



UFRJ

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL**

**BRUNO SCHIAFFARINO LUZZE**

**A RELAÇÃO SUJEITO E OBJETO NA TRAJETÓRIA DO JOVEM MARX:**

Aspectos preliminares para o estudo da subjetividade em Marx

Rio de Janeiro  
Março de 2021



UFRJ

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL**

**BRUNO SCHIAFFARINO LUZZE**

**A RELAÇÃO SUJEITO E OBJETO NA TRAJETÓRIA DO JOVEM MARX:**

Aspectos preliminares para o estudo da subjetividade em Marx

Trabalho de conclusão de curso apresentado à Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de bacharel em Serviço Social, sob a orientação do Prof. Dr. César Maranhão.

Rio de Janeiro  
Março de 2021

Aprovado em: 11 de Março de 2021.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof.<sup>o</sup> Dr. César Maranhão – UFRJ (Orientador)

---

Prof.<sup>o</sup> Dr. Henrique André Ramos Wellen – UFRN

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Mably Jane Trindade Tenenblat – UFRJ

## **AGRADECIMENTOS**

Sabe-se que todo trabalho intelectual é fruto de esforços coletivos. Agradeço, portanto, a complexa rede de relações que construí ao longo de toda a graduação. A minha formação na Escola de Serviço Social da UFRJ eu devo ao trabalho de muitas pessoas que vão dos trabalhadores terceirizados, técnicos administrativos, os professores desta e de diversos institutos da UFRJ e de várias amizades que fiz nesta trajetória. Devemos lembrar que é o trabalhador brasileiro que sustenta a universidade pública é nosso dever ético-político dar retorno social de nossa produção acadêmica.

Meus agradecimentos ao meu orientador César Maranhão pelo acolhimento na universidade, horas dedicadas aos grupos de estudos, devo reconhecer seu esforço como excelente professor, seu enorme talento intelectual e dedicação a causa dos trabalhadores e da emancipação humana. César é um exemplo de intelectual e docente que tomo com um dos meus referenciais.

Também quero agradecer ao professor Henrique Wellen pela participação na banca, Henrique que junto com o César participou da minha jornada acadêmica, foi meu professor e me orientou nos estudos sobre Marx e Lukács. Henrique foi um dos professores mais generosos, que mais estabeleceu uma relação de horizontalidade com os alunos. Tão grande como sua generosidade é sua capacidade e esforço intelectual, a perspicácia e constante curiosidade de pesquisador. Espero em minha trajetória me aproximar de suas qualidades.

Agradeço a professora Mably Trindade pelo acolhimento em um dos momentos mais trágicos da história brasileira. Nos conhecemos virtualmente em atividades acadêmicas remotas, além de uma brilhante intelectual em suas aulas e práticas fora do ambiente acadêmico, destaco também sua preocupação com a integralidade do aluno e de nossa formação. Seu brilhantismo, esforço, dedicação e paixão pela docência e pesquisa me inspiram e a todos que observamos sua trajetória.

Um agradecimento fundamental é a minha vó Aderly. Apesar da baixa escolaridade me alfabetizou, zelou pela minha educação e formação, me ensinou o valor do trabalho, do esforço, e do que me foi necessário para viver nesse mundo.

Agradeço a minha família pelo suporte material e afetivo, apesar de tantas dificuldades, o que me foi essencial para concluir a graduação.

Quero agradecer as amizades que fiz nesse tempo como a Ísis que me salva sempre que tenho algum problema urgente, a pessoas que se aproximaram recentemente como a Priscila. Agradeço a Carolina por sua proximidade e trocas mútuas nesse período de pandemia, pois me ajudaram muito a levar essa tragédia de forma mais amena. Também desejo agradecer a minha supervisora do INSS, Letícia. Seus cuidados comigo, o seu exemplo profissional e nossa relação foram decisivas para eu concluir esse ciclo. Quero agradecer a todos vocês que acreditaram na minha capacidade quando eu mesmo já não conseguia ter uma perspectiva, me mostraram que eu podia ir bem além e esse é o caminho que estou perseguindo.

## **RESUMO:**

O presente Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) tem por objetivo precípua compreender como a subjetividade é analisada na obra de Karl Marx. A questão da subjetividade no jovem Marx apareceu de forma mais proeminente nos anos de 1842 e 1843 na forma política de combate ao Estado Prussiano. Após a morte de Hegel em 1831, com o legado hegeliano em disputa por alas divergentes em seus objetivos e modos de pensar, podem-se caracterizar dois grupos: a direita hegeliana que aderiu ao sistema de Hegel como forma de defender a racionalidade do Estado vigente na Prússia e a esquerda hegeliana, que, por sua vez, aderiu ao método da dialética que negava o existente e, assim, retiravam desdobramentos revolucionários ao combate do Estado prussiano. O movimento contraditório da dialética em negação ao que está posto realizaria sua superação em algo novo. Como instrumentos metodológicos de investigação privilegiou-se uma abordagem cronológica da trajetória de Marx, estudando elementos biográficos, teóricos e políticos, de modo que os resultados obtidos guardam relação direta com a análise da sua evolução teórica, especialmente com enfoque em como Marx desenvolveu a relação sujeito e objeto. É a partir dessa relação que, tanto objeto quanto o sujeito, vão ganhar forma, diferenciações e clareza para a sua análise. Nosso referencial principal de estudos foram os textos do próprio Marx e seus contemporâneos e grandes estudiosos. Ademais, o trabalho foi estruturado introduzindo o problema da relação sujeito e objeto no pensamento moderno, realizando uma breve análise do idealismo subjetivo, do empirismo, do materialismo até o idealismo objetivo, dando destaque à relação sujeito e objeto e o modo como o sujeito está presente nesses autores. A pesquisa destaca, ainda, os limites e possibilidades criadas para futuras pesquisas e a necessidade de aprofundar a renovação do marxismo.

**Palavras-Chave:** Sujeito. Objeto. Subjetividade. Pensamento Marxiano. Jovem Marx.

## **ABSTRACT**

The present Course Conclusion Paper (TCC) has as main objective to understand how subjectivity is analyzed in the work of Karl Marx. The question of subjectivity in the young Marx appeared more prominently in the years 1842 and 1843 in the political form of combating the Prussian state. After Hegel's death in 1831, with the Hegelian legacy in dispute for divergent wings in his objectives and ways of thinking, two groups can be characterized: the Hegelian right that adhered to Hegel's system as a way of defending the current state's rationality in Prussia and the Hegelian left, which, in turn, adhered to the dialectic method that denied the existing and, thus, withdrew revolutionary developments to the combat of the Prussian state. The contradictory movement of dialectics in denial of what is set would be able to overcome something new. As methodological research instruments, a chronological approach of Marx's trajectory was privileged, studying biographical, theoretical and political elements, so that the results obtained are directly related to the analysis of his theoretical evolution, especially with a focus on how Marx developed the relationship subject and object. It is from this relationship that both the object and the subject will gain form, differentiation and clarity for their analysis. Our main reference of studies were the texts of Marx himself and his contemporaries and great scholars. In addition, the work was structured introducing the problem of the relationship between subject and object in modern thought, performing a brief analysis of subjective idealism, empiricism, materialism to objective idealism, highlighting the relationship between subject and object and the way in which the subject is present in these authors. The research also highlights the limits and possibilities created for future research and the need to deepen the renewal of Marxism.

Key Words: Subject. Object. Subjectivity. Marxian Thought. Young Marx.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>1. MARX E A FILOSOFIA: ASPECTOS PRELIMINARES DA RELAÇÃO SUJEITO-OBJETO ATÉ A TESE DE DOUTORADO</b>	<b>16</b>
1.1. A RELAÇÃO SUJEITO-OBJETO NO PENSAMENTO MODERNO: APONTAMENTOS INICIAIS	16
1.2. A MISÉRIA ALEMÃ	16
<b>1.2.1. Marx e a Miséria Alemã</b>	<b>21</b>
1.3. O EPICURO E DEMOCRITO DE MARX	26
<b>1.3.1. As diferenças entre Demócrito e Epicuro: Necessidade, Liberdade e Acaso</b>	<b>29</b>
<b>1.3.2. Desdobramentos sociais e éticos da diferença entre a física de Demócrito e Epicuro</b>	<b>35</b>
<b>1.3.3. O embrião da crítica de princípios da filosofia de Hegel, a mundanização da filosofia e a dualidade do legado hegeliano</b>	<b>46</b>
<b>2. A CARREIRA JORNALÍSTICA DO JOVEM MARX E A PRIMEIRA CRÍTICA A HEGEL</b>	<b>53</b>
2.1. A GAZETA RENANA: APONTAMENTOS BREVES E DATAÇÃO DE SUA PRODUÇÃO	53
<b>2.1.1. A liberdade de imprensa</b>	<b>55</b>
<b>2.1.2. Crítica a Moses Hess e os primeiros contatos com o socialismo</b>	<b>57</b>
<b>2.1.3. Os despossuídos, a propriedade privada e os interesses particulares: o limite do democratismo radical do jovem Marx</b>	<b>59</b>
2.2. A SUBJETIVIDADE NO JOVEM MARX COMO MOMENTO POLÍTICO	65
<b>3. OS ANAIS FRANCO-ALEMÃES</b>	<b>70</b>
3.1 SOBRE A QUESTÃO DA EMANCIPAÇÃO POLÍTICA, EMANCIPAÇÃO HUMANA E SUBJETIVIDADE	74
3.2. A SUBJETIVIDADE NA CISÃO MODERNA DO SER SOCIAL	77
3.3. INTRODUÇÃO DE 1844	80
<b>4. MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS</b>	<b>85</b>
4.1. O INÍCIO DA PARCERIA INTELECTUAL MAIS IMPORTANTE DA	



