

ABSTRACT

This work deals with the main writings of the so-called young Karl Marx of the years 1843-1846: the *Critique of Hegel's philosophy of the State* (1843), *On the Jewish question* (1844), the *Critique of Hegel's philosophy of the State – Introduction* (1844), the *Excerpts from James Mill's book "Éléments d'économie politique"* (1844), the *Economic and Philosophic Manuscripts* (1844), the *Critical notes on "The King of Prussia and Social Reform'. By a Prussian"* (1844), *The Holy Family* (1845) and *The German ideology* (1845-1846). Its objective is to recover the indications regarding the concepts of State and civil society present in such texts, glimpsing continuities and ruptures along this way. We worked through a bibliographical analysis that took them as primary sources, and concluded that, in *The German ideology* (1845-1846), Marx breaks with the "problematic" (Althusser, 2015) – tributary of the German philosopher Ludwig Feuerbach – developed during the years 1843-1844, laying the foundations for a materialist theory of history.

Keywords: young Marx; State; civil society.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
1.1. <i>Sobre a periodização dos escritos de Marx</i>	10
1.2. <i>Sobre a relação Marx-Feuerbach</i>	12
2. DA CRÍTICA DA POLÍTICA AOS PRIMEIROS ESBOÇOS DA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA (1843-1844)	17
2.1. <i>Crítica da filosofia do direito de Hegel (1843)</i>	17
2.2. <i>Sobre a questão judaica (1844)</i>	24
2.3. <i>Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução (1844)</i>	28
2.4. <i>Excertos do livro de James Mill “Éléments d’économie politique” (1844)</i>	30
2.5. <i>Manuscritos econômico-filosóficos (1844)</i>	33
3. DOS PRIMEIROS ESBOÇOS DA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA AOS FUNDAMENTOS DO MATERIALISMO HISTÓRICO (1844-1846)	37
3.1. <i>Glosas críticas ao artigo “‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano” (1844)</i>	37
3.2. <i>A sagrada família (1845)</i>	40
3.3. <i>A ideologia alemã (1845-1846)</i>	44
CONSIDERAÇÕES FINAIS	53
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	57

1. INTRODUÇÃO

À época de Marx, não existia uma separação entre as diferentes ciências sociais, como a economia, a sociologia, a ciência política, etc. Fortemente ligadas à reflexão filosófica, estas, em grande medida, confluíam, o que explica o fato de que suas contribuições sirvam, hoje, às mais variadas áreas de conhecimento. De toda sorte, a ideia de uma *teoria política* marxista é comumente contestada (Boito Jr., 2012). Como sublinha Althusser:

a teoria marxista quase não diz nada sobre o Estado, nem sobre a política, nem sobre a ideologia e as ideologias, nem sobre as organizações da luta de classes (estruturas, funcionamento). É um “ponto cego” que testemunha, sem dúvida, alguns limites teóricos contra os quais Marx se chocou, como se estivesse *paralisado* pela representação burguesa do Estado, da política, etc., a ponto de reproduzi-la sob uma forma apenas negativa (crítica de seu caráter jurídico). (Althusser, 1998 [1978]: 66)

De fato, muitos marxistas desenvolveram reflexões sobre a política, e particularmente sobre o Estado, a partir de Marx e dos clássicos do marxismo (Engels, Lenin, Gramsci, etc.). Um exemplo notável é Nicos Poulantzas, cuja obra magna, *Poder político e classes sociais* (Poulantzas, 2019), de 1968, propõe elaborar uma “teoria regional” do político no modo de produção capitalista. Situando-os em uma perspectiva metateórica, esses debates, contudo, tangem também questões mais gerais, que dizem respeito à organização interna dos textos marxianos e, portanto, do próprio marxismo. Poulantzas (2019) fala pouco dessas questões — que, no âmbito do “marxismo althusseriano”, no qual está incluído, giram em torno do problema da periodização dos escritos de Marx, notadamente da hipótese de um “corte epistemológico” no interior de sua obra, em 1845 —, subscrevendo às indicações de Althusser (2015) e situando-se de pronto no campo da teoria marxiana “madura”, isto é, pós-1845.

O esforço da presente monografia consistirá, nesse sentido, em investigar como se dá o desenvolvimento teórico do assim chamado “jovem” Marx — cujo “eixo principal” é, como indica o próprio Poulantzas (2019: 23), “a teoria política” — no que diz respeito à sua compreensão acerca do Estado e de sua relação com a sociedade civil ao longo dos anos 1843-1846. Para tanto, tomaremos como objeto os principais textos escritos pelo autor durante o período: a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), *Sobre a questão judaica* (1844), a *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (1844), os *Excertos do livro de James Mill “Éléments d’économie politique”* (1844), os *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), as *Glosas críticas ao artigo “‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”* (1844), *A sagrada família* (1845) e *A ideologia alemã* (1845-1846). Nosso objetivo é, exatamente, discutir, a modo de balanço teórico, este desenvolvimento, vislumbrando continuidades e rupturas e tratando de (1) *identificar as especificidades do pensamento de Marx atinentes às*

noções de Estado e de sociedade civil e (2) apurar as inflexões no que diz respeito a essas mesmas noções entre os biênios 1843-1844 e 1845-1846.

Se nos afastamos de Poulantzas, não é senão a fim de recuperar as contribuições do jovem Marx no campo da política e analisá-las sob a ótica da hipótese de uma ruptura em 1845, à qual ele subscreve. Conforme será explicitado a seguir, isso implica considerar o debate de fundo que perpassa nossa pesquisa: o debate acerca da periodização da obra de Marx, que, no Brasil, costuma opor duas matrizes teóricas, uma baseada no filósofo francês Louis Althusser e outra no filósofo húngaro György Lukács. De nossa parte, procuramos contribuir com estudos já realizados no âmbito da corrente althusseriana (Saes, 1998; Boito Jr., 2004, 2012, 2013; Motta, 2016; Granato; Medeiros, 2021). Uma vez que, de um lado, “grande parte dos lukacsianos brasileiros descarta a importância da política e nega qualquer especificidade à teorização em torno de tal objeto” (Boito Jr., 2012: s/p), e, de outro, é tímido o empenho dos althusserianos no estudo dos textos de juventude de Marx (Boito Jr., 2013) — a exemplo de Poulantzas (2019) —, justifica-se a empreitada.

Tendo em vista pôr em destaque os elementos relativos à análise do Estado nas sociedades capitalistas que se encontram ali delineados, o que se pretende é, enfim, uma discussão da produção marxiana datada do quadriênio 1843-1846 *a partir do ângulo da teoria política*. O método adotado será, para tanto, teórico-interpretativo. Os textos de Marx serão tomados como fontes primárias, quer dizer, objetos de análise bibliográfica. Procurar-se-á recuperar as ideias principais que os estruturam em sua interconexão complexa, dando conta de aferir as continuidades e descontinuidades em jogo.

Nas seções a seguir, começamos a adentrar o nosso tema, abordando o debate sobre a periodização da obra de Marx e aprofundando-nos na relação entre Feuerbach e o jovem Marx através de alguns textos datados de 1842, que fazem parte do conjunto de artigos publicados na *Gazeta Renana [Rheinische Zeitung]*¹. Essa primeira aproximação será importante, sendo pertinente a toda a exposição. No capítulo 2, iniciamos propriamente a nossa investigação, procurando indicar as principais formulações marxianas a respeito do Estado e da sociedade civil de 1843 a 1844. No capítulo 3, passamos à análise do período 1845-1846. Seguem-se, então, nossas considerações finais.

1.1. Sobre a periodização dos escritos de Marx

¹ Jornal da burguesia liberal alemã publicado em Colônia entre 01/01/1842 e 31/03/1843, do qual Marx se tornou diretor em outubro de 1842 (Rubel, 2001: 438).

Ao menos no Brasil, a literatura que versa sobre o problema da periodização dos diferentes escritos de Marx geralmente destaca duas posições-limites. De um lado, a de que, em grandes linhas, entre o “jovem” Marx — da tese doutoral de 1841, dos artigos da *Gazeta Renana* (1842-1843) e de todos os outros textos que compõem o leque de escritos marxianos até 1845 — e o Marx “maduro” — d’*O capital* (1867), em suma —, predomina a *continuidade*. De outro, a de que há, aí, uma inflexão em sentido forte, uma *ruptura* ou um “*corte*”. O primeiro entendimento foi advogado pelo filósofo húngaro György Lukács — cujas ideias, no Brasil, foram encampadas por autores como Leandro Konder, José Chasin, Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto — e aqueles por ele em maior ou menor grau influenciados — como o também húngaro István Mészáros, etc. —, pelo filósofo italiano Galvano Della Volpe² e sua Escola (Umberto Cerroni, Mario Rossi, Lucio Colletti, etc.) e por muitos outros. O segundo, por seu turno, pelo filósofo francês Louis Althusser e seus alunos (Étienne Balibar, Jacques Rancière, Nicos Poulantzas, etc.) — cuja divulgação no país se deu por autores como Carlos Henrique Escobar, Décio Saes, Armando Boito Jr. e Márcio Bilharinho Naves.

De acordo com Lukács (2009 [1955]), a partir dos anos 1842-1843, Marx teria se enredado em um percurso evolutivo linear e sem fissuras. Para nós, tal leitura, que se verifica também na pena de seus seguidores, permanece refém do idealismo absoluto. Como explicita Boito Jr. (2013) a partir de Althusser (2015 [1965]), trata-se de uma analítica deliberadamente teleológica, que pressupõe a revista dos textos marxianos de juventude (origem) a partir de um endereçamento prévio ao “velho” Marx (fim).³ Segundo Mészáros (2006 [1970]: 91), por exemplo, a teoria da alienação do trabalho constante nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 constituiria “o núcleo da teoria de Marx, a ideia *básica* do sistema marxiano”. Neste caso, o contraste com a corrente althusseriana é incontornável, porque, afinal, como sumariza Saes,

um dos objetivos centrais dessa corrente é a indicação da presença, em vários textos de Marx, de uma antropologia filosófica, de orientação idealista e de inspiração

² Della Volpe diz que Althusser “supervaloriza” o “precedente-Feuerbach”, uma vez que se verificaria, “desde 1843, a ‘ruptura epistemológica’ (de que muito fala Althusser)” (Della Volpe, 1980 [1967]: 112-113). (Della Volpe se refere, aí, ao conceito, de inspiração bachelardiana, de ruptura epistemológica que Althusser mobiliza para indicar a passagem de Marx, a partir de 1845, da “ideologia” à “ciência”.) Ver Della Volpe (1980, 1997 [1957]) e Rancière (1979). (Sobre a relação entre Della Volpe e Althusser, ver Pereira (1979: 14): “[...] apesar das notáveis divergências de fundo, há entre eles — o ‘companheiro Althusser’ (no afetivo tratamento de um) e ‘Della Volpe e sua escola’ (como escreve o outro, com mais solenidade) — uma certa margem de convergências e aproximações. A ênfase na originalidade epistemológica do marxismo seria o primeiro ponto em comum. [...]”.)

³ Cf. Lukács (2009): “Desde o início, Marx quis descobrir e superar a contradição do próprio Hegel: isso significa que, entre 1840 e 1841, já estava presente nele o núcleo da posterior superação crítica da filosofia hegeliana” (126); “No início de 1842, Marx — ao identificar-se com Feuerbach, por um lado, e, por outro, ao propor uma crítica da filosofia do direito de Hegel — tomou o caminho que, nos anos seguintes, irá levá-lo inevitavelmente à fundação do materialismo histórico. A partir deste momento, seu caminho solitário para além dos resultados mais importantes da filosofia alemã — para além de Hegel no sentido do materialismo, para além de Feuerbach no sentido da crítica da política e, através dela, para a crítica política de Hegel — não pode mais ser freado” (133).

feuerbachiana; e, simultaneamente, a qualificação dessa presença como algo incompatível com o materialismo histórico. [...] só os althusserianos sustentam, sem nuances e com total firmeza, a tese de que o conjunto da obra de Marx — isto é, a globalidade de sua produção intelectual — não é representativo da teoria marxista da história e da sociedade. Não se pode, portanto, na perspectiva althusseriana, analisar a obra global de Marx num registro teleológico, segundo o qual a teoria marxista teria se desenvolvido por etapas, e chegado à sua concretização final na fase de *O Capital*. [...] Para os althusserianos, o marxista que visa o desenvolvimento da ciência da história e da sociedade deve descartar a postura teleológica na análise da obra de Marx; e buscar, através do estudo da história do pensamento marxiano, o momento de ocorrência de uma *ruptura teórica* dentro da obra de Marx. (Saes, 2014: 64)

A corrente althusseriana trabalha sob o pano de fundo da hipótese que *A ideologia alemã* demarca uma ruptura — um “corte” — a partir da qual Marx se desloca de uma problemática⁴ tributária ao *humanismo feuerbachiano*⁵ àquela própria ao *materialismo histórico* (Althusser, 1978a [1972], 1978b [1974], 1978c [1975], 1999 [1967], 2015 [1965]; Balibar, 1978 [1977], Rancière, 1979 [1965]).⁶ Tal corte, nas palavras de Balibar, “deve ser pensado não simplesmente como um evento mas como um processo. [...] como um processo tendencial que [...] é internamente contraditório”⁷ (Balibar, 1978: 220). Isso significa, então, que “a declaração da ruptura” não é “a sua ‘consumação’” (Althusser, 1999: 33); a ruptura de Marx com o seu pensamento anterior “será consumada passo a passo durante os longos anos que separam *L'idéologie allemande* de *O Capital*” (Althusser, 1999: 33-34). No resumo do próprio Althusser (1978b: 83), o que ocorre é que, a partir de 1845, “assiste-se a uma ‘mudança de terreno’”, isto é, a uma mudança “para um ‘novo terreno’ sobre o qual os novos conceitos”, introduzidos n’*A ideologia alemã* — forças produtivas, relações de produção, modo de produção, luta de classes, ideologia, etc. —, “vão, com o preço de uma longa elaboração, jogar as bases de uma teoria científica”.⁸

1.2. Sobre a relação Marx-Feuerbach

⁴ Segundo Althusser (2015: 51), uma problemática é “a unidade profunda de um texto”. Como resume Boito Jr. (2004: 64), trata-se do “conjunto de perguntas, idéias e suposições que delimitam o terreno no qual se produz uma determinada teoria, terreno que nem sempre é visível na superfície do discurso teórico, e que, no entanto, determina as condições e as possibilidades de enunciados desse discurso”.

⁵ O próprio Marx, em carta a Arnold Ruge datada de setembro de 1843, indica, com todas as letras, que pretendia “encontrar o novo mundo a partir da crítica ao antigo” (Marx, 2010d: 70), colocando “as questões religiosas e políticas em sua forma humana autoconsciente, que é o que ocorre também na crítica que Feuerbach faz à religião” (Marx, 2010d: 72).

⁶ Nesse sentido, ver Althusser (1978b [1974]: 82): “Esta tese, que não foi poupada pelas críticas, eu a mantenho. Evidentemente, tal como tive que apresentá-la, e tal como a retomo, é muito esquemática, e exigirá longas pesquisas e análises, das quais ela é só a hipótese. [...]”.

⁷ “*must be thought not simply as an event but as process. [...] as a tendential process which [...] is internally contradictory*”.

⁸ No Brasil, opuseram-se a esse entendimento também outros autores, como o filósofo brasileiro José Chasin (2012 [1993]), que, por sua vez, ainda na esteira de Lukács, sugere que há, de fato, uma “ruptura”, mas, como Della Volpe, em 1843, representada pela *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. A partir de então, haveria uma “viragem ontológica”, ou seja, teria “início a elaboração do pensamento marxiano propriamente dito” (Chasin, 2012: 46).

Marx alude à teoria feuerbachiana da alienação humana — a “pedra de toque” da filosofia de Feuerbach (Althusser, 1999) — já em seus primeiros artigos publicados na *Gazeta Renana*, os *Debates sobre a liberdade de imprensa e a publicação das discussões da Dieta*⁹ (Marx, 2006).^{10, 11} Lê-se, por exemplo, que “os defensores da imprensa na Assembléia¹², em geral, não têm uma relação real com a sua protegida”, porque “[n]unca conceberam a liberdade de imprensa como uma *necessidade*”: “Para eles, trata-se apenas de um assunto da mente, na qual o coração não desempenha nenhum papel; trata-se de uma planta ‘exótica’, à qual estão ligados unicamente como *amateurs*” (Marx, 2006: 18).

Goethe disse que o pintor só pinta com êxito aquelas belezas femininas cujo tipo ele tenha amado como indivíduos vivos, alguma vez. A liberdade da imprensa também é uma beleza — embora não seja precisamente feminina — que o indivíduo deve ter amado para assim poder defendê-la. Amado verdadeiramente — isto é, um ser cuja existência sinta como uma necessidade, como um ser sem o qual seu próprio ser não pode ter uma existência completa, satisfeita ou realizada. Os defensores da liberdade de imprensa parecem estar realizados sem a existência da liberdade de imprensa. (Marx, 2006: 18-19)

Aqui, no entanto, as ideias de Feuerbach são conjugadas com uma visão kantiana-fichteana do Estado (Althusser, 2015). Fundamentado no par conceitual *razão-liberdade* [*Vernunft-Freiheit*], Marx considera que “[a] liberdade humana não é nem o capricho, nem o determinismo do interesse, mas, como queriam Kant e Fichte, autonomia, obediência à lei interior da razão” (Althusser, 2015: 186).

Esses cavalheiros, que não querem considerar a liberdade como um dom especial da aurora universal da razão, mas como um dom sobrenatural de uma constelação de estrelas particularmente favorável — e que vêem na liberdade apenas uma característica individual de certas pessoas e Estados —, são obrigados, por consideração à congruência, a incluir a razão universal e a liberdade universal na lista dos maus sentimentos e falsidades dos “sistemas ordenados logicamente”. Para salvar a liberdade especial do privilégio, proíbem a liberdade universal da natureza. (Marx, 2006: 40-41)

⁹ Série de seis artigos publicados, respectivamente, nos números 125 (05/05/1842), 128 (08/05/1842), 130 (10/05/1842), 132 (12/05/1842), 135 (15/05/1842) e 139 (19/05/1842) da *Gazeta Renana*.

¹⁰ Monal (2003), por exemplo, como Rubel (2001), aponta isto. Nos poucos trabalhos que se dedicam ao Marx pré-1843, são, porém, escassas as menções sobre a relação entre este e Feuerbach, sobretudo devido à interpretação, de inspiração lukácsiana, bastante difundida segundo a qual “Marx nunca foi feuerbachiano” (Ranieri, 2004: 11). Ademais, as críticas a essa interpretação, que diz respeito à organização teórica de todo o dispositivo conceitual legado por Marx, costumam se centrar no período pós-1842, no qual a influência de Feuerbach sobre Marx é particularmente nítida, deixando de lado este primeiro momento, que, como veremos, é marcado por certo ecletismo.

¹¹ Em 1841, Marx defende, na Universidade de Jena, sua tese de doutoramento em Filosofia, intitulada *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro* (Marx, 2018), que não será objeto da presente pesquisa. Em um *Prefácio* escrito para o texto, provavelmente ainda em 1841, Marx (2018: 25) afirma: “O tratado que aqui torno público é um trabalho antigo e deveria encontrar lugar em uma exposição geral das filosofias epicurista, estoica e cética, em cuja execução não posso pensar no momento devido a ocupações políticas e filosóficas de natureza bem diferente”. A respeito do lugar deste estudo no conjunto dos escritos de juventude de Marx, ver Albinati (2018).

¹² Marx se refere à Dieta Renana, então assembleia provincial da Renânia.

Nos termos de *A essência do cristianismo* (Feuerbach, 2007 [1841]), a *alienação* [*Entäußerung*] é a objetivação [*Vergegenständlichung*] da essência [*Wesen*] de um sujeito em seus objetos, ou seja, “o objeto com o qual o sujeito se relaciona essencial e necessariamente nada mais é que a essência própria, objetiva deste sujeito” (Feuerbach, 2007: 37). A alienação do *ser genérico* [*Gattungswesen*] que é o homem, por conseguinte, não é mais do que a objetivação de sua *essência genérica* [*Gattungswesen*] — “[a] razão, a vontade, o coração” (Feuerbach, 2007: 36) — nos objetos do *mundo humano*.¹³ Daí, exatamente, sua crítica da *religião*, “a consciência que o homem tem da sua essência não finita, não limitada, mas infinita” (Feuerbach, 2007: 36): “O ser absoluto, o Deus do homem é sua própria essência” (Feuerbach, 2007: 38).

Nesses *Debates*, Marx define a *liberdade* como “a essência do homem”¹⁴ (Marx, 2006: 46), preconizando que ela deve existir “no Estado como *lei*” (Marx, 2006: 56, grifo nosso). Na esteira do pensamento político moderno como um todo, de Hobbes a Hegel, pois, o Estado (objeto) é tomado como o demiurgo da vida em sociedade, mas apenas na medida em que ele é a encarnação racional da essência infinita¹⁵ do homem (sujeito), a *liberdade*. “Uma lei da censura tem apenas a *forma* de lei. Uma lei da imprensa é uma *verdadeira* lei” (Marx, 2006: 55). “[A] lei é verdadeira quando dentro dela, a lei natural da liberdade torna-se lei consciente do Estado. Quando a lei é real — isto é, quando é a essência da liberdade —, é a essência real da liberdade do homem” (Marx, 2006: 57).

As leis não são medidas repressivas contra a liberdade, mais do que a lei da gravidade é uma medida repressiva contra o movimento; a lei da gravidade impulsiona os movimentos eternos dos corpos celestes, mas, como lei de queda, mata-nos se tentamos dançar no ar. As leis são normas positivas, claras e universais, nas quais a liberdade ganhou uma existência impessoal e teórica, independente do capricho de qualquer indivíduo. Um texto legal é a Bíblia da liberdade de um povo. (Marx, 2006: 56)

Como se vê, o Marx do período se difere por seu “ecletismo”. Não há um alinhamento *sistemático* a Kant e Fichte, como também não existe um alinhamento *sistemático* a Feuerbach. Marx se posta em um ponto de vista mais amplo, conciliando posições filosóficas pré-

¹³ Nas palavras de Althusser (1999: 27), “a Essência do Homem é o *mundo dos seus objetos*”. Ver Marx (2013b: 44-45): “[...] o *homem* não é um ser abstrato, acorçado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade [...]”.

¹⁴ “A liberdade é a tal ponto a essência do homem que mesmo seus opositores o reconhecem, posto que a combatem; querem apropriar-se da jóia mais cara, que eles não consideram a jóia da natureza humana.” (Marx, 2006: 46)

¹⁵ Porque Marx, no rastro de Feuerbach (2007), considera a essência humana como infinita, “[a] lei preventiva”, por exemplo, “não tem medida em si mesma, nem regra racional, pois uma regra racional somente pode surgir da natureza da coisa, neste caso, da liberdade. As leis preventivas devem ser ilimitadas, pois, se a prevenção da liberdade deve ter sucesso, deve ser tão ampla quanto a sua matéria, isto é, infinita. A lei preventiva é, portanto, a contradição de uma limitação ilimitada, e deixa de ser efetiva [...]” (Marx, 2006: 57).

hegelianas, de um lado, e neo-hegelianas, de outro. Nos termos de *O Editorial do nº 179 da “Gazeta de Colônia”*¹⁶:

Quase contemporaneamente à época da grande descoberta de Copérnico sobre o verdadeiro sistema solar, foi descoberta a lei da gravitação do Estado; seu centro de gravidade foi encontrado nele mesmo. E, assim como os diversos governos europeus buscaram, com a primeira superficialidade da prática, empregar esse resultado no sistema de equilíbrio dos Estados, assim começaram, primeiro Maquiavel, Campanella, depois Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius, até Rousseau, Fichte até Hegel, a considerar o Estado com olhos humanos e a desenvolver suas leis naturais a partir da razão e da experiência, e não a partir da teologia, assim como Copérnico não se deixou deter pelo fato de que Josué teria ordenado que o sol se detivesse em Gideón, [...] a mais recente filosofia só tem continuado um trabalho já iniciado por Heráclito e Aristóteles. Vós, portanto, não polemizais contra a racionalidade da mais nova filosofia, mas polemizais contra a sempre nova filosofia da razão. Sem dúvida, a ignorância, que descobriu talvez ontem ou anteontem, na Gazeta Renana ou na Gazeta de Königsberg¹⁷, pela primeira vez, as antiquíssimas idéias de Estado, considera as idéias da história fantasias noturnas de indivíduos singulares, porque chegam a elas de repente como se fossem novas. [...] /¹⁸ Mas, se os primeiros filósofos do direito público derivaram o Estado dos impulsos da ambição, do instinto social ou também da razão, não porém da razão da sociedade, mas da razão do indivíduo, a visão mais ideal e mais profunda da mais recente filosofia o derivam da idéia do todo. Considera o Estado como um grande organismo no qual a liberdade jurídica, ética e política devem alcançar a própria realização, e no qual o cidadão singular, obedecendo às leis do Estado, obedece somente às leis naturais da sua própria razão, da razão humana. *Sapient sat.* (Marx, 1998: 16-17)

Em relação a Feuerbach, percebe-se que a problemática da alienação humana já está aqui sugerida. Trata-se, contudo, de um Feuerbach verdadeiramente neo-hegeliano, inscrito justamente na esteira da filosofia alemã aberta por Hegel. Em outras palavras, Hegel, aqui, não é confrontado. Dessa forma, explica-se também o sentido da incorporação marxiana de outros autores, como Spinoza.

O critério de verdade aqui assumido é aquele da *Ética* [II, prop. 43, escólio] (Spinoza, 2020: 83-84), representado pelo aforismo *Verum index sui et falsi*¹⁹, o que, nas *Observações sobre a recente instrução prussiana acerca da censura*²⁰ (Marx, 1982), é explícito.²¹ Assim se explica por que “o Estado não deve ser construído a partir da religião, mas a partir da razão da liberdade”: “um Estado que não é a realização da liberdade racional é um Estado imperfeito”

¹⁶ Série de três artigos publicados, respectivamente, nos números 191 (10/07/1842), 193 (12/07/1842) e 195 (14/07/1842) da *Gazeta Renana*.

¹⁷ *Gazeta de Colônia*.

¹⁸ Doravante, as barras (/) indicam troca de parágrafo.

¹⁹ O verdadeiro indica a si mesmo e o falso.

²⁰ Artigo escrito entre janeiro e fevereiro de 1842 e destinado a publicação nos *Anais Alemães de Ciência e Arte* [*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft and Kunst*], mas vetado pelo governo prussiano. Publicado em fevereiro de 1843, em Zurique, nas *Anedotas sobre as mais recentes filosofia e jornalismo alemães* [*Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*], coletânea organizada por Arnold Ruge.

²¹ “[...] A verdade é tão pouco modesta quanto a luz, e contra quem haveria de sê-lo? Contra si mesma? *Verum index sui et falsi*. Quer dizer, contra a mentira? [...]” “[...] La verdad es tan poco modesta como la luz, y ¿contra quién habría de serlo? ¿Contra sí misma? *Verum index sui et falsi*. Es decir, ¿contra la mentira? [...]” (Marx, 1982: 151)

(Marx, 1998: 16).²² O Estado perfeito é aquele “no qual o cidadão singular, obedecendo às leis do Estado, obedece somente às leis naturais da sua própria razão, da razão humana” (Marx, 1998: 17). “Se”, portanto, diz Marx (2017a: 98) nos *Debates sobre a lei referente ao furto de madeira*²³, “em vez de atuar à sua própria maneira, atuar à maneira”, por exemplo, “da propriedade privada”, ele se degrada.

Partimos da indicação de que esses textos constituem a “*primeira etapa*” do período humanista de Marx, “dominada por um humanismo racionalista-liberal, mais próximo de Kant e Fichte do que de Hegel” (Althusser, 2015: 185). Na sequência, nosso esforço será o de analisar aquela que Althusser (2015: 186) chama de “*segunda etapa*” (1842-1845), “dominada por uma nova forma de humanismo: o humanismo ‘comunitário’ de Feuerbach”. Como explica Althusser (2015: 202, em nota): “O homem deixa de ser definido pela razão e pela liberdade: ele se torna, em seu princípio mesmo ‘comunitário’, intersubjetividade concreta, amor, fraternidade, ‘ser genérico’”. Depois, analisaremos, comparativamente, o período 1845-1846 — a ruptura de Marx com Feuerbach e suas consequências.

²² Consoante Feuerbach, essa concepção (spinoziana) de verdade é, aqui, a “unidade do sujeito *homem* e da sua essência” (Rancière, 1979: 80). A partir de 1843, tal concepção será basilar na crítica de Marx à especulação hegeliana, conforme será abordado a seguir.

²³ Série de seis artigos publicados, respectivamente, nos números 298 (25/10/1842), 300 (27/11/1842), 303 (30/10/1842), 305 (01/11/1842), 307 (03/11/1842) da *Gazeta Renana*.

2. DA CRÍTICA DA POLÍTICA AOS PRIMEIROS ESBOÇOS DA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA (1843-1844)

2.1. Crítica da filosofia do direito de Hegel (1843)

Após se desligar da *Gazeta Renana*, em março de 1843²⁴, Marx se instala em Kreuznach, onde escreve a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (Marx, 2013a). Nela, tece comentários aos *Princípios da filosofia do direito* (Hegel, 1997 [1821]).²⁵ Seu ponto de partida são as objeções baseadas na esquemática sujeito-predicado que *Feuerbach* dirige à lógica hegeliana. Diz este último que “a verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o ser é o sujeito, o pensamento é o predicado. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento” (Feuerbach, 1988 [1843]: 31). Nos termos de Marx: “O importante é que Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, [...] faz o predicado. O desenvolvimento prossegue, contudo, sempre do lado do predicado” (Marx, 2013a: 38).²⁶

Hegel concebe a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*²⁷] como predicado do Estado. Segundo Marx, a sociedade civil é o verdadeiro sujeito, o Estado é seu predicado. Essa inversão se verificaria não só em Hegel, mas, de fato, na realidade empírica mesma: “Nos Estados modernos²⁸, assim como na filosofia do direito de Hegel, a realidade *consciente, verdadeira, do assunto universal, é apenas formal, ou apenas o formal é assunto universal real*” (Marx, 2013a: 88). “Que o racional é real”²⁹, portanto, “isso se revela precisamente em *contradição*

²⁴ Como informa Rubel (2001: 440, tradução nossa), o fechamento do jornal foi solicitado “ao governo prussiano pelo czar Nicolau I, em resposta a um violento artigo contra o absolutismo russo”.

²⁵ Acredita-se que o texto tinha início no § 257 [dos *Princípios da filosofia do direito*], mas perderam-se as folhas iniciais. O que hoje se conhece como a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, que constitui um borrador inacabado e jamais destinado a publicação, contempla comentários de Marx aos §§ 261-313.

²⁶ No bosquejo de Rancière (1979 [1965]: 101): “Este movimento é chamado por Marx de hipostatização. Consiste em separar um predicado do seu sujeito, em hipostaziar o sujeito para fazer dele uma categoria abstrata que em seguida se encarna numa existência empírica qualquer. Marx diz também que estamos diante de uma inversão da empiria em especulação (abstração e autonomização) e da especulação em empiria (encarnação). Esse modelo crítico é assim regido por dois pares de oposição: sujeito/objeto e empiria/especulação”. Cf. com Marx (2013a: 64-65): “Esta inversão do subjetivo no objetivo e do objetivo no subjetivo (que decorre do fato de Hegel querer escrever a biografia da Substância abstrata, da Ideia; que, portanto, a atividade humana etc. tenha que aparecer como atividade e resultado de uma outra coisa; que Hegel queira deixar agir como uma singularidade imaginária o ser do homem para si, em lugar de deixá-lo agir na sua existência *real, humana*) tem necessariamente como resultado que uma *existência empírica* é tomada de maneira *acrítica* como a verdade real da Ideia; pois não se trata de trazer a existência empírica à sua verdade mas, antes, de trazer a verdade a uma existência empírica, de tal modo que aquilo que se encontra mais próximo é desenvolvido como um momento *real* da Ideia”.

²⁷ A expressão *bürgerliche Gesellschaft* é traduzida ora por “sociedade civil”, ora por “sociedade burguesa”, ora por “sociedade civil-burguesa”. “A palavra ‘*Gesellschaft*’”, como explica Marques (2012: 148, nota 24), “é traduzida por ‘sociedade’ (do latim *societas*), a qual, por sua vez, refere-se à companhia, associação, pessoas agrupadas, e, por extensão, aliança, união política, comunidade. Por sua vez, o termo ‘*bürgerliche*’ diz respeito aos habitantes de um burgo (aldeia, povoação) e é deste sentido que vem a tradução por civil, na direção da vida política (se traduzem para o alemão a palavra latina ‘*civilis*’ por ‘*bürgerlich*’, ‘*öffentlich*’, ou ‘*patriotisch*’).”

²⁸ Por Estados modernos entende-se monarquias constitucionais (Inglaterra, França).

²⁹ “*O que é racional é real e o que é real é racional*” (Hegel, 1997: XXXVI).

com a *realidade irracional*, que, por toda parte, é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é” (*Ibidem*).

O Estado constitucional é o Estado em que o interesse estatal, enquanto interesse real do povo, existe *apenas* formalmente, e existe como uma *forma determinada* ao lado do Estado real; o interesse do Estado readquiriu aqui, *formalmente*, realidade como interesse do povo, mas ele deve, também, ter apenas essa *realidade formal*. Ele se transforma numa *formalidade*, no *haut goût* da vida do povo, numa *cerimônia*. O elemento *estamental* é a *mentira sancionada, legal*, dos Estados constitucionais: que o *Estado é o interesse do povo* ou o *povo é o interesse do Estado*. Essa mentira será revelada no *conteúdo*. Ela se estabeleceu como poder *legislativo* precisamente porque o poder legislativo tem como seu conteúdo o universal, é algo que diz mais respeito ao saber do que ao querer, é o *poder metafísico* do Estado, enquanto a mesma mentira como poder governamental etc. deveria dissolver-se imediatamente ou transformar-se numa verdade. (Marx, 2010a: 89)

Se, então, “Hegel descreveu com exatidão a situação empírica atual” (Marx, 2013a: 75), o Estado moderno “não é um *verdadeiro* Estado, pois nele as *determinações estatais*, entre elas o poder legislativo, têm que ser consideradas não em si e para si, não teoricamente, mas praticamente” (Marx, 2013a: 107). Como resume Marx *passim*, Hegel “quer que o ‘universal em si e para si’ do Estado político não seja determinado pela sociedade civil, mas que, ao contrário, ele a determine” (Marx, 2013a: 113). “Se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ele não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística. [...] Hegel autonomiza os predicados e logo os transforma, de forma mística, em seus sujeitos” (Marx, 2013a: 50).

O Estado hegeliano não é nem a negação absoluta (Hobbes, Rousseau) nem um simples aperfeiçoamento (Locke, Kant) de uma sociedade pré-estatal (Bobbio, 1982). Hegel pretende “transcender” o dualismo entre sociedade civil — que aparece aqui como “a historicização do estado de natureza ou sociedade natural dos jusnaturalistas” (Bobbio, 1982: 21) — e Estado, “mostrando no todo social um verdadeiro organismo espiritual, reconciliando a particularidade da natureza e a universalidade do espírito” (Hyppolite, 1995: 67). “Mas”, de acordo com Marx, “é precisamente essa unidade *orgânica* que Hegel não construiu” (Marx, 2013a: 83): “ele expõe, por toda parte, o *conflito* entre sociedade civil e Estado” (Marx, 2013a: 97).

O que está em jogo é, em primeiro lugar, a construção especulativa do idealismo absoluto, quer dizer, da filosofia hegeliana *em geral*.³⁰ A rigor, no entanto, uma vez que “o espírito é apenas a *abstração* da matéria” (Marx, 2013a: 111), tratar-se-ia simplesmente de “inverter” a dialética hegeliana *no interior mesmo do idealismo*.³¹ A lógica é o predicado da

³⁰ “O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica.” (Marx, 2013a: 44)

³¹ Cf. com Marx (2013a: 44): “Caso se tivesse partido do *espírito real*, o ‘fim universal’ seria seu conteúdo e os diferentes poderes seriam seu modo de se realizar, sua existência *real* ou *material*, cuja determinidade teria sido

coisa, não é a coisa que é o predicado da lógica.³² A coisa da lógica deve dar lugar à lógica da coisa, à “lógica específica do objeto específico” (Marx, 2013a: 114). Etc.

E é evidente. O verdadeiro caminho a ser percorrido está invertido. O mais simples é o mais complexo e o mais complexo o mais simples. O que deveria ser ponto de partida se torna resultado místico e o que deveria ser resultado racional se torna ponto de partida místico. (Marx, 2013a: 66)

Marx é, nessas formulações, feuerbachiano, “e sem nenhuma restrição”, para citar Althusser (1999: 27), porque “o que importa, do *ponto de vista teórico*, [...] não é que se submeta *um objeto a mais* a um tratamento teórico determinante, portanto a uma teoria determinada. [...] é esse *tratamento teórico*, a própria teoria”.

Marx diz que, na monarquia, o povo é *predicado* da constituição (tem-se o homem do Estado); na democracia, *sujeito* (tem-se o Estado do homem). *Verum index sui et falsi*. Por consequência: “A democracia é a verdade da monarquia, a monarquia não é a verdade da democracia. [...] Ao contrário da monarquia, a democracia pode ser explicada a partir de si mesma” (Marx, 2013a: 55).

Na monarquia, temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. A democracia é o *enigma* resolvido de todas as constituições. Aqui, 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. A constituição aparece como o que ela é, o produto livre do homem; poder-se-ia dizer que, em um certo sentido, isso vale também para a monarquia constitucional, mas a diferença específica da democracia é que, aqui, a *constituição* em geral é apenas *um* momento da existência do povo e que a *constituição política* não forma por si mesma o Estado. / Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição. [...] O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a *existência humana*, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a *existência legal*. Tal é a diferença fundamental da democracia. / [...] A propriedade, o contrato, o matrimônio, a sociedade civil aparecem, aqui (Hegel desenvolve de modo bastante correto estas formas *abstratas* de Estado, mas ele *crê* desenvolver a ideia de Estado), como modos de existência *particulares* ao lado do Estado político, como o *conteúdo* com o qual o *Estado político* se relaciona como *forma organizadora*, como entendimento que determina, limita, ora afirma, ora nega, sem ter em si mesmo nenhum conteúdo. [...] / Em todos os Estados que diferem da democracia o que domina é o *Estado*, a *lei*, a *constituição*, sem que ele domine realmente, quer dizer, sem que ele penetre materialmente o conteúdo das restantes esferas não políticas. Na democracia, a constituição, a lei, o próprio Estado é apenas uma autodeterminação e um conteúdo particular do povo, na medida em que esse conteúdo é a constituição política. /

desenvolvida precisamente a partir da natureza de seu fim. No entanto, porque se partiu da ‘Ideia’ ou da ‘Substância’ como sujeito, como essência real, o *sujeito real* aparece apenas como o *último predicado* do predicado abstrato”.