MODERNIDADE	85
4.2. O ENCONTRO DA FILOSOFIA COM A ECONOMIA POLÍTICA	86
<b>4.2.1. A Economia Política e o caminho para à crítica da Fenomenologia do Espírito</b>	<b>88</b>
CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
REREFÊNCIAS	116

## INTRODUÇÃO

A proposta desta pesquisa reside em compreender como a subjetividade é analisada na obra de Karl Marx. A fim de alcançar tal propósito, utilizamos da abordagem cronológica da trajetória de Marx estudando elementos biográficos, teóricos e políticos, de modo que o que conseguimos obter como pesquisa consubstanciou-se com a análise da sua evolução teórica, mas com enfoque sob como Marx desenvolveu a relação sujeito e objeto. É a partir dessa relação que, tanto objeto quanto o sujeito vão ganhar uma forma, diferenciações e clareza para a sua análise. Nosso referencial principal de estudos foram os textos do próprio Marx e seus contemporâneos com auxílio de comentadores como Lenin (2018), Lukács (2007, 2013, 2018 e 2020) Mézáros (2016), Markus (2015), José Paulo Netto (2011 e 2015) e Celso Frederico (2009) para citar os principais. Ademais, tivemos a preocupação de evitar tomar por centro leituras de segunda e terceira mão sem o devido confronto com o texto de Marx, mas, destacando que para adentrar ao universo da obra marxiana é necessário contar com seus maiores estudiosos.

Nesse sentido, o presente estudo tem por objetivo entender o lugar da subjetividade na obra de Marx para servir de fundamento, formação pessoal e coletiva para a inserção na luta de classes e no fazer do profissional do Serviço Social. É só com o desvelamento de como a subjetividade está posta e opera na sociedade que podemos entender sua função social, suas potencialidades e limites, bem como o fundamento correto para a análise política, social, econômica e cultural de nosso tempo.

Pensamos que para uma prática profissional que materialize o projeto ético-político do Serviço Social o conhecimento da obra de Marx e da tradição marxista constitui-se em um elemento imprescindível. O entendimento da relação sujeito e objeto serve de auxílio para a correta compreensão da prática profissional evitando o messianismo e o fatalismo tão presentes em produções teóricas e práticas na profissão. Apreender a relação sujeito e objeto, bem como as determinações que compõem a subjetividade por uma perspectiva marxista e ontológica serve de auxílio aos profissionais, que, principalmente, no campo da saúde mental enfrentam uma crise de

identidade no Serviço Social clínico, pois são submetidos à hegemonia dos saberes Psi, traindo, assim, seu mandato social (Robaina, 2010). A curiosidade e o interesse sobre o estudo da subjetividade em Marx emergiram durante minha pesquisa em um grupo de estudos coordenado pelo professor Cézar Maranhão e Henrique Wellen sobre a Ontologia de Lukács. A partir de estudos sobre o trabalho e seu papel no recuo das barreiras naturais é possível encontrarmos as determinações que conformam os processos de subjetivação? Foi a partir desta pergunta posta no grupo que surgiu a curiosidade e vontade de levar a frente esta pesquisa. Assim, tomamos como necessário partir de Marx e chegamos até os “Manuscritos Econômicos-filosóficos”, o que apenas nos possibilitou conhecer elementos preliminares para conhecer a subjetividade em Marx.

Também foram motivo de estímulo ao desenvolvimento da pesquisa as constantes afirmações, equivocadas, do caráter mecanicista e determinista da obra de Marx. Em tais afirmações infundadas, a subjetividade em Marx seria anulada em nome de uma determinação cega da economia sobre a consciência, ou como epifenômeno da matéria. Tais leituras – realizadas pelos teóricos burgueses, mas também no interior da tradição marxista – negam a apropriação crítica da filosofia hegeliana realizada por Marx. Entre essas leituras enviesadas da obra marxiana podemos citar: o estalianismo, o marxismo estruturalista, além das teses revisionistas da Segunda Internacional Comunista<sup>1</sup>, como as proferidas por Eduard Bernstein<sup>2</sup> (1982).

No campo burguês, essas afirmações estão presentes nas ciências ligadas a psicologia, no pós-estruturalismo e no que se convencionou chamar por pensamento pós-moderno. Já os teóricos burgueses, tais como K. Popper, Raymond Aron e pensadores hegelianos brasileiros como Paulo Menezes e Cirne Lima, possuem o

---

<sup>1</sup> Explicar resumidamente em nota de rodapé do que se trata a Segunda Internacional. Lembre-se que o seu leitor ou a sua leitora pode ser leigo(a) no assunto. Ademais, é muito importante fazer esse material circular entre estudantes que ainda estão no início da graduação.

<sup>2</sup> O fim do século XIX foi marcado pela intensa discussão no interior dos recém-criados partidos socialistas de massas europeus acerca da legitimidade da via reformista e da viabilidade da luta direta revolucionária. Tal disputa tornou-se mais evidente nos debates travados no âmbito dos congressos da Segunda Internacional Comunista, entre os anos de 1890 a 1914, nos quais são colocadas em xeque diferentes concepções do Estado e das instituições burguesas. O surgimento de uma corrente revisionista, liderada por Eduard Bernstein (1982), consubstancia o início a um grande cisma, ou separação, no interior da social-democracia que veio a ser considerado como “a primeira crise do marxismo”, introduzindo uma nova tendência de rechaço à concepção dialética da história e de abdicação de quaisquer pretensões revolucionárias (ANDRADE, 2015).

mérito de entenderem a ligação de Marx com Hegel, mas apresentam sérios limites em seu intento ao transformarem os dois em meros deterministas. A refutação desses autores não é de grande dificuldade; contudo, o problema é que essas compreensões equivocadas ganham enorme lastro na academia. Desse modo, como escreveu em suas anotações, um grande revolucionário marxista, a renovação do marxismo exige um retorno a Marx sob suas próprias obras, sua trajetória intelectual e relação crítica com suas fontes (Lenin, 2009).

Um aspecto de enorme cuidado no estudo desse trabalho foi compreender a relação de Hegel e Marx. O filósofo húngaro György Lukács (2018; 2012) tratou desse tema de moto extenuante, visto que para o entendimento adequado de “O capital” é imprescindível o entendimento da lógica de Hegel (Lenin, 2011).

Cumprir mencionar que o trabalho está estruturado da seguinte forma: no primeiro capítulo realizamos uma breve análise do empirismo, do materialismo, do idealismo subjetivo até o idealismo objetivo dando destaque a relação sujeito e objeto e ao modo pelo qual o sujeito está presente nos principais autores dessas correntes, introduzindo o leitor à problemática da relação sujeito e objeto no pensamento moderno. O nosso enfoque se dá na esteira de conclusões de pesquisas feitas sobre a obra de Marx, de modo a orientar a perspectiva de análise. Neste mesmo capítulo, analisamos o terreno sócio-histórico da trajetória intelectual de Marx, desenvolvendo uma curta e preliminar análise sobre o papel da chamada “miséria alemã” em seu pensamento, a dissolução do hegelianismo até chegarmos a sua tese de doutorado, na qual o referido autor faz uma análise original de Epicuro a partir da lógica de Hegel.

No segundo capítulo, por sua vez, analisamos textos filosóficos, jurídicos e da atividade jornalística de Marx. Esse foi o primeiro momento que as posições de Marx como um jovem democrata foram tensionadas até a sua conclusão da ineficácia destas frente à realidade alemã. Outro ponto de inflexão no pensamento de Marx é a própria conclusão de nosso jovem autor da incapacidade do conhecimento filosófico *per se* para entender e enfrentar a realidade tomada por interesses materiais conflitantes. A partir dessa compreensão, Marx parte para os estudos de teoria política e enfrenta Hegel em sua crítica da Filosofia de Direito, agora com as armas da filosofia de Ludwig

Feuerbach. Esse período é de movimento e autocrítica interna e se constitui como um momento de transição no seu pensamento.

Na terceira parte do trabalho, analisamos os Anais franco-alemães, escritos na França, com Marx dialogando frontalmente com o movimento operário socialista em ascensão por aquelas bandas da Europa. Aqui aparece pela primeira vez em Marx a crítica aos fundamentos da sociedade burguesa presentes nos elementos jurídicos analisados por ele no escrito. O proletário emerge pela primeira vez nas suas obras como sujeito político, em outros termos como um meio de realizar uma revolução social. Esse momento apresenta importantes conclusões sobre o homem cindido interna e externamente, um dos pilares da subjetividade na sociedade burguesa.