³² “O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica.” (Marx, 2013a: 44-45)

Ademais, é evidente que todas as formas de Estado têm como sua verdade a democracia e, por isso, não são verdadeiras se não são a democracia. (Marx, 2013a: 56-57)

Resta que, na monarquia — nos Estados modernos —, o povo (= o homem = sujeito) está alienado [*Euntäußert*], isto é, separado de si mesmo (precisamente, em sentido feuerbachiano). Ele está cindido em *sociedade civil*, um “Estado não político”, e *sociedade política*, um “Estado político”. Como sumariza Enderle:

O povo é o “Estado real”, a base da constituição. Ele é o “todo”, o poder constituinte; a constituição é a “parte”, o poder constituído. A alienação política tem lugar no momento em que o povo, ao se submeter à sua própria obra, perde seu estatuto fundante e as posições são invertidas. O que era o todo passa à posição de parte, e vice-versa. O povo, antes o “Estado real”, é privado de seu conteúdo genérico, que se vê então hipostasiado na esfera política. Com isso, dá-se a separação e a oposição entre Estado (constituição) e sociedade civil, Estado político e Estado não político. (Enderle, 2013: 27)

Por um lado, o poder legislativo está em contradição com a própria constituição, o que significa que a constituição está em contradição consigo mesma (ou que o Estado está em contradição consigo mesmo³³). Enquanto poder constituinte, o poder legislativo cria a constituição e se torna poder constituído, *parte* de um todo que é a constituição, mas, ao exercer sua *atividade constitucional*, ao “agir *de fato*”, ele se comporta como *todo*, não como parte, colidindo, assim, com sua *determinação constitucional*, seu “agir *legal*” (Marx, 2013a: 80). A constituição, portanto, resume Marx, “é *inalterável* de acordo com sua determinação, mas na realidade se modifica” (*Ibidem*, grifo nosso): “A *aparência* contradiz a *essência*” (*Ibidem*).

A colisão entre a constituição e o poder legislativo é apenas um *conflito da constituição consigo mesma*, uma contradição no conceito da constituição. / A constituição não é senão uma acomodação entre o Estado político e o Estado não político; por isso, ela é, necessariamente em si mesma, um tratado entre poderes essencialmente heterogêneos. É, portanto, aqui, impossível para a lei enunciar que um desses poderes, uma parte da constituição, deva ter o direito de modificar a constituição mesma, o todo. / Se se deve falar da constituição como um particular, ela deve ser considerada, antes, como uma *parte* do todo. (Marx, 2013c: 82)³⁴

Por outro lado, o poder legislativo está em contradição também com o poder governamental. Enquanto o poder legislativo determina e estabelece o universal (Marx, 2013a: 46), o poder governamental executa e aplica as decisões do soberano (Marx, 2013a: 66). Não

³³ Cf. com Marx (2013a: 57): “Por isso Hegel tem razão, quando diz: O Estado político é a constituição; quer dizer, o Estado material não é político. Tem-se, aqui, apenas uma identidade exterior, uma determinação recíproca. [...] as esferas particulares não têm a consciência de que seu ser privado coincide com o ser transcendente da constituição ou do Estado político e de que a existência transcendente do Estado não é outra coisa senão a afirmação de sua própria alienação”.

³⁴ Cf. com Marx (2013a: 55): “Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo. A constituição inteira tem de se modificar segundo um ponto fixo. [...] A democracia é conteúdo e forma. A monarquia deve ser apenas forma, mas ela falsifica o conteúdo”.

há mediação possível. O povo real se torna *povo em miniatura*, o povo contra o governo, e o governo real se torna *governo ampliado*, o governo contra o povo (Marx, 2013a: 93).

A origem da separação entre o Estado e a sociedade civil — entre Estado político e Estado não-político — remonta à passagem do Estado feudal ao Estado moderno. Na Idade Média, “porque a sociedade civil era a sociedade política”, vale dizer, “porque o princípio orgânico da sociedade civil era o princípio do Estado”, “os estamentos da sociedade civil em geral e os estamentos em sentido político eram idênticos” (Marx, 2013a: 95). “Essa identidade”, porém, “desapareceu” (Marx, 2013a: 96). Na modernidade, a sociedade civil não se confunde com a sociedade política: “a *distinção dos estamentos* (a distinção interna da sociedade civil) adquire, na esfera *política*, um significado diferente daquele da esfera social” (Marx, 2013a: 105). Tal descompasso é explicado por Marx de modo bastante nítido na seguinte passagem:

Sociedade civil e Estado estão separados. Portanto, também o cidadão do Estado está separado do simples cidadão, isto é, do membro da sociedade civil. O cidadão deve, pois, realizar uma *ruptura essencial* consigo mesmo. Como *cidadão real*, ele se encontra em uma dupla organização, a *burocrática* — que é uma determinação externa, formal, do Estado transcendente, do poder governamental, que não tangencia o cidadão e a sua realidade independente — e a *social*, a organização da sociedade civil. Nesta última, porém, o cidadão se encontra, como *homem privado*, fora do Estado; ela não tangencia o Estado político como tal. A primeira é uma organização estatal, para a qual ele sempre dá a *matéria*. A segunda é uma *organização social*, cuja matéria não é o Estado. Na primeira, o Estado se comporta como oposição formal ao cidadão; na segunda, o cidadão se comporta como oposição material ao Estado. Portanto, para se comportar como *cidadão real do Estado*, para obter significado e eficácia políticos, ele deve abandonar sua realidade social, abstrair-se dela, refugiar-se de toda essa organização em sua individualidade; pois a única existência que ele encontra para sua qualidade de cidadão do Estado é sua *individualidade* nua e crua, já que a existência do Estado como governo está completa sem ele e que a existência dele na sociedade civil está completa sem o Estado. Apenas em contradição com essas *únicas comunidades existentes*, apenas como *indivíduo*, ele pode ser *cidadão do Estado*. Sua existência como cidadão do Estado é uma existência que se encontra fora de suas existências *comunitárias*, sendo, portanto, puramente *individual*. [...] A separação da sociedade civil e do Estado político aparece necessariamente como uma separação entre o cidadão *político*, o cidadão do Estado, e a sociedade civil, a sua própria realidade empírica, efetiva, pois, como idealista do Estado, ele é um ser *totalmente diferente* de sua realidade, um *ser* distinto, diverso, oposto. (Marx, 2013a: 100-101)

Segundo Marx, é, então, justamente nos estamentos que “*se evidencia* que o Estado não é a totalidade, mas um dualismo” (Marx, 2013a: 93), já que é somente como “elemento ‘estamental’” que “a sociedade civil se organiza [...] em existência *política*” (Marx, 2013a: 112): “O elemento estamental é, do lado da sociedade civil, exatamente *a mesma abstração do Estado político* que o poder governamental o é do lado do príncipe” (Marx, 2013a: 107). Daí a “posição *falsa*, ilusória, [...] que”, em suas palavras, “tem o poder legislativo no Estado moderno (do qual Hegel é intérprete)”: ele “é um *mixtum compositum* dos dois extremos, do princípio monárquico e da sociedade civil; da singularidade empírica e da universalidade

empírica, do sujeito e do predicado” (*Ibidem*). “Extremos reais não podem ser mediados um pelo outro, precisamente porque são extremos reais. [...] Não têm nada em comum entre si, não demandam um ao outro, não se completam” (Marx, 2013a: 111).

O próprio bicameralismo só pode ser, assim, uma antinomia. A câmara alta representaria a medievalidade; a baixa, a modernidade. Na câmara baixa, os deputados da sociedade civil permanecem apartados do Estado político, ao passo que, na alta, os senhores do morgadio [*Majoratsherrlichen Standes*] integram o poder legislativo enquanto tais. “É o pior sincretismo”, Marx (2013a: 118) ressurgiu: “Hegel quer o sistema medieval dos estamentos, mas no sentido moderno do poder legislativo, e quer o moderno poder legislativo, mas no corpo do sistema medieval dos estamentos!”. Logo:

Câmara dos deputados e câmara dos pares (ou como quer que elas se chamem) não são, aqui, diferentes existências do mesmo princípio, mas sim fazem parte de *dois princípios* e condições sociais essencialmente *diferentes*. A câmara dos deputados é, aqui, a *constituição política* da sociedade civil em sentido moderno; a câmara dos pares o é em sentido estamental. [...] E é igualmente evidente que, na primeira câmara, tenha assento apenas a parte *estamental* da sociedade civil, a “propriedade fundiária soberana”, a nobreza hereditária, pois ela não é *um* estamento entre outros estamentos, mas sim o princípio estamental da sociedade civil como princípio real, social, portanto político, é algo que existe *somente* nela. Ela é *o* estamento. A sociedade civil, portanto, tem na câmara *estamental* a representante de sua existência medieval e, na câmara dos deputados, a representante de sua existência *política* (moderna). O progresso em relação à Idade Média consiste, aqui, apenas na redução da *política estamental* a uma existência política particular ao lado da política do *cidadão do Estado*. (Marx, 2013a: 133-134)

A propriedade privada, cujo “sentido *político*” é o *morgadio*³⁵, seria, destarte, “o liame universal do Estado” (Marx, 2013a: 130). É ela que concede independência política aos membros do Estado moderno. Quanto a isso, o texto é nítido: “A independência política é um acidente da propriedade privada, não a substância do Estado político” (Marx, 2013a: 128).

Combateu-se Hegel muitas vezes por seu desenvolvimento da moral. Mas o que ele fez foi desenvolver a moral do Estado moderno e do direito privado moderno. Quis-se separar mais a moral do Estado, emancipá-la mais! O que se provou com isso? Que a separação do Estado atual da moral é moral, que a moral é não estatal e o Estado é imoral. É, antes, um grande mérito de Hegel, ainda que inconsciente sob um certo aspecto (a saber, sob o aspecto de que Hegel faz passar como ideia real da eticidade o Estado que tem uma tal moral por pressuposto), ter apontado à moral moderna o seu verdadeiro lugar. / Na constituição em que o *morgadio* é uma garantia, a *propriedade privada* é a garantia da constituição política. [...] O *morgadio* é simplesmente uma existência particular da relação universal entre *propriedade privada e Estado político*. O *morgadio* é o sentido *político* da propriedade privada, a propriedade privada em seu significado político, ou seja, em seu significado universal. A constituição é, aqui, portanto, *constituição da propriedade privada*. / Onde encontramos o *morgadio* em sua forma *clássica*, nos povos germânicos, encontramos também a constituição da *propriedade privada*. A *propriedade privada* é a categoria universal, o liame universal

³⁵ Do latim, *majoratus*. Direito do primogênito de herdar todo o patrimônio familiar, a fim de não fragmentar os domínios senhoriais.

do Estado. Mesmo as funções universais aparecem como propriedade privada, seja de uma corporação, seja de um estamento. (Marx, 2013a: 130)

“A propriedade fundiária é”, aqui, nas palavras de Marx, “a propriedade privada *κατ’ ἐξοχήν*³⁶, a propriedade privada propriamente dita” (Marx, 2013a: 120). O morgadio, por sua vez, é a propriedade fundiária *inalienável* (em sentido jurídico): “o *superlativo da propriedade privada, a propriedade privada soberana*” (Marx, 2013a: 122). Quando o morgadio é uma garantia constitucional, ele não é, então, “como diz Hegel, ‘um entrave colocado à liberdade do direito privado’³⁷”, mas, “muito antes, a ‘liberdade do direito privado que se libertou de todas as cadeias sociais e morais’” (Marx, 2013a: 122). O direito privado se torna “a *suprema norma do direito público*” (Marx, 2013a: 129, grifo nosso).³⁸

Segue-se, enfim, que o *louis* da desalienação do homem não é senão o próprio poder legislativo. Ele “é a totalidade do Estado político e, precisamente por isso, a sua *contradição tornada manifesta*”, “sua *dissolução posta*” (Marx, 2013a: 113). A partir de sua “tomada” pelo povo — entendida como a *instauração do sufrágio ativo e passivo* (Marx, 2013a: 140-141) —, desfazer-se-ia o dualismo entre “Estado político” e “Estado não político”.³⁹

Marx diz que “a constituição é segundo a lei (a ilusão), mas *vem-a-ser* segundo a realidade (a verdade)” (Marx, 2013a: 80), isto é, existe uma “tendência da sociedade civil a dar-se uma existência *política* ou a fazer da *existência política* a sua existência real”, que “mostra-se como tendência, a mais *universal* possível, à participação no *poder legislativo*” (Marx, 2013a: 139).

Ou tem-se a separação de Estado político e sociedade civil, e nesse caso *todos singularmente* não podem participar do poder legislativo. O Estado político é uma existência *separada* da sociedade civil. [...] / Ou ao contrário. A sociedade civil é sociedade política *real*. [...] Nessa situação, desaparece totalmente o significado do poder *legislativo* como poder *representativo*. O poder legislativo é, aqui, representativo no sentido em que toda função é representativa: [...] assim como toda atividade social determinada, enquanto atividade genérica, representa simplesmente o gênero, isto é, é uma determinação de minha própria essência, assim como todo

³⁶ “principal, por excelência”. (N.E.A.)

³⁷ “O fundamento do morgadio”, diz Hegel no Adendo ao § 306, “está no fato de que o Estado não deve contar com a mera possibilidade da disposição mas, antes, com uma necessidade. [...] Onde [...] faltam instituições políticas, a fundação e a proteção dos morgados não é senão um entrave colocado à liberdade do direito privado, entrave ao qual se deve acrescentar o significado político ou ele vai ao encontro da dissolução daquela liberdade” (Hegel apud Marx, 2013a: 98).

³⁸ Cf. com Marx (2013a: 132): “[...] Assim, o Estado aparece, no ápice, como propriedade privada, enquanto a propriedade privada deveria aparecer, aqui, como propriedade do Estado. Em vez de fazer da propriedade privada uma qualidade do cidadão do Estado, Hegel faz da qualidade de cidadão do Estado, da existência do Estado e da disposição do Estado uma qualidade da propriedade privada.”

³⁹ Cf. com Marx (2013a: 101): “O ‘poder legislativo’, como ‘poder’, é, de fato, apenas a *organização*, o *corpo comum* que ela *deve* adquirir. Antes do ‘poder legislativo’, a sociedade civil, o estamento privado, *não* existe como *organização estatal*, e a fim de que ele, em tal condição, chegue à existência, sua *organização real*, sua vida social real deve ser posta como *não existente*, pois o elemento estamental do poder legislativo tem precisamente a determinação de pôr como *não existente o estamento privado, a sociedade civil*”.

homem é representante de outro homem. [...] / [...] A função *legislativa* é a vontade, não na sua energia prática, mas na sua energia teórica. A *vontade* não deve, aqui, valer *em lugar* da *lei*: mas sim trata-se de *descobrir* e *formular* a lei real. / [...] / [...] / [...] / [...] Não se trata, aqui, de determinar se a sociedade civil deve exercer o poder legislativo por meio de deputados ou todos singularmente, mas se trata, sim, da *extensão* e da máxima *generalização* possível da *eleição*, tanto do sufrágio *ativo* como do sufrágio *passivo*. (Marx, 2013a: 139-141)

Trata-se de um imperativo ontológico: “*O elemento estamental tem que ser posto como vontade soberana, ou a vontade soberana tem que ser posta como elemento estamental*” (Marx, 2013a: 115). Isso porque o Estado político “não é o poder realizado. É a impotência *sustentada*; não é o poder sobre esses sustentáculos, mas o poder do sustentáculo. O sustentáculo é quem detém o poder” (Marx, 2013a: 135), e “o sustentáculo da constituição é a constituição das constituições, a constituição real, primária!” (Marx, 2013a: 129).

Veremos que a questão da separação entre a sociedade civil e o Estado (político) será sucessivamente retrabalhada. Os textos seguintes, *Sobre a questão judaica* e *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, não retomam, contudo, a crítica à lógica hegeliana, tematizada novamente apenas nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e n’*A sagrada família* (textos em que Marx se valerá admitidamente de Feuerbach)⁴⁰. Estes, muito antes, deslocarão a questão do Estado (ausente em Feuerbach) para o centro da problemática da alienação humana, já aqui em plena operação.

2.2. Sobre a questão judaica (1844)

Sobre a questão judaica (Marx, 2010a), publicada, junto da *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, na primeira e única edição dos *Anais Franco-Alemães [Deutsch-Französische Jahrbücher]*, de fevereiro de 1844, constitui uma resposta a dois artigos de Bruno Bauer, *A questão judaica* e *A capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres*, de 1842 e 1843, respectivamente.⁴¹ Bauer pretende “que o judeu renuncie ao judaísmo, que o

⁴⁰ Tendo em vista que as críticas que Marx dirige à lógica hegeliana nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e n’*A sagrada família* não tangenciam diretamente a questão do Estado e de sua relação com a sociedade civil, elas não são, contudo, abordadas no nosso texto.

⁴¹ A presente exposição se concentra na primeira parte do artigo de Marx: *Die Judenfrage [A questão judaica]* (Marx, 2010a: 33-54). Cumpre pontuar que na segunda parte, *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden [A capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres]*, Marx (2010a: 54-73) já dá indícios de seus estudos, então incipientes, em economia política, em reflexões acerca do dinheiro. “Com ‘o dualismo da sociedade civil e do Estado’”, como aponta Bensaïd (2010: 92), “ele descobre ‘a não propriedade e a classe do trabalho imediato, do trabalho concreto’ característicos da relação capitalista de produção”. Mesmo assim, “[e]ssa pista parece se perder em *Sobre a questão judaica*, em que a questão central da emancipação política não é articulada às relações de classes”; “esse eclipse parece preparar o reaparecimento triunfal, a entrada em cena do proletariado na ‘*Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*’, de 1844. Se a emancipação universalmente humana requer uma revolução das necessidades radicais e não mais uma revolução parcial ou somente política, que deixaria em pé os pilares da casa, é preciso realmente que exista o agente desse ‘escândalo universal’. É preciso

homem em geral renuncie à religião, para tornar-se emancipado *como cidadão*” (Marx, 2010a: 36); nisso consistia seu ideal de “emancipação humana”. Marx, por sua vez, objeta que o que Bauer chama de “emancipação humana” é uma emancipação ainda incompleta, uma emancipação meramente *política*. “A emancipação *política* em relação à religião”, em suas palavras, “não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuada, isento de contradições, da emancipação *humana*” (Marx, 2010a: 38).

Tão somente a crítica à *emancipação política* mesma poderia constituir a crítica definitiva à questão judaica e sua verdadeira dissolução na “*questão geral da época*”. / Bauer incorre em contradições por não alçar a questão a esse nível. [...] vemos o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o “Estado cristão”, mas não o “Estado como tal”, no fato de não investigar a *relação entre emancipação política e emancipação humana* e, em consequência, de impor condições que só se explicam a partir da confusão acrítica da emancipação política com a emancipação humana geral. (Marx, 2010a: 36)

O problema de fundo é, mais uma vez, o problema da alienação humana, tal como concebido em *A essência do cristianismo* (Feuerbach, 2007 [1841]). Segundo Marx, ao se emancipar *politicamente*, o homem se coloca “em contradição consigo mesmo” (Marx, 2010a: 39). Ele “continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, um meio” (*Ibidem*). Esse meio é o Estado.

O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o *Estado* ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem *realmente* fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um *Estado livre* [*Freistaat*, república] sem que o homem seja um homem *livre*. [...] / [...] / [...] A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um *mediador*. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. Cristo é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade, todo o seu *envolvimento religioso*, assim como o Estado é o mediador para o qual ele transfere toda a sua impiedade, toda a sua *desenvoltura humana*. (Marx, 2010a: 38-39)

Dito de outro modo, a passagem do Estado feudal ao moderno “não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui” (Marx, 2010a: 41).⁴² O Estado feudal tornou-se um Estado *político*, quer dizer, a religião foi deslocada “do Estado para a sociedade burguesa” [*bürgerliche Gesellschaft*], mas tal deslocamento “não anula nem busca anular a religiosidade *real* do homem” (Marx, 2010a: 42). “A emancipação do Estado em relação à

‘que uma classe determinada inicie a emancipação geral da sociedade a partir de uma situação particular’” (*Ibidem*). Ver Bensaïd (2010).

⁴² Cf. com Marx (2013a: 99): “A constituição representativa é um enorme progresso, pois ela é a expressão aberta, não falseada, consequente, da condição política moderna. Ela é a contradição declarada”.

religião não é a emancipação do homem real em relação à religião” (Marx, 2010a: 46). Explica Marx:

Os membros do Estado político se constituem como religiosos mediante o dualismo de vida individual e vida como gênero, de vida em sociedade burguesa e vida política; o homem se constitui como religioso, quando se comporta em relação à vida estatal, que se encontra além de sua individualidade real, como se esta fosse sua verdadeira vida; ele é religioso, na medida em que, nesse caso, a religião representa o espírito da sociedade burguesa, a expressão da divisão e do distanciamento entre as pessoas. A democracia política é cristã pelo fato de que nela o homem — não apenas um homem, mas cada homem — é considerado um ente *soberano*, o ente supremo, ainda que seja o homem em sua manifestação inculta, não social, o homem em sua existência casual, o homem assim como está, o homem do seu jeito corrompido pela organização de toda a nossa sociedade, perdido para si mesmo, alienado, sujeito à dominação por relações e elementos desumanos, em suma: o homem que não chegou a ser um ente genérico real. (Marx, 2010a: 45)

Retornam, aqui, as principais ideias esboçadas na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. A relação intrínseca entre a propriedade privada e o Estado moderno é reafirmada. A liberdade da propriedade privada é indicada como a liberdade do direito privado:

O Estado como Estado anula, p. ex., a *propriedade privada*; o homem declara, em termos *políticos*, a propriedade privada como *abolida* assim que abole o caráter censitário da elegibilidade ativa e passiva, como ocorreu em muitos estados norte-americanos. *Hamilton* interpreta esse fato com muito acerto do ponto de vista político quando diz: “A grande massa levou a melhor sobre os proprietários e a riqueza em dinheiro”. Acaso a propriedade privada não estaria abolida em princípio se o não proprietário se tornasse legislador do proprietário? A *estratificação censitária* é a última forma política de reconhecimento da propriedade privada. / No entanto, a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe. O Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar nascimento, estamento, formação e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele. (Marx, 2010a: 39-40)

A emancipação política do homem corresponde, então, à sua cisão “em *público* e *privado*” (Marx, 2010a: 42). Na sociedade burguesa, ele se apresenta em sua existência empírica, como homem real, isto é, como *bourgeois* individual, “recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade” (Marx, 2010a: 50). Na sociedade política, ao contrário, ele é “privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal” (Marx, 2010a: 41).

O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. [...] Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira

forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um juguete na mão de poderes estranhos a ele. A relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. A antítese entre os dois é a mesma, e o Estado político a supera da mesma maneira que a religião supera a limitação do mundo profano, isto é, sendo igualmente forçado a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela. [...] / [...] A contradição que se interpõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre o membro da sociedade burguesa e sua *pele de leão política*. (Marx, 2010a: 40-41)

Indo mais longe, em alusão à França, Marx afirma que “o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta”, isto é, “não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem *propriamente dito e verdadeiro*” (o que vale enquanto universalidade, é o homem egoísta, isto é, o homem da sociedade burguesa): “a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial” (tem-se o homem do Estado, não o Estado do homem) (Marx, 2010a: 50). Em outras palavras, a universalidade proclamada pelas revoluções burguesas (francesa e americana), que Marx tem em mente, não é uma universalidade real, ou seja, não corresponde à universalidade real do homem: “até mesmo nos momentos do seu entusiasmo juvenil levado ao extremo pela pressão das circunstâncias, a vida política se declara como um simples *meio*, cujo fim é a vida da sociedade burguesa” (Marx, 2010a: 51). Os direitos humanos são subordinados aos direitos políticos, não o contrário:

No mesmo momento em que, p. ex., a segurança é declarada como um direito humano, põe-se a violação do sigilo da correspondência publicamente na ordem do dia. No mesmo momento em que a “*liberté indéfinie de la presse*” [liberdade *irrestrita* de imprensa] (*Constitution de 1793*, artigo 122) é garantida como consequência do direito humano à liberdade individual, a liberdade de imprensa é totalmente anulada, pois “la *liberté de la presse* ne doit pas être permise lorsqu’elle compromet la *liberté publique*”⁴³ (Robespierre jeune, “*Histoire parlementaire de la Révolution Française*”, Buchez et Roux, v. 28, p. 159); isto quer dizer, portanto, que o direito humano à liberdade deixa de ser um direito assim que entra em conflito com a vida *política*, ao passo que pela teoria a vida política é tão somente a garantia dos direitos humanos, dos direitos do homem individual e, portanto, deve ser abandonada assim que começa a entrar em contradição com os seus *fins*, com esses direitos humanos. (Marx, 2010a: 51)

A sociedade burguesa antiga é dissolvida em seu fundamento: “no homem *egoísta*. / Esse *homem*, o membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do Estado político. Este o reconhece como tal nos direitos humanos” (Marx, 2010a: 52). “No entanto”, lê-se adiante, “a liberdade do homem egoísta e o reconhecimento dessa liberdade constituem,

⁴³ “a liberdade de imprensa não deve ser permitida quando compromete a liberdade pública” (tradução nossa).

antes, o reconhecimento do movimento *desenfreado* dos elementos espirituais e materiais que constituem seu teor vital” (Marx, 2010a: 52).

Consequentemente o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio. / *A constituição do Estado político* e a dissolução da sociedade burguesa nos *indivíduos independentes* — cuja relação é baseada no direito, assim como a relação do homem que vivia no estamento e na guilda era baseada no *privilégio* — se efetiva *em um só e mesmo ato*. (Marx, 2010a: 53)

O *citoyen* do Estado, “o homem como pessoa *alegórica, moral*” (Marx, 2010a: 53), só tem “direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem”⁴⁴ (Marx, 2010a: 49). Essa liberdade, nos termos de Marx, “é o direito ao proveito próprio. [...] Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade” (*Ibidem*).

O homem está *alienado*, pois (novamente, em sentido feuerbachiano). A desalienação humana encerraria a “reforma de consciência” dos homens individuais, isto é, o fim da situação em que estes se encontram religiosamente condicionados.⁴⁵ Nas palavras exatas de Marx:

a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas ‘*forces propres*’ [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*. (Marx, 2010a: 54)

Aqui, como na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, “a existência do Estado está completa” sem o homem real, da sociedade civil, assim como sua existência “na sociedade civil está completa sem o Estado”: “apenas como indivíduo, ele pode ser *cidadão do Estado*” (Marx, 2013a: 101). No entanto, distingue-se a ideia de “emancipação política” da ideia de “emancipação humana”. Esta última passa a ser não mais a dissolução do Estado através da “tomada” do poder legislativo, mas a tomada de consciência do homem em relação à sua natureza genérica.

2.3. *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução (1844)*

⁴⁴ Marx alude à Declaração dos Direitos Humanos de 1791 e à Constituição de 1793, que cita na página precedente (Marx, 2010b: 48).

⁴⁵ Como resume Althusser (1999: 25-26), trata-se de “uma simples ‘inversão’ da ‘inversão’ de um *sentido* ligando o Homem à sua Essência alienada-realizada nos seus Objetos. Essa ‘inversão da inversão’ age assim apenas sobre o ‘sentido’: ela se relaciona, em suma, com a *tomada de consciência* corrigida do que já existe em ato, ela é em suma a ‘boa leitura’ de um texto já escrito e que os homens liam, até o momento, ao contrário. Ela é, no seu princípio mesmo, hermenêutica”.

“Na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (Marx, 2013b: 151). Assim abre Marx a *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, escrita após *Sobre a questão judaica*. Nela, é consignado que

a *tarefa da história*, depois de desaparecido o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do aquém*. A *tarefa imediata da filosofia*, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*. (Marx, 2013b: 151-152)

De acordo com Marx, uma vez que “a negação imediata de suas condições reais está em suas condições ideais”, o “futuro” da Alemanha “não pode *restringir-se* nem à negação direta de suas condições políticas e jurídicas reais, nem à imediata realização de suas circunstâncias políticas e jurídicas ideais” (Marx, 2013b: 156): “Se nos ativermos ao *status quo* alemão, mesmo que da única maneira adequada, isto é, negativamente, o resultado permaneceria um *anacronismo*” (Marx, 2013b: 152).

O que, para as nações avançadas, constitui uma *ruptura prática* com as modernas condições políticas é, na Alemanha, onde essas mesmas condições ainda não existem, imediatamente uma *ruptura crítica* com a reflexão filosófica dessas condições. / A *filosofia alemã do direito e do Estado* é a única história *alemã* situada *al pari* com o presente moderno, *oficial*. A nação alemã tem, por isso, de ajustar a sua história onírica às suas condições existentes e sujeitar à crítica não apenas essas condições existentes, mas igualmente sua continuação abstrata. (Marx, 2013b: 156)

A saída seria partir do homem, à maneira de Feuerbach, tal como já vinha sendo desenvolvido:

A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, portanto, de sua energia prática, é o fato de ela partir da superação *positiva* da religião. A crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem*, portanto, com o *imperativo categórico de subverter todas as relações* em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível. (Marx, 2013b: 157-158)

É postulado que “[p]ara que *um* estamento seja *par excellence* o estamento da libertação é necessário, inversamente, que um outro estamento seja o estamento inequívoco da opressão” (Marx, 2013b: 160). “O significado negativo-universal da nobreza e do clero francês”, por exemplo, teria condicionado “o significado positivo-universal da classe *burguesa*, que se situava imediatamente ao lado deles e os confrontava” (*Ibidem*). A partir de sua *situação particular*, a burguesia francesa realizou, assim, a *emancipação política* da sociedade francesa, isto é, uma “revolução parcial, *meramente* política”: “Tal classe liberta a sociedade inteira, mas apenas sob o pressuposto de que toda a sociedade se encontre na situação de sua classe, portanto, [...] de que ela possua ou possa facilmente adquirir dinheiro e cultura” (*Ibidem*). Marx contrasta esse tipo de revolução com a ideia de uma “revolução *radical*, a emancipação *humana*

universal” (*Ibidem*). Segundo ele, “a possibilidade *positiva* de emancipação alemã” (Marx, 2013b: 162) não está senão

na formação [...] de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comete uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano* [...]. [...] uma esfera [...] que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas — uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado*. (Marx, 2013b: 162)

A razão é simples: “Assim como outrora a revolução começou no cérebro de um *monge*, agora ela começa no cérebro do *filósofo*” (Marx, 2013b: 158).⁴⁶ “Quando”, então, “estiverem realizadas todas as condições internas, o *dia da ressurreição alemã* será anunciado pelo *canto do galo gaulês*” (Marx, 2013b: 163).

Tanto na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* quanto nos artigos dos *Anais Franco-Alemães*, como visto, predomina, pois, uma perspectiva *politicista* da realidade social, quer dizer, uma perspectiva que privilegia o nível jurídico-político em detrimento dos demais níveis sociais (econômico, ideológico, etc.). Esse tratamento, que é levado aqui a seus limites, é abandonado ao longo de 1844, por exemplo nos *Excertos do livro de James Mill “Éléments d’économie politique”* e nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, que analisaremos a seguir.

2.4. Excertos do livro de James Mill “Éléments d’économie politique” (1844)

Em seus *Excertos do livro de James Mill “Éléments d’économie politique”*⁴⁷, escritos durante a primeira metade de 1844, Marx anota que “a essência humana é a verdadeira comunidade dos homens” e que esta comunidade é imediatamente *produzida* “pela operação atualizadora de sua *essência*, a *comunidade* humana, o ser social” — “o ser de cada indivíduo, sua atividade própria, sua vida própria, seu espírito próprio, sua riqueza própria” (Marx, 2016: 152). Essa “atualização” é, com efeito, a “atualização” da *alienação* do homem, de sua

⁴⁶ Cf. com Marx (2013b: 162-163): “Assim como a filosofia encontra suas armas *materiais* no proletariado, o proletariado encontra na filosofia suas armas *espirituais*, e tão logo o relâmpago do pensamento tenha penetrado profundamente nesse ingênuo solo do povo, a emancipação dos *alemães em homens* se completará. / [...] A única libertação *praticamente* possível da Alemanha é a libertação do ponto de vista *da teoria* que declara o homem como o ser supremo do homem. [...] A *emancipação do alemão* é a *emancipação do homem*. A *cabeça* dessa emancipação é a *filosofia*, o *proletariado* é seu coração. A filosofia não pode se efetivar sem a suprassunção [*Aufhebung*] do proletariado, o proletariado não pode se suprassumir sem a efetivação da filosofia.”

⁴⁷ Trata-se de um dos borradores que compõem os chamados *Cadernos de Paris*, de 1844, que, como informa Musto (2019: 414), conta com mais de duzentas páginas nas quais “Marx elaborou resumos de textos de Say, Schüz, List, Oslander, Smith, Skarbek, Ricardo, James Mill, MacCulloch, Prevost, Destutti de Tracy, Buret, de Boisguillebert, Law e Lauderdale (Mercier-Josa, 1986)”.

atividade, quer dizer, de sua *fruição genérica, social* — “[a] troca tanto da *atividade humana no interior da produção* quanto dos *produtos humanos uns pelos outros*” (Marx, 2016: 152, grifos nossos). Ocorre que, enquanto o homem não se reconhece como homem e, portanto, organiza o mundo de forma humana, “o movimento ou a *atividade de mediação*, o ato humano, social, mediante o qual os produtos dos homens se complementam mutuamente é estranhado⁴⁸ e se torna a característica de uma *coisa material* exterior ao homem, o dinheiro” (Marx, 2016: 147).⁴⁹

Sua escravidão atinge, assim, o cume. Ora, que esse *mediador* se torne o *deus real* é algo claro, pois o mediador é o *poder real* sobre aquilo com que ele se medeia. Seu culto se torna fim em si mesmo. Os objetos, separados desse mediador, perderam seu valor. Portanto, apenas na medida em que *o representam* é que eles têm valor, enquanto originalmente parecia que ele só tinha valor na medida em que *ele os representava*. Essa inversão da relação originária é necessária. Esse *mediador* é, portanto, a *essência* extraviada de si mesma, estranhada, da propriedade privada, a propriedade privada que se tornou exterior a si mesma, *alienada*, assim como a *mediação alienada* da produção humana com a produção humana é a atividade genérica *alienada* do homem. Todas as propriedades que lhe cabem na produção dessa atividade se transferem, por isso, a esse mediador. O homem se torna, então, mais pobre enquanto homem, isto é, separado deste mediador, tanto quanto esse mediador se torna *mais rico*. / [...] / [...] / [...] / [...] É que o movimento mediador do homem que realiza a troca não é um movimento social, não é um movimento humano, não é uma *relação humana*, é a *relação abstrata* da propriedade privada com a propriedade privada, e essa relação *abstrata* é o *valor*, cuja existência real como valor é primeiramente o *dinheiro*. Uma vez que os homens que trocam não se comportam como homens uns para com os outros, a *coisa* perde então o significado de propriedade humana, de propriedade pessoal. A relação social de propriedade privada com propriedade privada é já uma relação na qual a propriedade privada é estranhada de si mesma. A existência para si dessa relação, o dinheiro, é portanto a alienação da propriedade privada, a abstração de sua natureza *específica*, pessoal. / A existência metálica do dinheiro é apenas a expressão oficial óbvia da alma do dinheiro que se esconde em todos os membros das produções e movimentos da sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*]. (Marx, 2016: 148-149)

A relação do *homem com o homem* como a relação do *proprietário privado com o proprietário privado* é, segundo Marx, a forma *estranhada* da *fruição social*, que advém do

⁴⁸ No original, “alienado*”. O tradutor optou por traduzir *Entfremdung* e *Entäußerung* por *alienação* e indicar com um asterisco quando se trata do primeiro termo. Uma vez que reconhecemos a necessidade de, quando possível, distinguir essas duas palavras, nos trechos ora citados, sendo fiel aos itálicos, tomamos a liberdade de substituir “alienação*” por “estranhamento”.

⁴⁹ Cf. Marx (2016: 152): “Não depende do homem que essa comunidade exista ou não; mas enquanto o homem não tiver se reconhecido (*erkennt*) como homem e organizado o mundo de forma humana, essa *comunidade* aparece sob a forma do estranhamento. Pois seu sujeito, o homem, é um ser estranhado de si mesmo. Os homens, não em uma abstração, mas como indivíduos efetivos, vivos, particulares, *são* esse ser. Portanto, *assim* como eles são, ele próprio é”. (Em alguns textos, o jovem Marx se vale indistintamente dos termos alienação [*Entäußerung*] e estranhamento [*Entfremdung*]. Em outros, como nesses *Excertos* e nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ainda que não estabeleça explicitamente uma diferença entre ambos, está indicada uma diferença entre uma manifestação “positiva” da alienação, enquanto objetividade genérica [*Gattungsgegenständlichkeit*], e uma manifestação “negativa” da alienação, enquanto estranhamento. Nesse sentido, a alienação do homem significa a objetivação da essência genérica [*Gattungswesen*] do homem em seus objetos; o estranhamento do homem, a manifestação negativa da alienação, causada pelo (auto)estranhamento [(*Selbst*)*entfremdung*] do homem de si e da natureza.)

(*auto*)estranhamento [(*Selbst*)entfremdung] do homem de si e da natureza. A economia política parte do movimento real, efetivo, portanto da relação do *homem com o homem* como a relação do *proprietário privado com o proprietário privado*, mas “fixa” essa “forma *estranhada* do tráfego social como a forma *essencial, originária* e correspondente à determinação humana” (Marx, 2016: 153).⁵⁰ Assim, a relação entre trabalhadores (proletários) e não-trabalhadores (capitalistas) aparece como uma relação entre *iguais*.