No quarto e último capítulo analisamos a crítica de Marx a Hegel tomando como “chave heurística” a economia política. É a partir desse novo contato com Hegel que Marx consegue ir além da simples inversão materialista ao estilo de Feuerbach e realizar uma crítica de fundamento ao sistema hegeliano. Nesse momento, Marx identifica um tipo de objetivação como fundamento de toda uma série de complexos alienantes e alienados. Para além disso, as constatações presentes nesse texto trazem, pela primeira vez na obra marxiana, elementos para compreender o ser social em sua gênese, estrutura e processualidade. Como diria um grande filósofo marxista contemporâneo nasce aí o “sistema” marxiano (Mészáros, 2006). Esse capítulo é o ponto de chegada de nossa pesquisa, mas também um futuro ponto de partida para pesquisar a fundo a subjetividade na obra de Marx.

A solução adequada à relação sujeito e objeto, consciência e causalidade. Se o idealismo subjetivo dava uma prioridade à consciência em relação da realidade objetiva, Fichte (Kofler, 2010) a colocava como “Não Eu” produto do “Eu”, o materialismo até Feuerbach defendia uma predominância da matéria sobre a consciência, a “teoria do reflexo materialista” anterior a Marx que concebia ser e consciência como antinomias sem a devida mediação. Deste modo vamos proceder analisando os escritos de juventude de Marx, o período anterior aos Manuscritos de Paris de 1844, seu debate crítico com as três fontes do Marxismo; o materialismo de Feuerbach, a dialética objetiva idealista de Hegel e o socialismo utópico francês na sua formulação do homem como autofundado em sua relação com a natureza e da teoria da alienação. A seguir

iremos avançar para as obras mais maduras do autor, onde se consolida seu modo de refletir a sociedade burguesa, já devidamente resolvido com seu legado materialista e com a dialética.

A questão da subjetividade no jovem Marx apareceu de forma mais proeminente nos anos de 1842 e 1843 na forma política de combate ao Estado Prussiano. Com o legado hegeliano em disputa, após a morte de Hegel em 1831, por alas divergentes em seus objetivos e modos de pensar, podemos caracterizar dois grupos; a direita hegeliana que aderiu ao sistema de Hegel como forma de defender a racionalidade do Estado vigente na Prússia; a esquerda hegeliana, por outro lado, aderiu ao método da dialética que negava o existente e assim retirava desdobramentos revolucionários ao combate do Estado prussiano. O movimento contraditório da dialética em negação ao que está posto realizaria sua superação em algo novo. Compõe esse grupo heterogêneo de jovens hegelianos de esquerda Marx, Engels, Ruge, Feuerbach, Hess, Bauer e outros.

A famosa frase de Hegel no prefácio da "Filosofia de Direito": "o racional é real; o real é racional" e sua interpretação nos traz um elemento da polêmica entre os herdeiros do pensamento de Hegel. A direita hegeliana enfatizou o segundo momento da famosa frase, afirmando a racionalidade da sociedade e fazendo a defesa do Estado prussiano como o resultado concreto da astúcia da razão em sua realização na história. A esquerda hegeliana, por sua vez, tomou a primeira parte da frase como central, interpretando que o real é racional por ser passível a crítica da razão e está em vias de ser racionalizado, superando a situação presente para pôr em marcha uma racionalidade materializada. Nessa interpretação da esquerda hegeliana, o real é racional e por isso pode negar e criticar a sociedade (o atraso alemão) e o Estado presente. Embora equivocadas, as interpretações nos dão a chave do entendimento de como a disputa se deu entre ambos os grupos. Outro ponto desta disputa seria sobre a religião; neste ponto fazem-se necessários alguns apontamentos sobre a obra de Feuerbach pela enorme influência que exerceu em Marx no período até 1845.

Feuerbach negava tanto o sistema como o método dialético. Sua busca era uma alternativa ao racionalismo. Segundo este, Hegel partia do conceito de ser (Ciência Lógica que é constituída da doutrina do ser, doutrina da essência e a doutrina

do espírito), de uma abstração vazia para então chegar ao ser. Feuerbach indaga porque tenho que partir da ideia de ser, quando posso partir do próprio ser? Aponta então como ponto de partida de sua filosofia a experiência imediata, a sensibilidade, a intuição, os sentidos na captação do ser imediato. Vai afirmar que Hegel inverte a relação sujeito e predicado, tomando o pensamento predicado do ser como sujeito e o ser como predicado. Em Hegel Pensamento é sujeito e o ser predicado.

Feuerbach vai afirmar que o pensamento hegeliano opera uma alienação do ser com base na inversão sujeito e predicado. Segundo ele a dialética “está de cabeça para baixo” em Hegel que ao operar esta inversão aliena o ser na ideia abstrata do absoluto. Feuerbach propõem uma “inversão materialista” e a sua alternativa seria um empirismo que vai direto ao ser imediato que ele chama de concreto, que em Hegel seria abstrato. Este recurso cancela a abstração dos momentos singulares e sua mediação ao universal, do momento ao todo. Assim, em Feuerbach o ser não é um processo, não tem movimento, atividade e mediação entre os seus momentos.

Deste modo, neste autor materialista, a relação sujeito e objeto está interdita, (ser e consciência, causalidade e ideação dos fins), pois a atividade morre, já que sua filosofia é contemplativa de uma realidade harmoniosa onde inexiste a contradição que é o motor da dialética. Lukács (cadê o ano da obra, criança?) coloca que o lado ativo do idealismo foi ignorado por todo materialismo, tendo no idealismo subjetivo de Fichte (ano) uma clara proeminência deste lado ativo. O Devir do ser, morre, já que o pensamento monista de Feuerbach onde o nada e o devir não têm espaço, remete ao filósofo pré-socrático Parmênides de Eleia que afirma a unidade e permanência do ser.

O conceito de natureza humana é chave pra entender a filosofia de Feuerbach. Ao englobar sujeito-objeto quer se afirmar objetivando sua essência. Criando uma identificação sujeito e natureza afirma que conhecer a sua essência de sujeito-homem é o mesmo que o conhecimento da natureza. Mesmo em crítica a Hegel ele cai na famosa síntese sujeito-objeto idêntico de Hegel. Apesar dos questionamentos a Hegel que tudo engloba na ideia absoluta, Feuerbach parece não conseguir romper com a concepção do antigo filósofo na identidade sujeito-objeto. Conhecer seu objeto é o mesmo que se conhecer e o homem é homem porque diferentemente dos animais pode se tomar como objeto, torna-se ao mesmo tempo indivíduo e espécie, singular e universal

(observamos a ausência de mediações nessa "síntese" o que não ocorre com Hegel). A consciência humana liga todos os indivíduos entre si e ele tem uma existência dupla, interior e exterior, que é proveniente da sua relação com o gênero humano que é a consciência humana manifesta. Gênero humano é entendido como o somatório de todos os indivíduos. A essência humana enquanto um conceito ideal não existente de fato. Em Feuerbach, o critério de validação teórica pelo consenso intersubjetivo entre os homens reside em "aquilo que eu vejo e tu vê é o verdadeiro", deste modo a intersubjetividade é o critério adotado em oposição a Hegel que colocava a adequação ideia e objeto.

Outro ponto importante a se abordar sobre Feuerbach é a alienação religiosa. Diz ele que o pensamento teológico não é um erro (diferenciando do pensamento Iluminista que entende a religião como engano e ilusão), mas uma ilusão de que os homens ao adorar um Deus, na verdade estão adorando sua essência alienada em um ente imaginário. A essência humana que constitui todas as qualidades dos homens é alienada em um ser abstrato, e assim os homens já não se reconhecem nele, pois desconhecendo seus atributos, adoram este ser, que na verdade é sua essência alienada em uma abstração. Deste modo, a superação da alienação religiosa é uma atividade da consciência, os homens a contemplarem a si, os outros, a natureza e ao se conhecerem vão estar cientes de si e de sua essência, assim superando a alienação em um ser abstrato. Mais a frente na sua trajetória, Marx irá levar essa abordagem para o campo político, extrapolando as ideias de Feuerbach no combate com o Estado prussiano e, posteriormente, para a primeira crítica da Economia Política Clássica.



## **1. MARX E A FILOSOFIA: ASPECTOS PRELIMINARES DA RELAÇÃO SUJEITO OBJETO ATÉ A TESE DE DOUTORADO.**

### **1.1 A RELAÇÃO SUJEITO-OBJETO NO PENSAMENTO MODERNO: APONTAMENTOS INICIAIS.**

Para analisar a relação sujeito e objeto, e conseqüentemente estabelecer elementos para o estudo da subjetividade em Marx, devemos apreender, de modo correto, o objeto em sua gênese, seu desenvolvimento, sua processualidade, suas recíprocas relações com a totalidade do ser social e sua função social. Esclarecendo estes elementos podemos elencar breves conclusões de pesquisa para a correta análise; a passagem da natureza à consciência, ou do “ser-em-si” ao “ser-para-si” ocorre a partir da totalidade do ser por meio de sua autoatividade. Na luta pela sobrevivência, o ser orgânico vai se diferenciar e se destacar em uma nova forma de objetividade, o social. O desenvolvimento do ser social é o modo pelo qual a subjetividade foi se destacando da natureza e assumindo formas mais desenvolvidas, complexas e mais contraditórias em sua interioridade e em suas mediações com outros complexos. O que é o mesmo que afirmar que por processos de subjetivação e de criação de uma nova objetividade a subjetividade está em desenvolvimento combinado com os diversos modos do novo ser.