A Economia Política — como o movimento efetivo — parte da *relação do homem com o homem* como a relação do *proprietário privado com o proprietário privado*. Quando se pressupõe o homem como *proprietário privado*, isto é, como possuidor exclusivo que, mediante essa posse exclusiva, dá provas de sua personalidade e se distingue do outro homem no modo como se relaciona com ela — a propriedade privada é sua existência pessoal, *distintiva*, portanto sua existência essencial —, então a *perda* ou a *renúncia* à propriedade privada é uma alienação *do homem*, assim como da *propriedade privada* mesma. Detenhamo-nos aqui apenas na última determinação. Se abandono minha propriedade privada a um outro, então ela deixa de ser *minha*; ela se torna uma coisa independente de mim, situada *fora* de meu domínio, uma coisa *externa* a mim. *Alieno*, portanto, minha propriedade privada. Em relação a mim, eu a ponho então como propriedade privada alienada. Mas somente a ponho em geral como coisa *alienada*, apenas suprimo (*aufheben*) minha relação *pessoal* com ela, devolvo-a aos poderes naturais *elementares*, se eu a alieno apenas em relação a mim. Ela só se torna *propriedade privada* alienada quando ao mesmo tempo deixa de ser *minha* propriedade privada, sem deixar por isso de ser *propriedade privada* em geral, ou seja, então, quando ela entra com um *outro* homem *além* de mim na mesma relação na qual ela estava para comigo mesmo, em uma palavra, quando ela se torna a *propriedade privada* de um *outro* homem. Excetuando-se o caso da violência — o que me leva a alienar *minha* propriedade privada a outro homem? A Economia Política responde corretamente: devido à *necessidade*, devido à *carência*. O outro homem também é proprietário privado, mas de uma *outra* coisa da qual eu tenho necessidade e da qual eu não posso ou não quero prescindir, que me parece uma *carência* para o aperfeiçoamento de minha existência e para a realização de minha essência. / [...] Ambos os proprietários são impelidos a renunciar à sua propriedade privada, mas a renunciar de tal modo que eles ao mesmo tempo confirmam a propriedade privada, ou a renunciar à propriedade privada no interior da relação da propriedade privada. Cada um aliena, então, uma parte de sua propriedade privada ao outro. / O relacionamento (*Beziehung*) social ou a relação (*Verhältnis*) social dos dois proprietários privados é então a *reciprocidade* da *alienação*, a relação da alienação posta em ambos os lados, ou a *alienação* como a relação dos dois proprietários, enquanto na propriedade privada simples a *alienação* só tem ainda lugar unilateralmente, na relação consigo. / A *troca* ou o *escambo* é, então, o ato social, o ato genérico, a comunidade, a integração e tráfego social dos homens no interior da *propriedade privada* e, assim, o ato genérico exterior, o ato genérico *alienado*. (Marx, 2016: 153-154)⁵¹

⁵⁰ Essa crítica está presente também n’*A sagrada família* e, como veremos, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Ver Marx; Engels (2011: 62): “A crítica da economia política do ponto de vista econômico-político reconhece todas as determinações essenciais da atividade humana, mas apenas sob uma forma estranhada, alienada [...]”.

⁵¹ A situação em que o homem se desalienou Marx (2016: 160) descreve da seguinte maneira: “Nossas produções seriam assim vários espelhos desde os quais nossa essência luziria em reflexo. [...] // Meu trabalho seria *manifestação* [*Äußerung*] *vital livre*, portanto *fruição* da vida. Sob o pressuposto da propriedade privada, ele é *alienação* [*Entäußerung*] *vital*, pois eu trabalho *para viver*, para me proporcionar um *meio* de vida. Meu trabalho não é vida. / [...] no trabalho, então, seria afirmada a *particularidade* de minha individualidade, pois minha vida *individual* se afirma. O trabalho seria, portanto, *propriedade verdadeira, ativa*. Sob o pressuposto da propriedade privada, minha individualidade está alienada a tal ponto que essa *atividade* me é *detestável*, um *tormento* e antes apenas a *aparência* de uma atividade, por isso apenas uma atividade *forçada* e que só me é imposta por uma

Encontramos, aqui, uma primeira aproximação acerca do problema da alienação econômica do homem, entendido, sempre na esteira de Feuerbach, enquanto um *ser genérico*. A seguir, o problema será recolocado a partir de uma reformulação bastante peculiar deste conceito, que passará a ser definido justamente a partir da categoria de trabalho. Seja como for, apresenta-se desde já o projeto de uma crítica à economia política, pelo fato de que, como será explicitado na sequência, esta não chega a reconhecer o homem em sua verdadeira objetividade genérica [*Gattungsgegenständlichkeit*].

2.5. *Manuscritos econômico-filosóficos (1844)*

No que hoje se conhece como os *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 — escritos entre abril e junho (Rubel, 2001: 442) —, assim como nos *Excertos do livro de James Mill “Éléments d’économie politique”*, o dinheiro também figura como um mediador entre os homens, uma consequência inevitável do (auto)estranhamento humano. Ele é definido como “o *alcoviteiro* entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem” (Marx, 2010b: 157), “a verdadeira *moeda divisionária (Scheidemünze)*, bem como o verdadeiro *meio de união*, a força *galvano-química (galvanochemische)* da sociedade” (Marx, 2010b: 159). Essa reflexão, no entanto, aparece apenas ao final do texto. Em um primeiro momento, Marx se detém sobre conceitos da economia política clássica (capital, trabalho, salário, renda, etc.); depois, ao fim do primeiro caderno, apresenta a objeção que a economia política “fixa” o estranhamento como alienação (o que significa que a economia política toma a *aparência* como *essência*); por fim, do segundo ao terceiro caderno, esboça o que se poderia considerar um esquema idealista da gênese histórica da contradição capital-trabalho e antevê sua solução: a supressão [*Aufhebung*] positiva da propriedade privada.

Em Feuerbach (2007), o homem (= ser humano), como o animal, na medida em que aliena [*entäußert*] sua essência para fora de si, é um *ser objetivo*, ou seja, é *objeto para si mesmo*. A diferença entre os dois é, então, a *consciência [Bewußtsein]* “no sentido rigoroso”, que “existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero” (Feuerbach, 2007: 35). O homem apreende o seu gênero enquanto objeto — é dotado de *consciência genérica [Gattungsbewußtsein]* —, sendo, portanto, segundo Feuerbach, um *ser genérico [Gattungswesen]*⁵².

carência contingente *externa*, não por uma carência necessária *interna*. [...]”. Note-se que, aqui, outra vez, o termo “alienação” aparece novamente como algo eminentemente negativo, o que parece corroborar a ideia de que a distinção entre “alienação” e “estranhamento” não é, via de regra, uma distinção estanque.

⁵² Vale lembrar que o termo *Gattungswesen* pode ser traduzido tanto por “ser genérico” (existência genérica) quanto por “essência genérica”.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx articula o par feuerbachiano *ser genérico* - *consciência genérica* ao princípio hegeliano da autoprodução do homem pelo trabalho (Moraes, 2014). A atividade vital humana, isto é, o trabalho, é consciente, diz Marx (2010b: 84), distinguindo-se “imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele” — o homem — “é um ser genérico”. “Eis por que a sua atividade é atividade livre. O trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para sua *existência*” (Marx, 2010b: 84-85).

A objetivação do homem é a *alienação* do *trabalho*, sua *essência*. “O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a objetivação (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação do trabalho é a sua objetivação” (Marx, 2010b: 80). No entanto, “[o] homem só não se perde em seu objeto se este lhe vem a ser como objeto *humano* ou homem objetivo” (Marx, 2010b: 109). Se o homem se estranha de si e da natureza, isto é, se ele não apreende ele-mesmo e os outros homens como *humanos*, ele engendra tanto “sua relação com o objeto e o ato de produção” quanto “a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto”, vale dizer, “o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto” (Marx, 2010b: 87).

Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, um poder estranho [que] está diante dele, então isto só é possível pelo fato de [o produto do trabalho] pertencer a um *outro homem fora o trabalhador*. Se sua atividade lhe é martírio, então ela tem de ser *fruição* para um outro e alegria de viver para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem. / [...] Se ele se relaciona com a sua própria atividade como uma [atividade] não livre, então ele se relaciona com ela como a atividade a serviço de, sob o domínio, a violência e o jugo de um outro homem. / Todo autoestranhamento (*Selbstentfremdung*) do homem de si e da natureza aparece na relação que ele outorga a si e à natureza para com os outros homens diferenciados de si mesmo. [...] No mundo prático-efetivo (*praktische-wirkliche Welt*) o autoestranhamento só pode aparecer através da relação prático-efetiva (*praktisches wirkliches Verhältnis*) com outros homens. O meio pelo qual o estranhamento procede é [ele] mesmo um [meio] *prático*. Através do trabalho estranhado o homem engendra, portanto, não apenas sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens que lhe são estranhos e inimigos; ele engendra também a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, e a relação na qual ele está para com estes outros homens. Assim como ele [engendra] a sua própria produção para a sua desefetivação (*Entwirklichung*), para o seu castigo, assim como ele [engendra] o seu próprio produto para a perda, um produto não pertencente a ele, ele engendra também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto. Tal como estranha de si a sua própria atividade, ele apropria para o estranho (*Fremde*) a atividade não própria deste. / [...] A *propriedade privada* é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho exteriorizado*, da relação externa (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo. (Marx, 2010b: 87)

É indicado que a economia política toma o *estranhamento* humano como *alienação* [*Entäußerung*], como a objetividade genérica [*Gattungsgegenständlichkeit*] do homem: “A

economia nacional oculta o estranhamento na essência do trabalho porque não considera a relação imediata entre o trabalhador (o trabalho) e a produção” (Marx, 2010b: 82).

Herdamos certamente o conceito de *trabalho exteriorizado* (de *vida exteriorizada*) da economia nacional como resultado do *movimento da propriedade privada*. Mas evidencia-se na análise desse conceito que, se a propriedade privada aparece como fundamento, como razão do trabalho exteriorizado, ela é antes uma consequência do mesmo, assim como também os deuses são, originariamente, não a causa, mas o efeito do erro do entendimento humano. Mais tarde esta relação se transforma em ação recíproca. (Marx, 2010b: 87-88)

A tônica se assemelha àquela dos *Excertos do livro de James Mill “Éléments d’économie politique”*, mas retorna a ideia, evocada na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, de que a *emancipação humana* corresponderia à *emancipação do proletariado*; “não como se” ela “dissesse respeito somente à emancipação” dos trabalhadores, “mas porque na sua emancipação está encerrada a [emancipação] humana universal” (Marx, 2010b: 88). Retorna, outrossim, a metáfora de “enigma resolvido”. Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx dizia que “[a] democracia é o *enigma* resolvido de todas as constituições” (Marx, 2013a: 56); nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, diz que o comunismo “[é] o enigma resolvido da história” (Marx, 2010b: 105).

A relação (*Verhältnis*) da propriedade privada contém latente em si a relação da propriedade privada como *trabalho*, assim como a relação dela mesma como *capital* e a *conexão* (*Beziehung*) destas duas expressões uma com a outra. [...] Esta oposição (*Gegensatz*) levada ao seu extremo é necessariamente o auge, a culminância e o declínio de toda a relação. / [...] o necessário *desenvolvimento* do trabalho é a *indústria* liberta e constituída para si mesma enquanto tal, e o *capital liberto*. (Marx, 2010b: 93-94)⁵³

[...] o trabalho, a essência subjetiva da propriedade privada enquanto exclusão da propriedade, e o capital, o trabalho objetivo enquanto exclusão do trabalho, são a *propriedade privada* enquanto sua relação desenvolvida da contradição, e por isso uma relação enérgica que tende à solução. / [...] O *comunismo* é, finalmente, a expressão *positiva* da propriedade privada supressumida, acima de tudo a propriedade privada *universal*. (Marx, 2010b: 103)

A consequência disso é que a política, o direito, a ideologia, etc., aparecem, definitivamente, como *epifenômenos* da realidade econômica.

A propriedade privada *material*, imediatamente *sensível* (*sinnliche*), é a expressão material-sensível da vida *humana estranhada*. Seu movimento — a produção e o consumo —, é a manifestação (*Offenbarung*) *sensível* do movimento de toda produção até aqui, isto é, realização ou efetividade do homem. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc., são apenas formas *particulares* da produção e caem sob a sua lei geral. A supressunção (*Aufhebung*) positiva da *propriedade privada*, enquanto apropriação da vida *humana* é, por conseguinte, a supressunção positiva de todo estranhamento (*Entfremdung*), portanto o retorno do homem da religião, família, Estado etc., à sua existência (*Dasein*) *humana*, isto é, *social*. O estranhamento

⁵³ Ver Marx (2010b: 97-98).

religioso enquanto tal somente se manifesta na região da *consciência*, do interior humano, mas o estranhamento econômico é o da *vida efetiva* — sua suprassunção abrange, por isso, ambos os lados. (Marx, 2010b: 106)

Como sumariza Rancière (1979: 91), Marx critica a economia política clássica, Smith e seus sucessores, à exceção de Ricardo, procedendo de modo que “a não-crítica dos termos da economia política é a condição da crítica da economia política”, de um lado, e “a não-determinação de um *domínio* da economia política é a condição da determinação dos fenômenos econômicos como expressão de um processo antropológico”, de outro. Ou seja, de um lado,

nenhum conceito econômico é criticado enquanto conceito econômico. Todos esses conceitos são válidos no *nível da economia política*. Expressam adequadamente os fatos. Simplesmente eles [os economistas políticos] não os *compreendem*. / A economia surge assim como o espelho onde se refletem os fatos econômicos. Esse conceito de espelho foi explicitamente tematizado por Marx na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*: o Estado é o espelho onde vêm se refletir na sua significação verdadeira as contradições na sociedade civil.⁵⁴ [...] Aqui, é a economia política que desempenha esse papel de espelho. (Rancière, 1979: 83, colchetes nossos)

De outro, “os termos e os encadeamentos de termos (leis) da economia clássica são imediatamente transponíveis para o discurso crítico (antropológico)” (Rancière, 1979: 87), sendo submetidos à sua lógica própria.

A anterior perspectiva politicista dá lugar, aqui, a um “economicismo absoluto”. Isso, contudo, não significa que Marx não guarde enquanto pressupostos os resultados que anteriormente alcançara. “Da contradição Estado/religião particular, ele passa”, já em 1843, “à contradição Estado/pressupostos do Estado, a qual remete à contradição Estado/propriedade privada” (Rancière, 1979: 79). No entanto, ao desnudar a relação “originária” existente entre o Estado moderno e a propriedade privada, atestando, por consequência, o caráter *ideal* dos pressupostos do Estado moderno, Marx se volta para o polo da *propriedade privada*.

O ponto de “virada”, aliás, parece estar, de fato, aqui, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, exatamente na articulação do par feuerbachiano *ser genérico - consciência genérica* ao princípio hegeliano da autoprodução do homem pelo trabalho (Moraes, 2014). Há, nas palavras de Rancière (1979: 82), “uma dilatação do conceito de economia tal que ele vem a englobar todas as relações do homem para com a natureza”. A partir de então, com efeito, a economia será, nos escritos de Marx, a base material da realidade social; o fato é que, por ora, impera uma perspectiva *economicista*, que negligencia o direito, a política e a ideologia em favor de uma análise que considera tais instâncias meros reflexos fenomênicos da produção e do consumo.

⁵⁴ Cf. com Marx (2013a: 128): “O Estado político é o espelho da verdade dos diversos momentos do Estado concreto”.

3. DOS PRIMEIROS ESBOÇOS DA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA AOS FUNDAMENTOS DO MATERIALISMO HISTÓRICO (1844-1846)

3.1. *Glosas críticas ao artigo “‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano” (1844)*

As *Glosas críticas ao artigo “‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”*, publicadas nos números 63 e 64 do *Avante!* [*Vörrwärts!*], de 7 e 10 de agosto de 1844, respectivamente, constituem uma resposta ao artigo de Arnold Ruge⁵⁵ que havia saído no número 60 do periódico, *O rei da Prússia e a reforma social*, assinado por “um prussiano”. Trata-se de um texto no qual Marx se vale de sua incursão na economia política clássica para retomar o problema do Estado, deixado de lado nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e nos *Excertos do livro de James Mill “Éléments d’économie politique”*. Para tanto, como enfatiza, por exemplo, Chasin (2012: 55), recupera as ideias presentes na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e nos *Anais Franco-Alemães*, em “uma espécie de redescoberta das mesmas determinações a partir da análise de uma ocorrência histórica”, explicitando “determinações que não se encontram nos textos anteriores”.

Ao comentar a ordem da coroa sobre a revolta de tecelões na Silésia ocorrida em junho do mesmo ano, resume Marx, Ruge “nega que o rei tenha levado um ‘susto’, entre outras coisas, porque bastou um pequeno contingente militar para acabar com os frágeis tecelões” (Marx, 2010c: 26): “Nem sequer o sentimento *religioso* ditou a ordem do gabinete: ela é uma expressão bastante sóbria da política cristã e de uma doutrina que não permite que nenhuma dificuldade escape ao seu único remédio, a saber, ‘à boa intenção dos corações cristãos’” (Ruge apud Marx, 2010c: 26). Marx, por sua vez, diferindo-se de Ruge, que analisa a situação a partir do ponto de vista do rei, da administração, objeta que os tecelões insurgiram contra a burguesia, e que “não há maneira de o rei da Prússia gostar da burguesia; e muito menos de se assustar quando o servilismo e a impotência desta são reforçados por uma relação tensa e complicada com o proletariado” (Marx, 2010c: 27). Em se tratando do antigo regime alemão, isto é, do reinado de Frederico Guilherme IV, o central é, pois, a oposição entre a burguesia e o Estado prussiano, não a contradição do Estado prussiano consigo mesmo. Diz ele:

O rei da Prússia, como político, tem sua oposição direta na política, no liberalismo. Para o rei, não existe a oposição do proletariado, na mesma medida em que o rei não existe para o proletariado. O proletariado já precisaria ter obtido um poder decisivo para abafar as antipatias e as oposições políticas e atrair toda a inimizade da política contra si mesmo. (Marx, 2010c: 27)

⁵⁵ Com Marx, Arnold Ruge editara, em Paris, a primeira e única edição dos *Anais Franco-Alemães*, de fevereiro de 1844.

O cerne da crítica marxiana culmina justamente em seu trato para com a questão do Estado e de sua relação com a sociedade civil. Em seu artigo, Ruge defende que a Alemanha é um país *apolítico* — daí “o rei da Prússia identificar a razão do pauperismo numa *falha de administração e de beneficência* e, em consequência, valer-se de *medidas administrativas e beneficentes* como meio para sanar o pauperismo” (Marx, 2010c: 32). Marx, em resposta, é categórico ao afirmar que a vida pública, o Estado moderno, não é autônoma em relação à vida privada, a sociedade civil.