Tomamos a afirmativa de Marx segundo o qual a anatomia do homem é a chave para entender a anatomia do macaco. Em outras palavras, os estágios mais desenvolvidos explicam os menos desenvolvidos, ao contrário do modo de análise positivista que parte do mais simples ao mais complexo, por isso analisamos a subjetividade na sociedade burguesa, o modo de sociabilidade mais desenvolvido até o presente. O movimento da subjetividade (sua processualidade) é o modo como ela se relaciona com o mundo objetivo partindo da práxis e dos processos de subjetivação, que, por sua vez, acontece por meio de mediações entre a subjetividade e o mundo objetivo. Ao tentar captar esse campo de mediações que se expressa na particularidade podemos apreender a função social da subjetividade.

A subjetividade é o modo singular de apreensão e criação do mundo interior. Concordamos com a afirmativa de Marx de que um ser não objetivo é um não ser, um não existente e isso vale para a subjetividade. Esta é uma categoria objetiva que tem existência ontológica independentemente de termos ou não consciência dela. Esta afirmação é necessária dado que o senso comum toma como não existente os elementos subjetivos por não serem materiais. Aqui, torna-se importante salientar que matéria em Marx não se resume a coisa, não é esse “materialismo vulgar” que está presente em Marx (Lukács, 2012; Lessa, 2012). Ao analisarmos a subjetividade em Marx devemos tomar seu lado ativo, compreender que o modo singular de subjetivação de valores, normas, conhecimentos e sentimentos se dão por uma apreensão ativa e não um registro passível.

O sujeito não apenas registra passivamente o mundo exterior no mundo interior, já que esse interiorizar de um elemento do mundo exterior no mundo interior é atividade da consciência. O mundo humano não é dado de uma vez por todas para a subjetivação, esse processo ocorre também por meio da existência do homem em uma determinada comunidade. Dito de outro modo, por meio de processos de reflexos o sujeito apreende o mundo objetivo, interioriza de modo singular determinados aspectos do mundo, criando uma singularidade que é expressão de uma dada universalidade sócio-histórica. A subjetividade é sócio-histórica:

Histórico, pois a própria atividade do indivíduo produtor – deixando de lado as relações que estabeleça, em cada caso, com outros indivíduos – é sempre, uma vez superadas as formas de trabalho mais primitivas, uma atividade de caráter sócio-histórico, no sentido de que os instrumentos de trabalho que ela emprega e sua habilidade em seu emprego são eles próprios resultados da apropriação das forças produtivas e habilidades objetivadas trazidas à existência por gerações precedentes (MÁRKUS, 20015, p. 55).

Ela é, ao mesmo tempo, produto da história, da atividade, de conhecimentos, valores, afetos e relações de gerações precedentes por estar, necessariamente, vinculada a uma determinada sociabilidade. São aspectos que conformam uma unidade, uma universalidade que é marcada singularmente.

As forças materiais e mentais criadas e objetivadas historicamente podem ser apropriadas pelo indivíduo somente dentro de uma comunidade humana (o texto estava repetido) através da relação com outros seres humanos. Desde os primórdios, a criança encontra-se em um ambiente humanizado no qual as forças humanas essenciais estão incorporadas, porém o “correto” significado humano dos objetos, enquanto elementos deste meio não é dado

diretamente[...] Os objetos humanos não são simplesmente dados ao homem, mas postos a ele como metas (MÁRKUS, 2015, p. 55).

Deste modo a atividade de subjetivação não está a deriva no tempo e espaço, é a subjetivação de objetos determinados, de relações sociais historicamente determinadas que são colocadas como metas para a sobrevivência e reprodução do sujeito. Por mais singular que possa ser a subjetivação do sujeito sobre uma determinada comunidade, necessariamente, esta, tem que carregar uma adequação de sua estrutura subjetiva aos modos e normas que estão estabelecidos histórica e socialmente. Não existe indivíduo fora da comunidade como bem afirmou Marx (2015) que mesmo na atividade mais individual e isolada como o fazer científico ele tem como meta e objeto o gênero humano. São determinações universais que vão compor o mundo interno de modo singularizado, mas não independente conforme aponta Marx e Engels:

A diferença entre indivíduo pessoal e indivíduo acidental não é uma distinção conceitual, mas um fato histórico. Essa distinção tem um sentido distinto em épocas distintas, por exemplo como algo acidental para o indivíduo do século XVII e, *plus ou moins*, também, a família. É uma distinção que não nos cabe fazer para cada época, mas que cada época faz por si mesma, a partir dos diferentes elementos que encontra, não segundo o conceito, mas forçada pelas colisões materiais da vida. O que, em oposição à época anterior, parece acidental à época posterior – o mesmo vale também para os elementos que foram transmitidos da época anterior à posterior – é uma forma de intercâmbio que correspondia a um determinado estágio das forças produtivas. A relação das forças produtivas com a forma de intercâmbio é a relação da forma de intercâmbio com a atividade ou atuação dos indivíduos. (MARX, 2007, p.67)

Dada a complexidade do nosso objeto, esses elementos não devem ser entendidos como um conjunto de observações e descrições isoladas do objeto. A gênese, o movimento, as relações mediadas da subjetividade, a objetividade do mundo e sua relação com outras subjetividades constituem elementos de uma totalidade que se edifica e se movimenta por suas contradições internas a unidade do diverso. Queremos com isso afirmar que nossa análise do objeto só é correta se compreender a subjetividade nesta unidade sem separar seus elementos artificialmente. Marx não fez tabula rasa para suas brilhantes conclusões, ele partiu de toda a riqueza econômica, teórica, política, filosófica e estética que a humanidade produziu até seu tempo presente. A partir desta afirmação pretendemos introduzir uma breve análise de como os principais pensadores modernos abordaram a questão da subjetividade, o que

permite entender as continuidades e rupturas de Marx em relação ao pensamento moderno.

Antes alertamos ao leitor que não podemos trazer aqui esta análise de forma abrangente e detalhada cabendo apenas um breve e sintético resumo sobre como os maiores pensadores modernos abordaram a questão. Faz-se importante salientar que embora a principal oposição nessa introdução tenha a aparência da oposição entre materialismo e idealismo a questão central da filosofia moderna<sup>3</sup> é a oposição entre razão e irracionalismo que tem seu momento mais evidente no embate entre Hegel e Schelling (Lukács, 2020).

A subjetividade entre os pensadores modernos foi analisada sob a forma como o sujeito conhece o objeto, ou como o sujeito cognoscente apreende a realidade objetiva na qual se defronta, o que se constitui um vasto campo dentro da filosofia conhecido como epistemologia, teoria do conhecimento, gnosiologia e etc. Esses pensadores se agrupam entre dois grupos<sup>4</sup> designados por materialistas e idealistas<sup>5</sup>. Do caminho do idealismo subjetivo de Descartes até Kant e Fichte ou do empirismo e do materialismo de Francis Bacon passando por Locke, Hume, Hobalch até Feuerbach acabam por admitir uma oposição rígida, não dialética, entre sujeito e objeto ou da relação da consciência com a coisa-em-si, além de sacrificarem a historicidade relacionada à gênese do sujeito e seus aspectos sociais.

Descartes (1973) ao analisar a consciência do mundo fenomênico busca separá-la e isolá-la. O filósofo de maior destaque do início do período moderno busca uma fundamentação segura para o ato de filosofar a partir da dúvida hiperbólica. Dessa forma, a atividade da consciência é tomada como princípio ordenador dos objetos sensíveis captados pelos sentidos, os organizando e atribuindo uma forma categorial e uma legalidade ordenadora. Esta formulação atinge seu ponto máximo no racionalismo moderno de Emmanuel Kant (2020) enquanto Fichte (Kofler,2010) que coloca a inteira realidade como produto do Eu, ou de modo mais simples do “Eu puro” que ao se pôr

---

<sup>3</sup> Designamos por modernidade o período histórico do renascimento até nossos dias ou a crise e dissolução da idade média sob a sociedade feudal para a gênese e consolidação da sociedade burguesa.

<sup>4</sup> Cabe mencionar que em ambos existe uma enorme heterogeneidade.

<sup>5</sup> De modo bem simples e didático podemos afirmar que os materialistas entendem a predominância da matéria sobre a consciência enquanto os idealistas afirmam a predominância da consciência sobre a matéria.

coloca a natureza e a inteira realidade<sup>6</sup>. Para este “idealismo subjetivo” a consciência tem uma prioridade sobre a matéria, existe uma prevalência do sujeito sobre o objeto, sendo a legalidade do ser-em-si, nos casos mais desenvolvidos, dessa linha, atribuída pelo sujeito cognoscente e não uma legalidade própria e independente do ser-em-si da natureza.

Existem problemas de “princípios” da filosofia de Descartes, e que teve adesão de vários filósofos idealistas. Os dois principais equívocos são: em primeiro lugar, chegar a certeza de si o “penso, logo existo” não lhe permite deduzir com veracidade outras afirmações, uma premissa verdadeira não garante que uma outra seja também verdadeira. O segundo problema é que ele não distingue a consciência em si e a consciência como objeto do conhecimento, ou seja, confunde ser e pensar, sem suas devidas relações dialéticas que só ganham sentido verdadeiro na relação da consciência com o objeto por meio da práxis. Mesmo que esse objeto seja a própria consciência, ela não pode ser apreendida isoladamente da realidade sócio-histórica como Descartes fez e muito menos borrar as suas diferenças entre pensar e ser<sup>7</sup>.

Outro ponto importante é que ao terminar a sua formulação gnosiológica o “idealismo subjetivo” tem que cair, inexoravelmente, no mundo objetivo. Hegel se refere a um “forçado entendimento” kantiano ao querer afirmar que a razão é um delírio báquico, na qual ninguém está ébrio. A partir desta afirmativa a força do entendimento acaba por oscilar entre sujeito e objeto, entre ideia e matéria, sem conseguir estabelecer sua correta relação. O recurso é uma tentativa de dar conteúdo a filosofia formalista. Por erros de princípio o “idealismo subjetivo” tem que negar a cognoscibilidade da coisa em si por acabar dando voltas sobre si mesma.

Schelling (Lukács,2018) por sua vez, em juventude partiu do ponto correto, mas se perdeu no caminho, na formulação da pergunta de como se dá a passagem do inconsciente ao consciente; o que implica em admitir a existência do ser-em-si anterior e independente à consciência. O problema de princípio pode ser observado em Kant

---

<sup>6</sup> Notem que em Kant e Fichte não existe uma natureza independente do sujeito e da consciência ela depende dela para ter alguma ordenação racional. É perspicaz a afirmativa de Lênin segundo o qual todo idealismo tem elementos de teologia.

<sup>7</sup> Para uma abordagem interessante sobre o problema da imagem obtida pelo reflexo e sua diferenciação em relação ao ser que serviu para o reflexo consultar Gerorg Lukács em Ontologia do Ser Social, II Capítulo sobre o trabalho e para uma explicação mais didática consultar em o livro de Sérgio Lessa “O mundo dos homens” no capítulo IV.

(2015) ao tomar como indubitáveis os juízos a priori, e não questionar se de fato eles são possíveis, e o mais importante como eles surgem. Em outras palavras aqui se coloca a postura acrítica que Kant herdou de Hume que, partindo do empirismo, afirmou a impossibilidade de conhecer a causa última das coisas e legando apenas ao pensamento o papel de organizar a experiência com categorias inerentes a natureza humana. (HUME, 2009). Para o mesmo filósofo o que é e como surge a natureza humana é colocado como uma questão metafísica, uma questão de fundamentos últimos que não podemos responder<sup>8</sup>.

Descartes e Kant (Kofler,2010) afirmam a incognoscibilidade da coisa-em-si, e apenas a possibilidade de conhecer o mundo fenomênico. É importante sublinhar que ambos os autores não vão negar a realidade objetiva como um existente, este movimento vai estar presente no neokantismo, no irracionalismo moderno passando pelo pragmatismo até o neopositivismo (KOFLER, 2010). O que eles negam é uma realidade objetiva anterior e independente da consciência. A questão do conhecimento no idealismo subjetivo, e mais precisamente em Kant, é tratar questões ontológicas como problemas gnosiológicos onde o conhecimento humano não alcança a causa e gênese do ser-em-si<sup>9</sup> (LUKÁCS, 2012). O critério de verdade no idealismo subjetivo é o quanto a representação do objeto está clara, distinta e indubitável, não a adequação da ideia ao objeto (DESCARTES,1973). Como podemos observar a incognoscibilidade da coisa-sem-si é uma consequência lógico-formal de todo idealismo subjetivo.

Pensar que a saída pelo materialismo vai apresentar uma solução correta por si só é totalmente equivocado. Enquanto o idealismo apresenta uma prioridade da consciência sobre a realidade o materialismo vai apontar a prioridade da matéria sobre a consciência o que abre caminho para pensar como se deu à passagem do inconsciente ao consciente, mas também coloca limites. O materialismo mecanicista busca uma ontologia do ser em geral que contemple e explique o a unitariedade do ser. Até aqui não apresentamos discordância, mas seus equívocos começam ao não distinguir adequadamente os níveis ontológicos do ser. O ser social é tomado como uma mera extensão do ser orgânico, sendo a consciência tomada como epifenômeno

---

<sup>8</sup> É comum a vários pensadores modernos ao não conseguirem responder pelas causas últimas do ser apontem, negando ou buscando a explicação, em questões metafísicas.

<sup>9</sup> Em Kant o homem só acessa a essência na prática moral que é tratada na Crítica da razão prática.

da matéria, como um reflexo passivo. Embora trace o caminho para a forma correta de conhecimento da realidade na formulação da teoria do reflexo, o velho materialismo tropeça em não diferenciar o ser, em não entender o ser social como resultado de atos da consciência e da práxis. A unidade que o materialismo mecanicista teoriza o ser é homogênea, ofusca o homem como produto da sua autoatividade, a idéia de atividade tão presente no idealismo é ausente nesse tipo de materialismo.

No aspecto do conhecimento nos pensadores materialistas estes também estão presos no delírio báquico entre o materialismo e o idealismo sem as devidas mediações. Se para Descartes as propriedades primárias do mundo objetivo são inatas à consciência e as representações como produtos da consciência, para Locke as qualidades primárias são reflexos da realidade objetiva existente e representam as propriedades da substância que está na base de todo o ser que ele divide em corpórea e espiritual e declara estas incognoscíveis.

A substância aparece como amontoado de ideias simples, mas sendo impossível seu conhecimento essencial. O exemplo é evidente em si mesmo e mostra que mesmo partindo de pontos opostos ambos chegam no mesmo lugar e sem o devido cuidado adequado da relação sujeito e objeto, e no exemplo do materialismo a imagens refletidas não recebem um tratamento dialético adequado (LÊNIN,2011). Outro filósofo moderno, Spinoza parte do incondicionado, do que não tem necessidade de outro ser para existir, a substância. Contudo até a sua brilhante intuição acabou em um dualismo entre um materialismo monista e um paralelo idealista, equívoco por não compreender a substância em sua processualidade, atividade e processo de gênese, mas de forma mecanicista.

O ponto mais alto do materialismo francês do século XVIII, Hobalch era colocado por Hegel no mesmo patamar de Kant , também manteve a rígida contraposição entre ser e consciência sendo a ultima derivada de processos biológicos e naturais(Kofler,2010). A consciência aparece como uma determinação imediata da natureza, contudo, apesar de partir desse erro acertaram ao afirmarem que os sentidos são os veículos entre a consciência e o mundo objetivo, embora tenham expressado isso de forma rígida. Eles não podiam chegar a conclusões mais precisas sem partir da explicação da consciência a partir da práxis e seu processo de gênese. Tanto o

idealismo quanto o materialismo vulgar não consideram o processo histórico e genético da diferenciação entre consciência e natureza que tem seu ponto de emersão no salto ontológico pelo trabalho. Se ao materialismo vulgar falta a ideia de atividade do ser social, ao idealismo falta a unicidade do ser, presente em Vico e que se desenvolveu em Goethe e Hegel, o ponto mais alto da filosofia burguesa.

A solução parcial do processo genético histórico do problema vai se desenvolver com o chamado “idealismo objetivo” em Hegel (Kofler,2010). Contudo a exposição fica sem solo histórico adequado sem a demonstração das determinações históricas nessa passagem do idealismo subjetivo ao objetivo. Aristóteles ao analisar a mercadoria falhou ao não compreender o valor como produto do trabalho, justamente, porque em sua época histórica o trabalho era realizado pelos escravos que não estavam em condições de igualdade jurídica e humana aos cidadãos gregos. Deste modo, naquela época, as atividades entre cidadãos e escravos não poderiam ser equiparadas a um denominador comum, uma massa de trabalho abstrato que tornava possível a troca e a equivalência entre os diferentes trabalhos, e por isso a apreensão pela consciência daquela realidade estava obstaculizada pelo próprio desenvolvimento histórico (MARX, 2013).