“O Estado”, enfim, “é a organização da sociedade” (Marx, 2010c: 38). “Se quisesse eliminar a impotência de sua administração, o Estado moderno teria de eliminar a atual *vida privada*. Se ele quisesse eliminar a vida privada, teria de eliminar a si mesmo, porque ele existe *tão somente* como antítese a ela” (Marx, 2010c: 40). Por essa razão, a administração — “a atividade organizadora do Estado” (Marx, 2010c: 39) — “*jamais* verá” em si mesma “a razão das *mazelas sociais*, como exige o prussiano de seu rei” (Marx, 2010c: 38):

Onde quer que haja partidos políticos, cada um deles verá a razão de *todo e qualquer* mal no fato de seu adversário estar segurando *o timão do Estado*. Nem mesmo os políticos radicais e revolucionários procuram a razão do mal na essência *do Estado*, mas em uma determinada *forma de Estado*, que querem substituir por *outra* forma de Estado. / Do ponto de vista político, Estado e *organização da sociedade* não são *duas* coisas distintas. O Estado é a organização da sociedade. (Marx, 2010c: 38)

Nas palavras de Marx (2010c: 39, grifo nosso), ela “deve restringir-se a uma atividade formal e negativa, porque o seu poder termina onde começa a vida burguesa e seu *labor*”:

Sim, frente às consequências decorrentes da natureza associada dessa vida burguesa, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa espoliação recíproca dos diversos círculos burgueses, [...] a *lei natural* da administração é a *impotência*. Porque essa dilaceração, essa sordidez, esse *escravismo* da sociedade burguesa é o fundamento natural sobre o qual está baseado o Estado moderno, assim como a sociedade “burguesa” do escravismo era o fundamento natural sobre o qual estava baseado o Estado antigo. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis. A *fusão* do Estado antigo com a escravidão antiga — antíteses *clássicas* declaradas — não era mais íntima do que a do Estado moderno com o moderno mundo da barganha — antíteses *crístãs* dissimuladas. (Marx, 2010c: 39-40)

Marx, assim, reafirma que o Estado é um simples meio para a existência da vida burguesa; aqui, no entanto, está nítido que ele não é “o”, mas *um* meio. Agora, não é, em última instância, o Estado que impede a fruição do homem, como na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e em *Sobre a questão judaica*, mas o *trabalho*:

[...] a *comunidade*, em relação à qual o trabalhador está isolado, possui uma realidade e uma dimensão bem diferentes daquelas que são próprias da comunidade *política*. Essa comunidade, da qual o *seu próprio trabalho* o separa, é a *vida* mesma, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o usufruto humano, a

condição humana. A condição humana [*menschliches Wesen*] é a verdadeira comunidade dos humanos [*Gemeinwesen der Menschen*]. (Marx, 2010c: 50)

Por conseguinte, confrontando a formulação de Ruge segundo a qual “uma *revolução social sem alma política* (isto é, sem a noção organizadora da perspectiva do todo) é impossível” (Ruge apud Marx, 2010c: 50), Marx apresenta a ideia de “uma revolução política com alma social” (Marx, 2010c: 52).

Nega-se a ideia de uma “revolução social sem alma política” contrapondo-se que, de um lado,

uma revolução *social* encontra-se na perspectiva do *tudo* — mesmo que ocorra em *um único* distrito fabril — por ser um protesto do ser humano contra a vida desumanizada, por partir da *perspectiva* de *cada* indivíduo real, porque a *comunidade* contra cujo isolamento em relação a si o indivíduo se insurge é a verdadeira comunidade dos humanos, a saber, a condição humana. (Marx, 2010c: 50-51)

De outro, que “a *alma política* de uma revolução consiste na *tendência* das classes sem influência política de eliminar seu isolamento em relação ao *sistema estatal* e ao *governo*. Sua perspectiva é a do Estado [...]” (Marx, 2010c: 51). O desejável seria, então, uma “revolução política com alma social”, que serviria como um meio para que a *atividade organizadora* do Estado moderno fosse substituída pela *atividade organizadora* do socialismo, entendido não mais “como uma teoria pura, uma ideia ‘nascida na cabeça do filósofo’”, como explica Löwy (2010: 13), “mas como uma práxis”.

Uma revolução “social” com alma política pode ser um contrassenso complexo, caso o “prussiano” entenda por revolução “social” uma revolução “social” em contraposição a uma revolução política, emprestando, não obstante, à revolução social uma alma política em vez de uma alma social. Ou uma “revolução social com alma política” nada mais é que uma paráfrase daquilo que, de resto, foi denominado de “revolução política” ou “revolução pura e simples”. Toda e qualquer revolução dissolve a *antiga* sociedade; nesse sentido, ela é *social*. Toda e qualquer revolução derruba o *antigo poder*; nesse sentido, ela é *política*. / O “prussiano” faça sua escolha entre a *paráfrase* e o *contrassenso*! Contudo, na mesma medida em que uma revolução com alma política é parafrástica ou absurda, uma revolução política com alma social faz sentido. A revolução como tal — a derrubada do poder constituído e a *dissolução* das relações antigas — é um *ato político*. No entanto, sem revolução o *socialismo* não poderá se concretizar. Ele necessita desse ato *político*, já que necessita recorrer à *destruição* e à *dissolução*. Porém, quando tem início a sua *atividade organizadora*, quando se manifesta o *seu próprio fim*, quando se manifesta a sua *alma*, o socialismo se desfaz do seu invólucro *político*. (Marx, 2010c: 52)

Nesse sentido, “[o] proletariado aparece [...], diretamente, como o elemento *ativo* da emancipação” (Löwy, 2010: 13), em um enunciado que constitui uma “superação” da cisão, presente nos *Anais Franco-Alemães*, entre o povo, de um lado, e a filosofia, de outro:

É preciso reconhecer que a Alemanha possui uma vocação *clássica* para a revolução *social*, que é do tamanho da sua incapacidade para a revolução *política*. Porque assim como a impotência da burguesia alemã equivale à impotência *política* da Alemanha,

a predisposição do proletariado alemão é a predisposição *social* da Alemanha — mesmo que se abstraia da teoria alemã. O descompasso entre o desenvolvimento filosófico e o desenvolvimento político na Alemanha não constitui nenhuma *anormalidade*. Trata-se de um descompasso necessário. Somente no socialismo um povo filosófico encontrará a práxis que lhe corresponde, ou seja, somente no proletariado encontrará o elemento ativo de sua libertação. (Marx, 2010c: 45-46)

Nesse pequeno artigo, em suma, Marx reafirma que o Estado está, ele mesmo, subordinado à vida privada (a sociedade burguesa), é um simples *meio* para a existência desta. Critica-se a ideia que, em um ato de benevolência, ele possa assumir uma função que não lhe cabe, a saber, combater as “mazelas sociais”. Propõe-se, em vez, que se coloca como uma tarefa do proletariado substituir a forma estatal moderna por *outra* forma estatal. Ao mesmo tempo, Marx sublinha que não é, de fato, o próprio Estado que está por trás da alienação da essência humana genérica [*Gattungswesen*] – isto é, aqui, “[a] *condição humana* [*menschliches Wesen*]”, “a *verdadeira comunidade* dos humanos [*Gemeinwesen der Menschen*]” (Marx, 2010c: 50) –, e sim o *trabalho*.

3.2. A *sagrada família* (1845)

No *Prólogo* de *A sagrada família ou Crítica da Crítica crítica*⁵⁶, primeira obra escrita por ambos, Marx e Engels se declaram partidários do “humanismo real”, afirmando que este

não tem, na Alemanha, inimigo mais perigoso do que o espiritualismo — ou idealismo especulativo —, que, no lugar do ser humano individual e verdadeiro, coloca a “autoconsciência” ou o “espírito” e ensina, conforme o evangelista: “O espírito é quem vivifica, a carne não presta”. (Marx; Engels, 2011: 15)

Eles se referem à *Crítica crítica* [*Kritischen Kritik*], isto é, *Bruno Bauer e consortes* [*Bruno Bauer und Konsorten*], conforme indica o subtítulo da obra. Daí, pontuam sua renúncia de criticar a então conjuntura teórica alemã, o que ocorrerá em seguida, n’*A ideologia alemã*, pois que “a *Crítica crítica* se encontra *abaixo* das alturas alcançadas pelo desenvolvimento teórico alemão” (Marx; Engels, 2011: 15-16):

A *Crítica crítica* obriga, muito antes, a mostrar a validade dos resultados já disponíveis *como tais*, opondo-os aos resultados que ela alcançou. / É por isso que antepomos essa polémica aos escritos propriamente ditos, nos quais nós — cada um por si, entenda-se — haveremos de expor nossa visão positiva, e com ela nossa atitude positiva ante as novas doutrinas filosóficas e sociais. (Marx; Engels, 2011: 15)⁵⁷

⁵⁶ Escrita em 1844, *A sagrada família* foi publicada em fevereiro do ano seguinte, em Frankfurt. À época, Marx e Engels já haviam dado início à redação d’*A ideologia alemã*. Como informa Mészáros (2006: 92-93), “[o] comitê russo encarregado da publicação das obras completas de Marx, Engels e Lenin [...] reconheceu numa nota à ‘Sinopse de A sagrada família’, de Lenin, que Marx ‘aumentou consideravelmente o tamanho que havia concebido inicialmente para o livro, incorporando aos seus capítulos partes de seus manuscritos econômico-filosóficos nas quais havia trabalhado durante a primavera e o verão de 1844’”.

⁵⁷ Doravante, a não ser que seja indicado o contrário, todas as citações são de Marx.

Marx critica os jovens hegelianos, Strauss, Bauer, etc., por permanecerem à sombra do método especulativo e mistificador de Hegel (ver Marx; Engels, 2011: 72-75), que seria tributário, de um lado, de Spinoza, e, de outro, de Fichte. Segundo Marx, Strauss, por exemplo, desenvolve Hegel a partir de Spinoza; Bauer, a partir de Fichte (Marx; Engels, 2011: 158). Nas palavras de Engels, só Feuerbach teria descoberto “o mistério do ‘sistema’” (Marx; Engels, 2011: 118). Nas palavras de Marx:

É Feuerbach quem consome e critica Hegel do ponto de vista hegeliano, ao dissolver o espírito metafísico absoluto no “homem real sobre a base da natureza”; é ele o primeiro que consome a crítica da religião, traçando, ao mesmo tempo, os grandes e magistrais rasgos basilares para a crítica da especulação hegeliana e, por isso, de toda a metafísica. (Marx; Engels, 2011: 159)

A Crítica (crítica/absoluta/baueriana) aparece, então, como uma mera “caricatura”⁵⁸ do idealismo hegeliano. Ela “faz da crítica, enquanto predicado e atividade do homem, um sujeito à parte, que diz respeito apenas a si mesmo e é, por isso, *Crítica crítica*: um ‘Moloch’ cujo culto é o autossacrifício, o suicídio do homem, ou seja, da *capacidade humana de pensar*” (Marx; Engels, 2011: 31). Ao longo de mais de cem páginas, Marx e Engels se revezam demonstrando que esta “não faz mais do que modelar para si ‘fórmulas a partir das categorias do existente’, quer dizer, da existente filosofia hegeliana e dos existentes esforços sociais [...]” (Marx; Engels, 2011: 30).

Impera uma perspectiva que não é mais nem politicista, nem economicista, mas que ainda está subordinada à problemática feuerbachiana da alienação humana. Por um lado, Marx retoma a ideia, da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e dos artigos dos *Anais Franco-Alemães*, de que o Estado moderno corresponde à alienação política do homem, entendido, na esteira de Feuerbach (2007), enquanto ser genérico. Por outro, contudo, reformula desenvolvimentos que decorrem de tal premissa no sentido de uma analítica *global* do “todo” social.

Em suma, o problema da alienação política é recolocado a partir da incursão de Marx no terreno da economia. A ideia de revolução que fora esposada nas *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano*”, porém, é deixada de lado. Lê-se, em vez, que a suprassunção [*Aufhebung*] da contradição capital-trabalho (burguês-proletário), isto é, da relação da propriedade consigo mesma, é o *Telos* (= fim = finalidade) da história (= emancipação do proletariado = emancipação humana = reforma de consciência).

⁵⁸ “O que nós combatemos na Crítica baueriana é justamente a especulação que se reproduz à maneira de caricatura. Ela representa, para nós, a expressão mais acabada do princípio cristão-germânico, que faz sua derradeira tentativa ao transformar a crítica em si numa força transcendental.” (Marx; Engels, 2011: 15)

A propriedade privada na condição de propriedade privada, enquanto riqueza, é obrigada a manter *sua própria existência* e com ela a existência de sua antítese, o proletariado. Esse é o lado *positivo* da antítese, a propriedade privada que se satisfaz a si mesma. / O proletariado na condição de proletariado, de outra parte, é obrigado a supressumir a si mesmo e com isso à sua antítese condicionante, aquela que o transforma em proletariado: a propriedade privada. Esse é o lado *negativo* da antítese, sua inquietude em si, a propriedade privada que dissolve e se dissolve. / A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa autoalienação, sabe que a alienação é *seu próprio poder* e nela possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana. [...] / Dentro dessa antítese o proprietário privado é, portanto, o partido *conservador*, e o proletário o partido *destruidor*. [...] / Em seu movimento econômico-político, a propriedade privada se impulsiona a si mesma, em todo caso, à sua própria dissolução; contudo [...]: apenas enquanto engendra o proletariado *enquanto* proletariado, enquanto engendra a miséria consciente de sua miséria espiritual e física, enquanto engendra a desumanização consciente — e portanto suprassumidora — de sua própria desumanização. [...] / [...] [o proletariado] não pode libertar-se a si mesmo sem supressumir suas próprias condições de vida. Ele não pode supressumir suas próprias condições de vida sem supressumir *todas* as condições de vida desumana da sociedade atual, que se resumem em sua própria situação. [...] Trata-se *do que* o proletariado é e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu *ser*. Sua meta e sua ação histórica se acham clara e irrevogavelmente determinadas por sua própria situação de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual. (Marx; Engels, 2011: 48-49)

Além, Marx retoma a questão da distinção entre “emancipação política” e “emancipação humana” desenvolvida a partir dos *Anais Franco-Alemães*, a fim de argumentar que o Estado é um produto da sociedade civil, e não o contrário.

Demonstrou-se⁵⁹ como o *reconhecimento dos direitos humanos* por parte do *Estado moderno* tem o mesmo sentido que o *reconhecimento da escravatura* pelo *Estado antigo*. Com efeito, assim como o Estado antigo tinha como fundamento natural a escravidão, o *Estado moderno* tem como *base natural* a sociedade burguesa e o *homem* da sociedade burguesa, quer dizer, o homem independente, entrelaçado com o homem apenas pelo vínculo do interesse privado e da necessidade natural *inconsciente*, o *escravo* do trabalho lucrativo e da necessidade *egoísta*, tanto da própria quanto da alheia. O Estado moderno reconhece essa sua base natural, enquanto tal, nos *direitos gerais do homem*. Mas não os criou. Sendo como é, produto da sociedade burguesa, impulsionada por seu próprio desenvolvimento até mais além dos velhos vínculos políticos, ele mesmo reconhece, por sua vez, seu próprio local de nascimento e sua própria base mediante a *proclamação dos direitos humanos*. (Marx; Engels, 2011: 132)

Lê-se que é “a *necessidade natural*, as *qualidades essencialmente humanas* [...] e o *interesse*” que “mantêm a coesão entre os membros da sociedade burguesa” (Marx; Engels, 2011: 139). É, destarte, “a vida *burguesa*” [*bürgerliches Leben*] “e não a vida *política* [...] o seu vínculo *real*” (*Ibidem*).⁶⁰

⁵⁹ Marx se refere aos *Anais Franco-Alemães*.

⁶⁰ Cf. Marx; Engels (2011: 139): “[...] a *necessidade natural*, as *qualidades essencialmente humanas*, por estranhas que possam parecer umas às outras, e o *interesse* mantêm a coesão entre os membros da sociedade burguesa; e a vida *burguesa* e não a vida *política* é o seu vínculo *real*. Não é, pois, o *Estado* que mantém coesos os *átomos* da

Reafirma-se que a transição do Estado antigo ao Estado moderno corresponde à dissolução [*Aufhebung*] dos privilégios da sociedade antiga. A sociedade burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*], da qual o Estado é um produto, é, então, “essa guerra de todos os indivíduos, uns contra os outros, já apenas delimitados entre si por sua *individualidade*, e o movimento geral e desenfreado das potências elementares da vida, livres das travas dos privilégios” (Marx; Engels, 2011: 135). Em outras palavras, é, em grande medida, o declínio dos estamentos medievais, ou seja, da organização da sociedade antiga, que fez com que, na Europa Ocidental, primeiramente na Inglaterra e na França, o Estado se tornasse um Estado moderno, verdadeiramente político.

Assim como a livre indústria e o livre comércio superam a determinação privilegiada e, com ela, superam a luta das determinações privilegiadas entre si, substituindo-as pelo homem isento de privilégios — do privilégio que isola da coletividade geral, tendendo ao mesmo tempo a constituir uma coletividade exclusiva mais reduzida —, não vinculado aos outros homens nem sequer através da *aparência* de um nexo geral e criando a luta geral do homem contra o homem, do indivíduo contra o indivíduo, assim a *sociedade burguesa* em sua totalidade é essa guerra de todos os indivíduos, uns contra os outros, já apenas delimitados entre si por sua *individualidade*, e o movimento geral e desenfreado das potências elementares da vida, livres das travas dos privilégios. A antítese entre o *Estado representativo democrático* e a *sociedade burguesa* é a culminação da antítese *clássica* entre a *comunidade pública* e a *escravidão*. No mundo moderno, todos são, a um só tempo, membros da *escravidão* e da *comunidade*. Precisamente, a *escravidão da sociedade burguesa* é, em *aparência*, a maior *liberdade*, por ser a *independência* aparentemente perfeita do indivíduo, que toma o movimento desenfreado dos elementos estranhados de sua vida, já não mais vinculados pelos nexos gerais nem pelo homem, por exemplo, o movimento da propriedade, da indústria, da religião etc., por sua *própria* liberdade, quando na verdade é, muito antes, sua servidão e sua falta de humanidade completas e acabadas. O *privilégio* é substituído aqui pelo *direito*. (Marx; Engels, 2011: 135)

No que diz respeito à política, os avanços d’*A sagrada família* são, pois, significativos. Em *Sobre a questão judaica* e nas *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano”*, o Estado aparece como a condição de existência da vida burguesa [*bürgerliches Leben*]. A diferença, como visto, está no fato de que, nas *Glosas*, não é o próprio Estado, como em *Sobre a questão judaica*, mas sim o trabalho a “origem” da alienação humana. N’*A sagrada família*, o Estado é entendido, ao contrário, enquanto um produto da vida burguesa, um ente “mantido em coesão pela vida burguesa” (Marx; Engels, 2011: 139). De resto, veremos, a seguir, que a questão da transição à modernidade na Europa Ocidental, bem como da moderna relação entre o Estado e a sociedade civil, será recuperada de modo mais satisfatório n’*A ideologia alemã*, texto no qual Marx abandona o terreno do humanismo

sociedade burguesa, mas eles são *átomos* apenas na *representação*, no *céu* de sua própria imaginação... na *realidade*, no entanto, eles são seres completa e enormemente diferentes dos átomos, ou seja, nenhuns *egoístas divinos*, mas apenas *homens egoístas*. 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”.

feuerbachiano e lança as bases para uma teoria materialista da história — o materialismo histórico.

3.3. A ideologia alemã (1845-1846)

Nos primeiros esboços de seu projeto de crítica da economia política, contidos nos *Cadernos de Paris* e nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o humanismo feuerbachiano (Althusser, 2015) do jovem Marx, já em plena operação na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e nos artigos dos *Anais Franco-Alemães*, atinge o seu auge (Althusser, 1999). Nesse contexto, o homem é, por definição, um ser genérico cuja essência é o trabalho; a história, a história do homem, quer dizer, “a história da alienação (e de desalienação) do homem”⁶¹ (Althusser, 1999: 31), tida como “a” história, Una e Universal. Ultrapassa-se, aí, a analítica deliberadamente politicista da crítica dirigida à filosofia hegeliana do direito público, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, e a Bauer, em *Sobre a questão judaica*; no entanto, operando “uma dilatação do conceito de economia” (Rancière, 1979: 82), Marx identifica, ou melhor, reduz, a “anatomia” da sociedade civil à produção e ao consumo, através de uma articulação do par feuerbachiano *ser genérico - consciência genérica* ao princípio hegeliano da autoprodução do homem pelo trabalho (Moraes, 2014). Nos escritos que se seguem, essas ideias são desenvolvidas através de embates teóricos pontuais — com Ruge, nas *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano*”, e com a Crítica crítica (Bauer e consortes), n’A *sagrada família*, sem que seja, efetivamente, alterada a problemática de fundo — a problemática feuerbachiana da alienação do homem —, que, consoante o retratado, atravessa todo o período 1843-1844.

N’A *ideologia alemã*, em contraste, Marx abandona abertamente o terreno do humanismo, empreendendo um “acerto de contas” com seu pensamento anterior, conforme é explicitado mais tarde, no *Prefácio da Contribuição à crítica da economia política* (Marx, 2008).⁶² Lê-se, por exemplo, que:

⁶¹ “Essa fórmula”, resume Althusser (1999: 31), “exprime rigorosamente o efeito de intervenção de Hegel em Feuerbach, pois o conceito hegeliano da história como processo de alienação (ou processo dialético) é *teoricamente submetido* à categoria não-hegeliana de Sujeito (homem). Lidamos com aquilo que não possui nenhum sentido em Hegel: uma concepção antropológica (ou humanista) de história”. Ver, por exemplo, Marx (2010b: 128): “[...] o homem tem como seu ato de gênese a história, que é, porém, para ele, uma [história] sabida e, por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é ato de gênese que se suprassume (*sich aufhebender Entstehungsakt*). A história é a verdadeira história natural do homem. [...]”

⁶² “quando [Engels], na primavera de 1845, [...] também veio domiciliar-se em Bruxelas, resolvemos trabalhar em comum para salientar o contraste de nossa maneira de ver com a ideologia da filosofia alemã, visando, de fato, acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica. [...] Abandonamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos, tanto mais a gosto quanto já havíamos alcançado nosso fim principal, que era nos esclarecer.” (Marx, 2008: 49)

É esse reino aéreo do sonho, o reino da “essência do homem”, que os alemães apresentam aos demais povos, com enorme autoconfiança, como a consumação e o propósito de toda a história universal; e em todos os campos, consideram seus devaneios como a sentença final e definitiva sobre os feitos das demais nações, e porque em toda parte figuram como espectadores ou chegam depois dos eventos, acreditam terem sido chamados para julgar o mundo inteiro e fazer que toda a história atinja o seu ápice na Alemanha. (Marx; Engels, 2007: 452-453)

Marx não joga essas palavras ao vento, mas as direciona, como indica o subtítulo deste manuscrito, à *mais recente filosofia alemã em seus representantes* [Ludwig] Feuerbach, B[runo] Bauer e [Max] Stirner e ao *socialismo alemão em seus diferentes profetas*.

As críticas mais fecundas d’A *ideologia alemã* são, no entanto, aquelas dirigidas a Feuerbach. Nas palavras de Marx e Engels (2007: 32): “Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista. Nele, materialismo e história divergem completamente”. Nesse sentido, retoma Althusser (1999: 21): “Marx, Engels e Lenin não se enganaram: Feuerbach é materialista nas ciências, mas... ele é idealista em História. Feuerbach fala da natureza, mas... ele não fala da História; a Natureza tomando seu lugar. Feuerbach não é dialético”. Trata-se de uma filosofia — cujo único objeto (e sujeito) é o Homem “real”, “concreto”, especularmente concebido — que se limita a aglutinar

noções filosóficas heteróclitas, recolhidas aqui e acolá na filosofia do século XVIII (o sensualismo, o empirismo, o materialismo da *Sinnlichkeit*⁶³, emprestados à tradição condillaciana; um pseudobiologismo vagamente inspirado em Diderot; um idealismo do Homem e do “coração” tirado de Rousseau), e unificadas através de trocadilhos teóricos sob o conceito de Homem. (Althusser, 1999: 20)⁶⁴

⁶³ Sensualidade. Como explica Althusser (1999: 19): “Feuerbach coloca os problemas do idealismo alemão na intenção de dar-lhes uma solução de tipo hegeliano: ele quer efetivamente pensar a *unidade* das *distinções* ou *abstrações* kantianas, em algo que se assemelha à Idéia hegeliana. Esse ‘algo’ que se assemelha à Idéia hegeliana, mesmo sendo a sua ‘inversão’ radical, é o *Homem*, ou a *Natureza*, ou a *Sinnlichkeit* (ao mesmo tempo, materialidade sensível, receptividade e intersubjetividade sensível)”.

⁶⁴ As críticas de Marx a Feuerbach, do ponto de vista da filosofia em geral — portanto, do ponto de vista que somos obrigados a verificar de imediato —, podem ser resumidas, no mais importante, pelas citações que se seguem: “É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas ‘puros’ a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também ‘objeto sensível’; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como ‘objeto sensível’ e não como ‘atividade sensível’ — pois se detém ainda no plano da teoria —, e não concebe 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’, isto é, não conhece quaisquer outras ‘relações humanas’ ‘do homem com o homem’ que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem, e por isso é obrigado, quando vê, por exemplo, em vez de homens sadios um bando de coitados, escrofulosos, de pauperados e tísicos, a buscar refúgio numa ‘concepção superior’ e na ideal ‘igualização no gênero’; é obrigado, por conseguinte, a recair no idealismo justamente lá onde o materialista comunista vê a necessidade e simultaneamente a condição de uma transformação, tanto da indústria como da estrutura social. / Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista. Nele,

Em resumo, a partir d’*A ideologia alemã*, Marx troca de problemática (Althusser, 1999). A pergunta “o que é o homem?” dá lugar a outra: “o que é a história?”. À primeira pergunta, Marx respondera, nos anos 1843-1844, que o homem era um ser genérico que aspirava ao conagraçamento. Todo o problema que se colocava dizia respeito a essa aspiração interdita — ao fato de que a *existência* do homem [*Mensch*] (= ser genérico [*Gattungswesen*]) estava em contradição com a sua *essência*. Há diferenças importantes entre as formulações que enunciam essa situação, bem como entre as soluções indicadas, mas o essencial — a problemática — não muda.

N’*A ideologia alemã*, não se parte do homem enquanto ser genérico, como quer Feuerbach, mas dos homens em sociedade. A condição ou pressuposto da história é indicada como a satisfação das condições de existência de uma sociedade, isto é, dos homens em sociedade. Essa satisfação — a ação de satisfazer essa necessidade primeira, bem como a decorrente condução a novas necessidades — é, segundo Marx e Engels (2007: 33), “o primeiro ato histórico”, “uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos”. Este seria o ponto de partida de uma teoria materialista da história, um ponto de partida empiricamente verificável: os homens em “conexão materialista [...] entre si” (Marx; Engels, 2007: 34).⁶⁵

Daí se desenrolam ideias que serão retomadas, por exemplo, no *Manifesto comunista*, de 1848, e n’*O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, de 1851. Lê-se, por exemplo, que “[a]

materialismo e história divergem completamente, o que aliás se explica pelo que dissemos até aqui” (Marx; Engels, 2007: 32); “N. B. O erro de Feuerbach não está em subordinar o que é imediatamente palpável, a *aparência* sensível, à realidade sensível constatada por um exame mais rigoroso dos fatos sensíveis; está, ao contrário, em que ele, em última instância, não consegue lidar com o mundo sensível sem considerá-lo com os ‘olhos’, isto é, através dos ‘óculos’ do *filósofo*” (Marx; Engels, 2007: 30). Iluminam esses apontamentos — que se encontram mais longamente desenvolvidos em *Feuerbach* (Marx; Engels, 2007: 79-81) e *I. Feuerbach. A. A ideologia em geral, em especial a alemã* (Marx; Engels, 2007: 83-84) — também as *Teses sobre Feuerbach*, especialmente a sétima — “Feuerbach não vê, por isso, que o próprio “sentimento religioso” é um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a uma determinada forma de sociedade” (Marx, 2007: 535) —, a oitava — “Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática” (*Ibidem*) — e a nona — “O máximo a que chega o materialismo contemplativo, isto é, o materialismo que não concebe o sensível como atividade prática, é a contemplação dos indivíduos singulares e da sociedade burguesa” (Marx, 2007: 535). Ver Althusser (1999).

⁶⁵ Cf. com Marx; Engels (2007: 93): “O fato é, portanto, o seguinte: indivíduos determinados, que são ativos na produção de determinada maneira, contraem entre si estas relações sociais e políticas determinadas. A observação empírica tem de provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como *realmente* são, quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio [...]”.

história não é mais do que o suceder-se de gerações distintas” (Marx; Engels, 2007: 40).⁶⁶ E, ainda, que

a sociedade, até hoje, desenvolveu-se sempre no quadro de um antagonismo [*Gegensatz*] que, na Antiguidade, se dava entre homens livres e escravos, na Idade Média entre a nobreza e os servos e que, nos tempos modernos, opõe a burguesia e o proletariado. É isto que explica, por um lado, a maneira anormal, “desumana”, pela qual a classe oprimida satisfaz suas necessidades, e, por outro lado, a limitação no interior da qual se desenvolve o intercâmbio e, com ele, toda a classe dominante; de modo que essa limitação do desenvolvimento consiste não apenas na exclusão de uma classe como também na estreiteza da classe excludente, e que o “inumano” se encontra igualmente na classe dominante. (Marx; Engels, 2007: 416)⁶⁷

Ao mesmo tempo, algumas formulações já apresentadas anteriormente são retrabalhadas. Um exemplo é a formulação de que toda classe dominante, a partir do momento em que “toma o lugar de outra” (Marx; Engels, 2007: 48) — a argumentação marxiana da *Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução* acerca da burguesia francesa é, aqui, especialmente ilustrativa —, apresenta seus interesses como interesses de toda a sociedade. Numa palavra, “é obrigada a dar às suas ideias a forma da universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas” (*Ibidem*).

A solução da contradição entre capital e trabalho, aliás, também n’A *ideologia alemã*, depende do advento de uma revolução proletária entendida a partir da noção de *Entfremdung* (aqui, alienação). Tal como indica Marx durante o período 1843-1844, o proletariado constitui uma parcela da sociedade civil “que tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens” (Marx; Engels, 2007: 41). Somente os proletários, portanto, estariam “em condições de impor sua autoatividade plena, [...] que consiste na apropriação de uma totalidade de forças produtivas e no decorrente desenvolvimento de uma totalidade de capacidades” (Marx; Engels, 2007: 73). Nesse sentido, Marx e Engels (2007: 37) apontam que a modernidade corresponde a uma contradição entre os interesses dos indivíduos ou das famílias singulares e o “interesse coletivo”, que existe “como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o

⁶⁶ Ver, ainda, Marx; Engels (2007: 422): “[...] Daí se segue, certamente, que o desenvolvimento de um indivíduo é condicionado pelo desenvolvimento de todos os outros, com os quais ele se encontra em intercurso direto ou indireto, e que as diferentes gerações de indivíduos que entram em relações uns com os outros possuem uma conexão entre si, que a existência física das últimas gerações depende da existência de suas predecessoras, que essas últimas gerações, recebendo das anteriores as forças produtivas e as formas de intercâmbio que foram acumuladas, são por elas determinadas em suas próprias relações mútuas. [...]”. Cf. com Marx (2011a: 25): “Os homens fazem a história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles que escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos. [...]”.

⁶⁷ Cf. com Marx (2005: 40): “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes. / Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada [...]”.

trabalho está dividido”. Essa situação de cisão entre interesses comuns e interesses particulares caracteriza o que os autores chamam de “sociedade natural”. Trata-se da situação em que o trabalho está dividido naturalmente e, portanto, a relação dos homens com os produtos de seu trabalho é uma relação *alienada* [*entfremdete*] (Marx; Engels, 2007: 38-39), na qual “a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado” (Marx; Engels, 2007: 37). Uma “sociedade comunista”, segundo Marx e Engels, dividiria o trabalho voluntariamente, não naturalmente.⁶⁸

É, conquanto, necessário sublinhar que, aqui, a *Entfremdung* não desempenha papel fundante, como durante os anos 1843-1844. Marx se explica, em uma anotação, afirmando que se vale do termo somente para se fazer entender: “Essa ‘alienação’ [*Entfremdung*] para usarmos um termo compreensível aos filósofos, [...]” (Marx; Engels, 2007: 38, em nota). O que ocorre é que Marx está pensando problemas novos a partir de ideias antigas. Verificam-se, certamente, reminiscências terminológicas do período feuerbachiano. O humanismo anterior, é, porém, ultrapassado, mesmo que se façam presentes noções a ele anteriormente articuladas (Althusser, 1999).

A “virada” de Marx diz respeito, entre outras coisas, ao tratamento da ideologia enquanto um elemento superestrutural. Em outras palavras, o “todo” social é tratado, desde já, como uma realidade ao mesmo tempo econômica, política e ideológica. É-nos indicado que as formas de atividade espiritual, política, religiosa, etc., dos indivíduos de uma sociedade determinada (superestruturas) dependem de sua (auto)atividade (= trabalho real), isto é, da forma de produção e reprodução de suas condições materiais de existência:

A relação das forças produtivas com a forma de intercâmbio é a relação da forma de intercâmbio com a atividade ou atuação dos indivíduos. (A forma fundamental dessa atividade é, naturalmente, material, e dela dependem todas as outras formas de atividade, como a espiritual, a política, a religiosa etc. [...]) (Marx; Engels, 2007: 68)⁶⁹

⁶⁸ Assim se explica a famosa indicação d’*A ideologia alemã*: “[...] na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico” (Marx; Engels, 2007: 38).

⁶⁹ Cf. com Marx (2008: 47): “O resultado a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos, pode ser formulado, resumidamente, assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de suas vontades; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”.

Por aí, o Estado é entendido, então, como uma superestrutura. Na problemática do materialismo histórico, ilumina-se a questão de sua relação com as classes dominantes, dando conta de atestar a consolidação das formas modernas de Estado e de propriedade privada a partir do processo de surgimento da grande indústria.

As condições para o surgimento da grande indústria começam a se formar, a partir do século XV, com a emergência das manufaturas, que separam os trabalhadores dos meios e objetos de trabalho, introduzindo as relações de assalariamento modernas e, portanto, o modo de acumulação capitalista moderno, e a decadência das corporações de ofício medievais, nas quais os trabalhadores ainda não estavam separados dos meios de produção. Esse processo, chamado por Marx, no capítulo 24 do livro I d’*O capital*, de acumulação primitiva, não é senão o processo de “estruturação” do modo de produção capitalista na Europa Ocidental. Em seus grandes marcos, ele começa com o renascimento urbano e comercial da Baixa Idade Média do século XI, que fez surgir as corporações de ofício e os comerciantes, e termina com a decadência do capital manufatureiro e a dominação do capital industrial, a partir do século XVIII.

É assim que, já aqui, Marx e Engels explicam a transição do feudalismo ao capitalismo. Nessa direção, não seria exagero afirmar que, guardadas as devidas proporções, *A ideologia alemã* encerra um esboço da leitura que Marx fará, sobretudo n’*O capital*, acerca do surgimento do modo de produção capitalista na Europa Ocidental. Tal manuscrito reflete com bastante prudência a respeito do desenvolvimento das forças produtivas, e da extensão da divisão do trabalho decorrente desse desenvolvimento, que tornou possível, com o surgimento do capital manufatureiro e seu subsequente declínio em detrimento do capital industrial, a via da Europa Ocidental à modernidade. A partir do conceito de capital natural ou estamental, que inexistia nos *Grundrisse* e n’*O capital*, Marx e Engels reconstróem o processo histórico de transição da manufatura à maquinaria, do século XVIII em diante, que transforma a “subsunção formal” do trabalho ao capital em uma “subsunção real” (Marx, 2017b: 578; 809; Balibar, 1980: 193-197; Poulantzas, 2019: 160), isto é, que separa o trabalho do capital, dissolvendo “as diferentes formas em que o trabalhador é proprietário, ou em que o proprietário trabalha” (Marx, 2011b: 408), o que nos permite falar de relações de produção propriamente capitalistas e, por extensão, de um modo de produção capitalista.

O conceito de capital natural ou estamental remonta ao fim da Baixa Idade Média, período que vai do século XI ao XIII. Em um movimento de expansão da divisão do trabalho para além dos feudos, começam a se formar novas cidades, nas quais se concentrava a massa de “servos que se tornaram livres” (Marx; Engels, 2007: 52). Já que “o trabalho particular de cada um era sua única propriedade, além do pequeno capital que trazia consigo e que consistia

quase que exclusivamente nas ferramentas indispensáveis” (*Ibidem*), predominava “um capital natural”, hereditário e “irrealizável” (Marx; Engels, 2007: 54). Nos termos de Marx e Engels:

Esse capital não era, como o moderno, calculável em dinheiro e para o qual é indiferente se ele é aplicado em uma ou outra coisa, mas sim um capital imediatamente ligado ao trabalho determinado do possuidor e inseparável dele; era, nessa medida, um capital *estamental*. (*Ibidem*)

A divisão social do trabalho foi, em seguida, a partir da “formação de uma classe particular de comerciantes”, expandida também com a separação entre a produção e o comércio, de tal modo que “[a]s cidades estabeleceram ligação *umas com as outras*” (*Ibidem*). A história se transforma, assim, em *história mundial*, o que significa que os indivíduos singulares passam a ser subjugados pelo *mercado mundial* (Marx; Engels, 2007: 40). Surge, então, a manufatura, como consequência imediata do movimento de divisão do trabalho entre as diferentes cidades, bem como da concentração populacional, sobretudo rural, e a acumulação de capital nas mãos das corporações e dos comerciantes (Marx; Engels, 2007: 55).

As corporações mantiveram “a relação patriarcal entre oficiais e mestres”, enquanto, “na manufatura, introduziu-se em seu lugar a relação monetária entre trabalhador e capitalista” (Marx; Engels, 2007: 57). No curso do desenvolvimento das forças produtivas, contudo, com a acumulação de capital móvel — capital em sentido moderno — por parte dos comerciantes e dos manufatureiros e o conseqüente aumento da massa de capital móvel em relação à de capital natural, a partir do século XVII, os comerciantes passaram a exercer um papel mais proeminente do que o dos manufatureiros, o que se deve, em grande medida, à grande expansão das navegações e do comércio (Marx; Engels, 2007: 56). Aliás, Marx e Engels (2007: 58-59) enfatizam que a manufatura pereceu tão só porque continuava a ser protegida, no mercado interno, através dos monopólios coloniais, e, no mercado externo, através de barreiras alfandegárias: “Esta de modo algum podia prescindir de proteção, já que com a mais ínfima modificação que ocorresse noutros países ela podia perder seus mercados e ser arruinada [...]”. A pequena burguesia, que se concentrava nas corporações de ofício, começa, então, a se acomodar politicamente às sombras da grande burguesia emergente, que, por sua vez, passa a demandar a proteção do Estado e a manutenção dos monopólios coloniais (Marx; Engels, 2007: 59).