O tempo histórico de Aristóteles não estava maduro para tirar conclusões corretas do trabalho como produtor de valor de uso e de troca e todas as consequências possíveis dessas conclusões. Foi só com o mercado mundial que foi possível pensar a humanidade como unidade, com a revolução francesa os homens foram tidos como iguais, formalmente, o que tornava possível pensar a humanidade como unidade de igualdade na diferença, deste modo ter uma equiparação do trabalho humano em trabalho abstrato. O trabalho como práxis que cria a base para o mundo social, onde os deuses e outras entidades metafísicas são varridos de determinações na história humana<sup>10</sup>, agora o homem isolado é responsável por seu destino, sua prática e escolhas em igualdade formal com os outros é que definem seu destino e a si próprio. É a partir da criação do mercado mundial que se torna possível pensar a humanidade como gênero por mais diferentes que sejam os indivíduos, países,

---

<sup>10</sup> Sergio Lessa em Para compreender a ontologia de Lukács conta uma história descontraída onde mostra a passagem da história como produto dos homens tomada gradualmente dos Deuses. O livro foi publicado pelo Coletivo Veredas e vale como uma ótima introdução ao estudo da ontologia de Lukács



continentes entre si e etc. Foi a partir da igualdade da revolução gloriosa inglesa<sup>11</sup> e da revolução industrial que o trabalho humano foi mostrando sua potencialidade de criador de valor e da base para a vida social e expresso na economia política clássica, que, diga-se de passagem, apesar dessa conquista não foram até as últimas conseqüências nessa descoberta.

Enfim, o que queremos ressaltar aqui é que uma idéia só aparece quando condições necessárias da história encontram-se maduras. Outro caso exemplar é que só com Charles Darwin tivemos uma formulação científica da evolução da natureza e só assim a humanidade teve uma pista de como investigar também a gênese da consciência.

Em Fichte (Kofler, 2010) aparece a inteira realidade como produto do pensamento dentro de formulações da lógica formal (o autor não pergunta como esse Eu nasce, o idealismo subjetivo não pergunta pelas suas próprias causas). Em Herder (Kofler, 2010) aparece a unicidade do ser, a afirmação de uma realidade independente da consciência. Este autor (idem) defende a unidade do ser contra a razão dualista kantiana e que esta deve ser entendida geneticamente através de oposições que são elevadas a graus mais elevados e mais harmônicos como, por exemplo, o surgimento dos homens na natureza, ou seja, o “ser natural tornado racional”. A razão em Herder tem seu instrumento principal a linguagem e seu surgimento sob a pressão de necessidades práticas, ou de modo mais claro sob a luta pela sobrevivência. Desse modo Herder estabelece uma mediação entre consciência e natureza; além de afirmar que o conhecimento sobre a gênese de um fenômeno é conhecer sua essência<sup>12</sup>. Esses elementos apontados por Herder são ingredientes para o surgimento do idealismo objetivo, embora o mesmo impossibilite isso por não entender essa unidade de modo real, mas em uma formulação metafísica, o que acaba por cindir a unidade em um mundo terreno de um lado e de outro uma teleologia divina.

---

<sup>11</sup> Foi a revolução gloriosa 1688-89 que criou condições para políticas adequadas para a explosão qualitativa e quantitativa da produção, fenômeno que ficou conhecido por revolução industrial.

<sup>12</sup> É notável que todos os filósofos que tentaram superar Kant buscaram afirmar a cognoscibilidade do ser. Lukács em O jovem Hegel afirma que esta era uma incapacidade do próprio Kant que a tornou categoria filosófica. Pensamos que o problema são os erros de princípios estabelecidos por Descartes e continuados acriticamente por Kant.

Schelling (Lukács, 2018, 2020; Kofler, 2010), por sua vez, tem um percurso filosófico inconstante que caminha para o irracionalismo romântico que é acentuado pelo rompimento com Hegel e tornado mais conhecido pela universidade após sua nomeação para reitor da Universidade de Berlim. O filósofo quis provar a necessidade de conhecer o mundo enquanto unidade de opostos da realidade fenomênica. A unidade é histórico-genética nascendo da realidade objetiva e independente do inconsciente<sup>13</sup> ao consciente de onde surge a capacidade de conhecer a realidade objetiva efetivando a unidade sujeito e objeto (cabe mencionar que esses lapsos materialistas e racionais são episódicos em Schelling). Esse processo é a reinteriorização do que já era conhecido no sujeito, esse tipo de operação atribui uma teleologia ao mundo objetivo, que Schelling chama de “memória transcendental da razão”. Tal processo é possível, segundo Schelling, natureza e ser tem a consciência e a sensibilidade cristalizadas em si e através da intuição intelectual o pensamento refaz sua unidade em uma unidade indiferenciada ao exemplo em que todos os gatos são pardos à noite e ao tornar a unidade absoluta finda a processualidade do ser e da dialética.

O “idealismo objetivo” em Hegel cria, como solução para refutar a incognoscibilidade, uma unidade idêntica entre sujeito e objeto. O que isso quer dizer? Que o objeto é idêntico ao sujeito porque ele é sua obra, é atividade do sujeito que colocou a realidade e ao conhecer esta ele se encontra com a consciência de si. O processo vai ficar mais claro à frente, na medida em que desenvolvermos a crítica de Marx a Hegel, mas as descobertas de Marx nessa área são impossíveis sem Hegel.

Ao mencionar a Economia Política Clássica e sua descoberta do trabalho como produtor de valor, Hegel (2013) genialmente estabelece abstrações gerais que extrapolam, e muito, as afirmações da Economia Política. Em Hegel (idem), o trabalho produz, não só valor, mas produz o homem e o mundo social, a consciência à medida que cria a si e o mundo, o conhecendo nessa mesma processualidade. A consciência é entendida no seu processo prático de luta pela sobrevivência. Na dialética do Senhor e do Escravo Hegel (2013, p. 149) afirma que o último ao trabalhar se humaniza frente ao Senhor, toma consciência de si e se vê como humano frente ao Senhor. Hegel é o

---

<sup>13</sup> Entendam por inconsciente a natureza.

primeiro a colocar sob as bases corretas a análise sujeito e objeto partindo de sua gênese como um processo prático contraditório, o homem é fruto de si e do seu trabalho. Cabe mencionar que estas conclusões não estão na Economia Política que deram a direção a Hegel, é mérito do maior filósofo burguês de toda a história, e falha devido os desvios logicistas e idealistas da concepção de trabalho como trabalho da ideia (Lukács, 2018). Apesar de sua grandeza, a miséria alemã foi mais forte e colocou limites ao grande filósofo que foi aderindo ao conservadorismo e a reconciliação com o real, porém, é importante sublinhar que jamais desembocou no irracionalismo que tanto combateu.

Vamos analisar as contradições e os limites de Hegel na crítica de Marx, mas adiantamos os elementos que nos servem de base para analisar a subjetividade em Marx. A consciência não é uma função lógica ordenadora que atribui legalidade e organiza a realidade, ela é uma função da luta pela sobrevivência, em resumo analisamos a subjetividade por sua relação com o mundo orgânico e inorgânico da qual ela é parte e não oposição excludente, numa relação mediada dialeticamente. Damos por superada a tese da “incognoscibilidade da coisa” pelo simples fato de que se o homem não pode conhecer o mundo ele não pode transforma-lo para atender suas necessidades vitais. O conhecimento tem graus e aproximações (o exemplo interessante se encontra nos três primeiros capítulos da fenomenologia do Espírito) e cada objeto nos traz uma lógica e um método de análise e tomamos como corretos os estabelecidos acima para o correto conhecimento da subjetividade na obra de Marx.

## 1.2. A MISÉRIA ALEMÃ

Para demonstrar a necessidade da exposição da processualidade histórica que o nosso autor vivenciou acreditamos que as palavras de Lukács são exemplares:

A História da filosofia, assim como da arte e a da literatura, nunca é – como acreditam seus historiadores burgueses – simplesmente a história das idéias filosóficas ou das personalidades que as sustentam. Tanto os problemas quanto às vias de resolução são colocadas à filosofia pelo desenvolvimento das forças produtivas, pelo desenvolvimento social, pelo desdobramento das lutas de classes. Os traços fundamentais e decisivos de qualquer filosofia não podem jamais ser revelados exceto por meio do reconhecimento dessas forças motrizes primárias (LUKÁCS, 2020, p. 9).

Não existem formulações filosóficas independentes da realidade social e com Marx não poderia ser diferente. Analisar a obra de Marx coloca a necessidade entender o desenvolvimento das forças produtivas de seu tempo, as lutas de classes precedentes e presentes ao autor, e como, mediante isso, ele formulou sua obra teórica e como se inseriu politicamente em seu tempo. Isso não quer dizer relegar questões filosóficas de seu tempo,<sup>14</sup> não existem problemas puramente filosóficos como intenta a historiografia burguesa<sup>15</sup>, segundo Lukács (2020) “não existe filosofia inocente”. O desenvolvimento histórico global é o momento predominante sobre as formulações idéias e estas devem ser analisadas segundo sua eficácia histórica ou como respondem eficazmente aos problemas presentes, em resumo a sua gênese e função social.

Um dos traços da miséria alemã é o atraso do desenvolvimento da Alemanha em relação aos países centrais da Europa como França e Inglaterra e até com os países que não eram centros do capitalismo emergente. A dupla revolução econômica na sua face inglesa e política na face francesa apareciam não era possível na Alemanha.