No período da grande indústria, ao contrário do que ocorria no período da indústria extrativa — no qual “a propriedade privada ainda coincide plenamente com o trabalho” (Marx; Engels, 2007: 51) — e mesmo no período da pequena indústria, a divisão do trabalho passa a engendrar uma relação de cisão entre a propriedade privada, que, destarte, se torna propriedade

privada “pura” (Marx; Engels, 2007: 75), quer dizer, moderna (= capital moderno = trabalho acumulado), e o trabalho (real) (Marx; Engels, 2007: 70-71). Por essa razão, é apenas com a consolidação da grande indústria, vale dizer, com a acumulação capitalista “primitiva”, que o Estado assume um caráter verdadeiramente moderno. Assim como o Estado feudal correspondeu às formas de “propriedade tribal” da época — propriedade da terra, propriedade mobiliária corporativa, propriedade da manufatura (Marx; Engels, 2007: 75) —, com o surgimento da propriedade privada moderna, esta passa a corresponder ao

Estado moderno, que, comprado progressivamente pelos proprietários privados por meio dos impostos, cai plenamente sob o domínio destes pelo sistema de dívida pública, e cuja existência, tal como se manifesta na alta e na baixa dos papéis estatais na bolsa, tornou-se inteiramente dependente do crédito comercial que lhe é concedido pelos proprietários privados, os burgueses. (Marx; Engels, 2007: 75)

Aqui, o Estado não é, de modo algum, segundo Marx e Engels, autônomo — essa autonomia, enfatiza-se, “tem lugar atualmente apenas naqueles países onde os estamentos não se desenvolveram completamente até se tornarem classes” ou “onde os estamentos já eliminados [...] ainda exercem algum papel e onde existe uma mistura” —, mas, antes, “existe apenas em função da propriedade privada”: ele “não é nada mais do que a forma de organização que os burgueses se dão necessariamente, tanto no exterior como no interior, para a garantia recíproca de suas propriedades e de seus interesses” (*Ibidem*).

O Estado moderno consolidado é, pois, um *produto* da sociedade civil — não é a sociedade civil que é um produto do Estado. Isso já é indicado, como visto, desde 1843, mas, aqui, o conceito de sociedade civil passa a designar, precisamente, “o conjunto do intercâmbio material dos indivíduos no interior de um estágio determinado das forças produtivas”, “o conjunto da vida comercial e industrial de um estágio”, de tal modo que ela “ultrapassa o Estado e a nação, apesar de, por outro lado, ela ter de se afirmar ante o exterior como nacionalidade e se articular no interior como Estado” (Marx; Engels, 2007: 74). Logo, o Estado, quando existe, é a “expressão prático-idealista” (Marx; Engels, 2007: 42) do poder social da classe dominante; “a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns”, sintetizando “a sociedade civil inteira de uma época” (Marx; Engels, 2007: 76), cujo “pressuposto e fundamento” é, em cada caso, “a família simples e a família composta, a assim chamada tribo” (Marx; Engels, 2007: 39).⁷⁰ Por consequência: “[...] já se mostra que essa sociedade civil é o verdadeiro foco e cenário de toda a história, e quão absurda é a concepção

⁷⁰ Por isso, a classe dominante, aqui, não pode ser derrubada a não ser por uma revolução (Marx; Engels, 2007: 42). Mesmo o Estado e o direito, situados na esfera superestrutural, só se podem “quebrar por uma revolução” (Marx; Engels, 2007: 69).

histórica anterior que descuidava das relações reais, limitando-se às pomposas ações dos príncipes e dos Estados” (*Ibidem*).

Estado, direito e sociedade civil na transição do feudalismo ao capitalismo na Europa Ocidental

forças produtivas	corporações	manufaturas	grande indústria
divisão do trabalho	+	++	+++
forma de propriedade	propriedade corporativa	propriedade da manufatura	propriedade privada moderna
Estado	feudal ↔ moderno		

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo de uma reconstrução de suas formulações imediatamente anteriores, de 1842, que visou introduzir a questão da relação Marx-Feuerbach, este trabalho objetivou ponderar as continuidades e descontinuidades internas dos escritos do jovem Marx datados dos anos 1843-1846 em relação aos conceitos de Estado e sociedade civil. Atestou-se a existência de três momentos analíticos no interior do humanismo feuerbachiano (Althusser, 1999, 2015) do período 1843-1845. São eles um momento *politicista*, de 1843 a fins de 1844 (*Crítica da filosofia do direito de Hegel, Anais Franco-Alemães*), um momento *economicista*, durante a primeira metade de 1844 (*Excertos do livro de James Mill “Éléments d’économie politique”, Manuscritos econômico-filosóficos*), e um momento de *transição* à problemática do materialismo histórico, da segunda metade de 1844 ao início de 1845 (*Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano”, A sagrada família*). Na sequência, ficou retratado, por fim, que *A ideologia alemã* fornece elementos que se podem considerar os primeiros esboços do materialismo histórico marxiano, demarcando uma ruptura declarada, atinente à problemática (Althusser, 2015) adotada por Marx, com a teoria da alienação humana de Feuerbach.

Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843) e nos artigos dos *Anais Franco-Alemães — Sobre a questão judaica* (1844) e *Crítica da filosofia do direito de Hegel — Introdução* —, predomina uma abordagem *politicista* da sociedade civil e do Estado, sempre tendo como substrato a filosofia de Feuerbach. Diferentemente do período anterior da *Gazeta Renana*, em que o Estado e as relações jurídicas aparecem como demiurgos da sociedade civil, o caráter *estamental* do Estado moderno já é, aqui, ressaltado. Como resume Althusser (1999: 27), no entanto: “O que há de realmente novo nos textos de Marx desse período, são interesses políticos e uma tomada de posição política”.

A *Crítica da filosofia do direito de Hegel* indica que o Estado moderno está separado da sociedade civil. Tratar-se-ia de uma contradição irresolúvel, a alienação do homem, isto é, sua separação de si mesmo. O Estado aparece separado da sociedade civil — a aparência contradiz a essência —, mas não o é essencialmente; ele é a encarnação da essência humana genérica alienada. A dissolução da contradição entre a sociedade civil e o Estado seria a instauração do sufrágio ativo e passivo, isto é, da máxima participação no poder legislativo: “Ou tem-se a separação de Estado político e sociedade civil, e nesse caso *todos singularmente* não podem participar do poder legislativo. O Estado político é uma existência *separada* da sociedade civil. [...] / Ou ao contrário. A sociedade civil é sociedade política *real*” (Marx,

2013a: 139); “Não se trata, aqui, de determinar se a sociedade civil deve exercer o poder legislativo por meio de deputados ou todos singularmente, mas se trata, sim, da *extensão* e da máxima *generalização* possível da *eleição*, tanto do sufrágio *ativo* como do sufrágio *passivo*” (Marx, 2013a: 140-141)

Em *Sobre a questão judaica*, o Estado também aparece separado da sociedade civil, mas a aparência não contradiz a essência. O Estado aparece como o que ele é, um “assunto particular de um soberano e de seus serviçais, separados do povo” (Marx, 2010a: 52). A própria burocracia, aliás, não representa senão a própria separação entre a sociedade civil e o Estado. Novamente, contudo, o Estado é considerado como um mediador entre o homem e sua natureza genérica: “Cristo é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade, todo o seu *envolvimento religioso*, assim como”, diz Marx (2010a: 39), “o Estado é o mediador para o qual ele transfere toda a sua impiedade, toda a sua *desenvoltura humana*”. O fim dessa situação, em que o homem se encontra religiosamente tolhido, seja no âmbito do Estado — “[...] o homem se constitui como religioso, quando se comporta em relação à vida estatal, que se encontra além de sua individualidade real, como se esta fosse sua verdadeira vida [...]” (Marx, 2010a: 45) —, seja no âmbito da própria religião, é, nesse contexto, a desalienação do homem enquanto uma reforma de consciência, no fundamental, hermenêutica (Althusser, 1999).

Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, lê-se que o Estado moderno consolidado (Inglaterra, França) representa os interesses do estamento burguês. Seria preciso exacerbar o polo negativo da contradição tal como esta se apresenta no contexto do antigo regime alemão: o polo do proletariado nascente. Na esteira de *Sobre a questão judaica*, a universalidade do Estado moderno é indicada como uma dissimulação. Este se proclama como universal, mas o é apenas na medida em que enuncia os direitos de uma classe, da classe burguesa, como universais: “Tal classe liberta a sociedade inteira, mas apenas sob o pressuposto de que toda a sociedade se encontre na situação de sua classe, portanto, [...] de que ela possua ou possa facilmente adquirir dinheiro e cultura” (Marx, 2013b: 160). Marx sublinha, assim, que a transição política para a modernidade não é uma fatalidade, mas o resultado de determinadas circunstâncias históricas.

Em seguida, nos *Excertos do livro de James Mill “Éléments d’économie politique”* (1844) e nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), primeiros esboços do projeto marxiano de uma crítica da economia política, nos quais a questão do Estado é quase completamente eclipsada, encontramos, diferentemente, uma abordagem absolutamente *economicista*. Reduzidos a produtos de uma alienação unilateralmente econômica, o Estado, a política, assim como a moral, a ideologia, etc., aparecem como meros epifenômenos da sociedade civil. Em

detrimento de um estudo da “anatomia” econômico-política da sociedade civil, o Estado deixa, portanto, de ser uma questão central.

Como pontua Althusser (1999: 29), Marx estende sua crítica humanista a um objeto a mais: “depois da religião e da política, a economia”. Nesse contexto, porém, a novidade é menos teórica do que política: “A situação muda seriamente nos *Manuscritos de 1844*. A posição política de Marx é então abertamente declarada: ele é comunista” (Althusser, 1999: 29). O fim do estado de coisas atual como um todo é identificado à superação da contradição capital-trabalho, que seria possível apenas com a desalienação humana, quer dizer, com uma “ação comunista efetiva”, entendida como o reencontro do homem consigo mesmo através da supressão [Aufhebung] positiva da propriedade privada (Marx, 2010b: 105).

Nas *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano*” (1844), sob influência dos primeiros esboços da crítica da economia política, a questão do Estado é retomada. Segundo este artigo, o Estado é a sociedade: não se fala em Estado político e sociedade civil, mas apenas em Estado e sociedade. O Estado moderno estaria imiscuído com a vida civil [*bürgerliches Leben*] e limitado por ela, ao mesmo tempo em que é sua condição de existência, sendo o verdadeiro mantenedor da “escravidão moderna”, assim como o Estado antigo aparece como o mantenedor da “escravidão antiga”. A instauração do socialismo, via revolução, significaria uma inflexão no que diz respeito à forma estatal. No entanto, Marx enfatiza que a política não é um fim, mas um meio. “[Q]uando tem início a sua *atividade organizadora*, quando se manifesta o *seu próprio fim*, quando se manifesta a sua *alma*”, diz, “o socialismo se desfaz do seu invólucro *político*” (Marx, 2010b: 52).

A sagrada família (1845) e *A ideologia alemã* (1845-1846), finalmente, recolocam o problema da relação entre o Estado e a sociedade civil do ponto de vista teórico-filosófico mais geral. Nesta última obra, contudo, Marx abandona definitivamente a problemática feuerbachiana da alienação humana, que, até *A sagrada família*, dominava suas reflexões, o que demarca uma ruptura em seu desenvolvimento teórico, tanto em relação à questão da sociedade civil e do Estado quanto em relação a seu pensamento como um todo.

N’*A sagrada família*, refirma-se que o Estado moderno estaria mantido em coesão pela sociedade civil, seria um produto da sociedade civil, não o contrário. A desalienação humana significa o fim do estado de coisas atual como um todo, cuja expressão acabada é o Estado moderno. Tudo isso, como visto, na esteira de Feuerbach.

N’*A ideologia alemã*, reconhece-se o caráter de classe, burguês, do Estado moderno (Inglaterra, França). Ele estaria ligado a uma parte da sociedade civil, a burguesia, e apartado de outra, o proletariado, tal como ocorre no *Manifesto comunista*, de 1848 (Boito Jr., 2013).

Tratar-se-ia, então, de um “comitê dos interesses burgueses”, para evocar a ideia, já presente aqui, deste panfleto.

O ponto alto d’*A ideologia alemã*, no qual se pode atestar mais nitidamente o “acerto de contas” de Marx com o seu pensamento anterior, é justamente o esboço referente à transição do feudalismo ao capitalismo na Europa Ocidental. Marx e Engels esboçam uma explicação acerca do contexto histórico que tornou possível a acumulação capitalista “primitiva”, característica do período do surgimento da grande indústria, do século XI ao final do século XVIII, que se aproxima muito mais da obra de maturidade de Marx do que de seu período feuerbachiano. Daí o fato de que o tratamento concedido ao Estado e à sua relação com a sociedade civil é, n’*A ideologia alemã*, radicalmente diferente daquele que se verifica nos textos anteriores. Este passa a ser entendido como o poder social de uma classe dominante — no caso da moderna sociedade capitalista, a classe burguesa —, isto é, “a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns”, que sintetiza “a sociedade civil inteira de uma época” (Marx; Engels, 2007: 76).

Isso, obviamente, não significa que Marx tenha chegado, durante os anos 1845-1846, à sua “maturidade”, como reconhece o próprio Althusser. Os conceitos introduzidos n’*A ideologia alemã* serão na sequência objetos de um intenso trabalho teórico, que, a largos passos, culminará na obra magna de Marx, *O capital* (Althusser, 1978b: 83). Seja como for, acreditamos ter encontrado elementos suficientes para confirmar a ideia de que, desde então, Marx, de fato, passa “para um ‘novo terreno’” (*Ibidem*): aquele do materialismo histórico, que não parte do homem, como quer Feuerbach, mas dos homens, isto é, dos indivíduos, em “conexão materialista [...] entre si” (Marx; Engels, 2007: 34), em sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBINATI, Ana Selva. Apresentação à edição brasileira. In: MARX, K. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 9-16.
- ALTHUSSER, Louis. Resposta a John Lewis [1972]. In: ALTHUSSER, Louis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978a. p. 15-51.
- _____. Elementos de autocrítica [1974]. In: ALTHUSSER, Louis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978b. p. 79-118.
- _____. Sustentação de tese em Amiens [1975]. In: ALTHUSSER, Louis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978c. p. 131-167.
- _____. O marxismo como teoria “finita”. *Outubro*, n. 2, p. 63-73, 1998 [1978].
- _____. A querela do humanismo (1967). *Crítica Marxista*, São Paulo, Xamã, v. 1, n. 9, p. 9-51, 1999.
- _____. *Por Marx*. Campinas: Ed. Unicamp, 2015 [1965].
- BALIBAR, Étienne. From Bachelard to Althusser: the concept of “epistemological break”. *Economy and Society*, v. 7, n. 3, p. 207-239, 1978 [1977].
- _____. Sobre os conceitos fundamentais do materialismo histórico. In: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger. *Ler O Capital*. São Paulo: Zahar, 1980 [1965]. Volume II. p. 153-274.
- BENSAÏD, Daniel. Posfácio. In: MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 75-119.
- BOBBIO, Norberto. *O conceito de sociedade civil*. Rio de Janeiro: Graal, 1982 [1976].
- BOITO Jr., Armando. O lugar da política na teoria marxista da história. *Crítica Marxista*, v. 1, n. 19, p. 62-81, 2004.
- _____. Fronteiras da teoria política marxista. In: *8º Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política*, Gramado, 2012.
- _____. Emancipação e revolução: crítica à leitura lukacsiana do jovem Marx. *Crítica Marxista*, n. 36, p. 43-53, 2013.
- CHASIN, José. Marx – A determinação ontonegativa da politicidade. *Verinotio*, n. 15, p. 42-59, 2012 [1993].
- DELLA VOLPE, Galvano. Gli scritti filosofici postumi del 1843 e 1844 (La critica materialistica dell’apriori). In: DELLA VOLPE, Galvano. *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*. Roma: Riuniti, 1997 [1957]. p. 138-148.
- _____. Uma dificuldade para o companheiro Althusser [1967]. In: DELLA VOLPE, Galvano. *Della Volpe: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1980. p. 112-113.

- FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988 [1843].
- _____. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007 [1841].
- GRANATO, Leonardo; MEDEIROS, Leonardo Bacher. Notas para uma compreensão ampliada do conceito de ideologia dominante. *Princípios*, n. 161, p. 114-139, 2021.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997 [1821].
- HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1983 [1968].
- LÖWY, Michael. Prefácio. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 9-21.
- LUKÁCS, György. O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844 [1955]. In: LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009. p. 121-202.
- MARQUES, Sílvio César Moral. Questões filosóficas decorrentes das traduções das Teses sobre Feuerbach. *Crítica Marxista*, n. 35, p. 131-151, 2012.
- MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *A sagrada família ou a crítica da Crítica crítica: contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, C. Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura. In: MARX, C. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. p. 149-169.
- MARX, K. O Editorial do nº 179 da “Gazeta de Colônia”. In: EIDT, Celso. *O Estado racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (1842-1843)*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1998. p. 1-18.
- _____. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. Debates sobre a liberdade de imprensa e comunicação. In: MARX, K. *Liberdade de imprensa*. Porto Alegre: L&PM, 2006. p. 11-90.
- _____. Prefácio. In: MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 45-50.
- _____. Sobre a questão judaica. In: MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010a. p. 33-60.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010b.

- _____. Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano”. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010c. p. 25-52.
- _____. Cartas dos Anais Franco-Alemães (De Marx a Ruge). In: MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010d. p. 61-73.
- _____. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. Formas que precederam a produção capitalista. In: MARX, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011b. p. 388-423.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. In: MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013a. p. 33-147.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. In: MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013b. p. 151-163.
- _____. Excertos do livro de James Mill “Éléments d’économie politique”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, n. 1, p. 147-161, 2016.
- _____. Debates sobre a lei referente ao furto de madeira. In: MARX, K. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. São Paulo: Boitempo, 2017a. p. 77-127.
- _____. *O capital: crítica da economia política. O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2017b. Livro I.
- _____. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006 [1970].
- MONAL, Isabel. Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx. *Crítica Marxista*, São Paulo, Boitempo, v. 1, n. 16, 2003, p. 96-108.
- MORAES, João Quartim de. Crítica e contra crítica do humanismo. *Lutas Sociais*, v. 18, n. 33, p. 74-89, 2014.
- MOTTA, Luiz Eduardo. Comunismo: fim da política? Uma crítica a J. Chasin. In: PINHEIRO, Jair (org.). *Ler Althusser*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016. p. 97-113.
- MUSTO, Marcello. Os Manuscritos econômico-filosóficos de 1844 de Karl Marx: dificuldades para publicação e interpretações críticas. *Cadernos CRH*, v. 32, n. 86, p. 399-418, 2019.
- PEREIRA, Wilcon Jóia. Introdução. In: DELLA VOLPE, Galvano. *Della Volpe: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1980. p. 7-40.
- POULANTZAS, Nicos. *Poder político e classes sociais*. Campinas: Ed. Unicamp, 2019.

- RANCIÈRE, Jacques. O conceito de crítica e a crítica da economia política dos Manuscritos de 1844 a O Capital. In: ALTHUSSER, Louis; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. *Ler O Capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979 [1965]. Volume I. p. 75-172.
- RANIERI, Jesus. Apresentação. In: MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 11-17.
- RUBEL, Maximilien. Cronologia della vita e dell'opera di Karl Marx. 1818-1883. In: RUBEL, Maximilien. *Karl Marx. Saggio di biografia intellettuale. Prolegomeni a una sociologia etica*. Milano: Colibrì, 2001. p. 433-541.
- SAES, Décio. Do Marx de 1843-1844 ao Marx das obras históricas: duas concepções distintas de Estado. In: SAES, Décio. *Estado e democracia: ensaios teóricos*. Campinas: Unicamp, IFCH (Coleção Trajetória 1), 1998. p. 51-70.
- _____. Althusserianismo e antropologia. *Lutas Sociais*, v. 18, n. 33, p. 63-73, 2014.
- SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020 [1677].