O que conhecemos por Alemanha na época de Marx era pouco mais de quatro dezenas de províncias com uma administração local e subordinada ao rei da Prússia. A Alemanha se unificou em 1871, Portugal em 1383-85 com a revolução de Avis, França entre 1337 e 1453 e a Inglaterra em 1535-1542. O a unificação tardia e o atrasado desenvolvimento do capitalismo na Alemanha constitui-se o principal e decisivo elemento da miséria alemã em suas características sociais, econômicas, políticas e ideológicas (LUKÁCS, 2020).

O processo de unificação nacional na história da Europa foi conduzido em parceria com a nascente burguesa comercial. Através do financiamento burguês ao rei este pode contratar exércitos mercenários, não dependendo mais das relações de

---

<sup>14</sup> Segundo Lukács relegar a resolução de questões teóricas presente é algo presente no irracionalismo moderno.

<sup>15</sup> Poderíamos pensar a lógica como um problema puramente filosófico mas se faz necessário entender que tal estágio de reflexão filosófica depende de determinado estágio de desenvolvimento de forças produtivas, que aconteceram em determinada luta de classes e podemos fazer menção ao surgimento da filosofia, das ciências a partir do trabalho. Esse tema vai ser analisado no último capítulo deste trabalho.

vassalagens com outros nobres, o rei então tomou o poder de um extenso território e subjugou outros nobres. O rei concentrou o poder político sobre determinado território, unificando-o na forma de uma nação, de modo a otimizar os processos econômicos<sup>16</sup>, tornando eficiente o aparelho de Estado na administração pública, em paralelo a aplicação das teorias emergentes<sup>17</sup>, da burocracia, da organização social e dos elementos culturais de um povo.

Em relação aos países unificados e ponta de lança do capitalismo a Alemanha apresentava um desenvolvimento econômico lento, haviam embates econômicos entre as províncias do território germânico dada a discrepância de desenvolvimentos locais, das atividades econômicas no território, interesses conflituosos, a subordinação às grandes potências político e econômicas e a ausência de um poder central eficaz para resolver os problemas. A Alemanha conserva elementos da miserabilidade feudal sem desfrutar dos benefícios do desenvolvimento capitalista, embora sofra as dores do parto de um feto natimorto.

No transito ao capitalismo houve prevalência ideológica religiosa sobre o humanismo moderno como um elemento integrador e funcional importante do capitalismo emergente na Alemanha<sup>18</sup>. A reforma protestante, embora contribua com o desenvolvimento capitalista serviu como justificativa e base moral ao atraso econômico, social e cultural alemão bem como da subordinação das pequenas províncias ao absolutismo (LUKÁCS, 2020). Dado o pouco desenvolvimento econômico a Alemanha desenvolveu uma pobre manufatura o que acarreta um pequeno proletariado, politicamente fraco, que pouco avança em um importante sujeito político, suas classes subalternas constituíam umas massas de camponeses duramente explorados que caíam a condição de lupemproletariados.

Thomas Münzer foi uma figura marcante das guerras camponesas, fez oposição à reforma e às teses de Lutero, protestou contra as formas da alienação que emergiam no capitalismo ao exemplo da vendabilidade universal (MÉSZÁROS, 2006).

---

<sup>16</sup> Companhias comerciais por ações exerceu uma enorme importância para financiar as navegações pelo globo e começar a estabelecer o mercado mundial.

<sup>17</sup> Praticamente todo importante pensador moderno criou uma explicação sobre o Estado e seu modo de funcionamento, os mais destacados são os contratualistas, um grupo heterogêneo que vai de liberais, monarquistas até democratas radicais e revolucionários.

<sup>18</sup> Exemplo é a obra de Max Weber "A ética protestante e o espírito capitalista"

As guerras camponesas tinham por objetivo a unificação da Alemanha e a liquidação dos elementos feudais, a questão agrária, dada a ausência de uma burguesia revolucionária para tocar o projeto, coube ao campesinato a tarefa. A derrota desse levante condenou a Alemanha a um enorme atraso, acentuou a fragmentação, colocou as províncias ao julgo de várias potências europeias que perpetuaram a fragmentação para uma melhor exploração do território, se tornou objeto de ação política externa. Tal evento levou a Alemanha a ruína política, econômica e cultural, marcou sua ausência no grande desenvolvimento dos séculos XVI e XVII, propiciando uma estreiteza política, crítica e cultural, bastante aquém as principais potências do mesmo período que desenvolviam uma democracia formal (LUKÁCS, 2020).

Em seguida Lukács nos remete a outro elemento da miséria alemã:

A isso, se acresce ainda o fato de que o luteranismo (e mais tarde o pietismo\* etc.) reduz, subjetivamente, ainda mais esse campo de ação, que transforma a submissão externa em submissão interna e que cultiva de modo acentuado aquela psicologia da subalternidade. (ibidem, p.41)

Essa subalternidade é um elemento importante e complementar ao atraso alemão, chegando a ser tratado como uma virtude germânica pela filosofia irracionalista. Esse elemento subjetivo é coadunado com a estreita formação política da população alemã e de suas classes subalternas, impossibilitando as massas de tomarem consciência da sua situação e da sua necessidade histórica.

Devemos destacar que a subalternidade como elemento subjetivo tem sua base no baixo desenvolvimento econômico que está em estrita relação ao pobre poder político das classes burguesas, dos camponeses e do proletariado ainda bastante incipiente. As classes se formam não apenas como categorias econômicas, mas como categorias políticas que entram nas lutas de classes segundo aspectos subjetivos, culturais e do grau de consciência social e de classe (Netto,1992).O que temos são classes dominantes levemente modernizadas a um capitalismo periférico e tardio que se beneficiam dessa condição para se manter no poder ao exemplo das classes feudais alemãs, uma grande e pequena burguesia que no plano interno está subordinada as classes feudais<sup>19</sup> e no plano externo não tem capacidade econômica competitiva. Os

---

\* Doutrina protestante que tinha na piedade o elemento central da fé.

<sup>19</sup> Chegando a realizarem acordos com as classes feudais.

camponeses decaíam a condição de lumpemproletariado<sup>20</sup>, formando uma massa facilmente manipulável as demandas das classes dominantes.

O contato da intelectualidade alemã com o Iluminismo francês, com a revolução industrial, com a revolução francesa na forma da invasão napoleônica ascendeu o entusiasmo liberal, atingiu para além da intelectualidade setores da burguesia alemã. A invasão de Napoleão trouxe importantes progressos na Renânia e na Colônia, mas em pouco tempo foi tomada como opressão francesa em um sentimento chauvinismo anti-francês, convertendo-se a um conservadorismo anti-liberal, negando os progressos da revolução. No momento histórico em questão, uma democracia liberal é totalmente inviável sem uma unificação nacional por via revolucionária.

É decisivo para as classes feudais uma unificação nacional e passagem ao capitalismo por vias autoritárias, antidemocráticas com acordos entre setores dominantes para frear qualquer possibilidade de transito ao capitalismo e a unificação por via revolucionária, que por sua vez poderia ocasionar sua liquidação, desapropriação de terras e etc.. Faltavam os elementos objetivos e subjetivos para um processo revolucionário.

Um elemento que podemos destacar é que o progresso econômico e cultural advindo com a modernidade não criou uma burguesia alemã revolucionária, esta já nasceu decadente, subordinada e anti-democrática. Em momento algum da sua história ela teve um papel decisivo para a unificação revolucionária, já cedo estava em acordos com as classes feudais sem nunca ansiar pela sua liquidação, adere aos elementos antidemocráticos da aristocracia ao excluir as classes subalternas dos processos decisórios políticos, no plano econômico são muito dependentes e subordinados à outros países. Embora a invasão de Napoleão tenha despertado alguns elementos liberais na Renânia e em Colônia eles foram abafados pela Prússia e pelas potências estrangeiras na reação feudal. A situação da Alemanha do início do século XIX era semelhante a de 1789 na França.

Os reflexos das revoluções burguesas na Alemanha são notáveis nas obras de Kant e Hegel<sup>21</sup>, talvez uma das poucas influências da revolução em solo alemão que

---

<sup>20</sup> Para uma melhor compreensão das determinações políticas e culturais do lumpem proletariado consultar o texto de Karl Marx "O 18 de Brumário de Luís Bonaparte".

não foram totalmente abafadas pela monarquia prussiana. Não houve revolução política e econômica, mas a revolução do mundo das idéias, não apesar do atraso, mas por causa do atraso como vamos discutir adiante.

Com a invasão de Napoleão a Prússia organizou um levante e conseguiu certo apoio popular, boa parte da população entendeu a invasão como dominação estrangeira opressiva, o que dado o caráter estreito da formação política alemã se converteu em chauvinismo anti-francês. Após o congresso de Viena a Prússia prometeu reformas e uma constituição que não foi concretizada e suplantada com Frederico Guilherme III.

As classes dominantes estavam planejando a unificação nacional com a hegemonia da Prússia. A unificação nacional se deu pelo acordo entre classes feudais e a burguesia com a primeira tomando a frente, sem resolver os elementos feudais do atraso, sem a reforma agrária, sem uma constituição liberal, liberdades civis, políticas e etc. A “via prussiana”, formulação de Lênin(Lukács, 2020; Coutinho,2011) como ficou conhecida é exatamente essa forma tardia de transição ao capitalismo e de unificação nacional, sem uma revolução clássica, mas com acordos feitos pelo alto que excluem a participação popular<sup>22</sup>, acentuando o atraso político, ideológico e cultural embora no futuro próximo permitiria um enorme desenvolvimento econômico alemão. Sua hegemonia econômica na Europa e a sua entrada na primeira guerra mundial pelas disputas imperialistas no interior de uma “nova partilha do mundo” são provas dessa alternativa histórica; em que a democracia não é condição para o desenvolvimento econômico.

### **1.2.1. Karl Marx e a Miséria Alemã**

Marx nasce em 1818, em Trier, filho de Heinrich Marx e Henriette Presburg uma família de classe média. Seu pai é um advogado relativamente bem sucedido e reconhecido por seus colegas de profissão (Heinrich, 2018). Sua renda permitia certa

---

<sup>21</sup> Em Kant temos a revolução filosófica que se deu paralelo aos preparativos da revolução francesa. Em Hegel temos o reflexo filosófico da revolução francesa, enquanto a Europa fazia a revolução a Alemanha estava pensando sobre ela, Hegel até afirmou que Napoleão era o espírito mundo a cavalo.

<sup>22</sup> Exemplo da Inglaterra, França e EUA onde o transito ao capitalismo se deu pela liquidação das classes feudais, com participação popular e instauração de uma constituição liberal democrática formal.



prosperidade à família Marx. Heinrich era judeu não praticante que se converteu ao cristianismo protestante para ser reconhecido como cidadão. Parece estranho, mas nesse período a monarquia era assumida como cristã, os padres e integrantes da igreja eram pagos pelo Estado, como funcionários públicos, desse modo não seria aceito qualquer indivíduo com credo oposto ao do Estado (Heinrich, 2018). Marx pai e filho vivenciaram a invasão napoleônica e a guerra de 1813-15 com a promessa de Frederico Guilherme III de uma constituição liberal após o congresso de Viena que não foi cumprida. O congresso de Viena trouxe contribuições para as reformas liberais, figuras mais destacadas à esquerda ocuparam cargos importantes no Estado prussiano como o chanceler de Estado Hardenberg, na política científica e educacional Altenstein um hegeliano liberal e Eduard Gans o maior e mais importante jurista hegeliano de esquerda.

Nas décadas de vinte e trinta do século XIX temos o ápice do legado hegeliano nas universidades, principalmente sobre sua filosofia da religião<sup>23</sup>. Marx inicia sua entrada no hegelianismo ao estudar a filosofia da religião de como relata em carta ao pai Henrich de 1837. O que atraiu Marx a Hegel, mais especial a filosofia da religião, foi uma diferenciação interna do hegelianismo e a enorme influência de Bruno Bauer exerceu sobre Marx até seu rompimento. Talvez a amizade mais importante de Marx até 1842 tenha sido a de Bruno Bauer. Marx frequentou o “clube dos doutores” e suas principais amizades nesse período foram Rutenberg e Köppen que lhe dedicou um livro e mantiveram uma consideração mútua, sendo citado em sua tese ao destacar Lucrécio como o maior dos iluministas da antiguidade (Heirinch, 2018).

A filosofia hegeliana da religião colocava uma importante e temporária resolução sobre a separação entre saber e crença realizado por Kant na “Crítica da razão pura” e ao debate teológico entre a teologia supranaturalista<sup>24</sup>, o racionalismo teológico<sup>25</sup> e a teologia do sentimento de Schleiermacher<sup>26</sup> (Heinrich, 2018). Devido ao

---

<sup>23</sup> Discutir a religião em um Estado religioso é também discutir política e não uma forma de esquivar desta. Os principais críticos da religião na Alemanha deste tempo de certa forma também se direcionaram com fortes críticas ao Estado, Bruno Bauer, por exemplo, defendia a laicidade do Estado.

<sup>24</sup> Afirma a verdade da revelação divina e sobrenatural que está presente na Bíblia pela sua credibilidade histórica e dos relatos dos apóstolos.

<sup>25</sup> Para esta teologia a razão era o caminho da fundamentação e explicação da fé e dos milagres divinos.

Estado cristão era imprescindível à apropriação deste debate na crítica ao Estado, na adoção de uma oposição liberal progressista.

O ponto que marca a diferenciação no hegelianismo é a publicação da “Vida de Jesus” de Strauss onde ele aponta a unidade Deus e homem como sendo impossível a um único sujeito, mas algo pertencente ao gênero humano (Heinrich, 2018). Esta concepção, que tem enorme paridade à concepção de Hegel, embora negando a importância histórica factual das escrituras, busca conceituar a religião como teologia esclarecida refuta a concepção de Stahl que concebia a unidade de Deus e homem na figura do monarca. Straus foi quem formulou teoricamente, primeiramente, a divisão entre uma direita, centro e esquerda hegelianas. Para o “jovem hegeliano” a direita compreende a unidade divina e humana colocando veracidade nas escrituras como fatos históricos; para o centro apenas algumas histórias seriam factuais e para a esquerda nenhuma delas é histórica e factual, sendo o necessário para a formulação correta da religião sua conceituação (Heinrich, 2018).

Neste trabalho adotamos a definição de Engels (2020) presente no texto “Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã” que define como direita hegeliana um grupo de filósofos que valorizavam e aderiam ao sistema hegeliano enquanto os hegelianos de esquerda aderiam ao método dialético, ou ao motor da realidade e do pensamento que se movem por contradições. Poderíamos mencionar as posições políticas como modo de classificar os dois grupos, porém, a definição de Engels traz implicitamente essa determinação. Aderir ao método implica entender a realidade como eterno movimento por contradições que se anulam, se conservam e se colocam em um patamar mais elevado, o termo *Aufheben* é designado por Hegel para definir esse processo. A adesão ao sistema implica colocar um fim a esse movimento o que, por meios lógicos, faz cessar a contradição e coloca um fim na história na reconciliação entre realidade e ideia. Deste modo tomamos por definido dentro do necessário para prosseguir com esse trabalho.

Arnold Ruge foi o jornalista mais destacado da oposição a monarquia prussiana. Fundou entre 1838 e início de 1843 os “Anais de Halle de Ciência e Artes

---

<sup>26</sup> Nessa teologia o sentimento seria o modo de alicerçar a crença, pela relação ao sentimento de liberdade e do sentimento de dependência a Deus. Esta teologia foi a que teve a crítica mais forte de Hegel e coaduna com a afirmativa de Lukács do seu enérgico combate ao irracionalismo.

Alemãs”, transfere os para a Saxônia em 1841 pra escapar da censura da Prússia e em 1843, com auxílio de Marx, Engels, Feuerbach e Bakunin, funda Os Anais Franco-Alemães que teve uma única publicação dupla. Os “Anais de Halle” foram o ponto de encontro dos hegelianos de esquerda por divulgar uma série de escritos, onde Marx, Engels, Feuerbach e o próprio Ruge tiveram trabalhos publicados.

Com a não realização das reformas os conservadores e reacionários ganham força, a morte dos reformadores liberais de esquerda como Gans e Altenstein – ambos simpatizavam com Bruno Bauer que era famoso por sua radicalidade – faz com que seus cargos sejam ocupados por conservadores e reacionários.

Com a morte de Altenstein o hegelianismo perde espaço no Estado e na academia, o jurista cristão, conservador e anti-hegeliano Stahl assume a cátedra que era de Eduard Gans, Schelling assume a reitoria da Universidade de Berlim e vários docentes hegelianos perdem suas licenças docentes, a exemplo e Bruno Bauer.

O ano de 1848 é a dissolução completa do hegelianismo que teve início após a morte de Hegel em 1833. Schopenhauer torna-se o principal filósofo alemão e a monarquia prussiana assume um papel mais reacionário. Os elementos da decadência ideológica burguesa já eram evidentes e percebidos por Marx nos anos de 1843 e 1844<sup>27</sup>, e desde já consequência do transito tardio ao capitalismo.

Elencado os determinantes essenciais da miséria alemã, Marx se questiona: como a Alemanha conseguiu ter o maior desenvolvimento artístico e filosófico da Europa de seu tempo? As revoluções concretas não realizadas na Alemanha foram realizadas pelas filosofias de Kant e Hegel<sup>28</sup>. Kant realiza a revolução filosófica ao trazer ao centro da filosofia o sujeito e pesquisar os limites e possibilidades do conhecimento, é autor de uma das maiores obras sobre estética moderna junto com Hegel e Lukács. Hegel<sup>29</sup> realiza, pela primeira vez na a compreensão da história como

---

<sup>27</sup> Em “Cartas dos anais franco-alemães” que se encontra em “Sobre a questão judaica” Editora Boitempo, 2010 p61

<sup>28</sup> Cabe destacar que Kant e Hegel são os dois maiores nomes da filosofia moderna, se cada filosofo moderno se constitui como uma ilha Kant e Hegel podem ser comparados a continentes.

<sup>29</sup> Não podemos fazer tabula rasa com os maiores nomes do pensamento alemão. Kant, Hegel e Goethe foram enormemente influenciados pelos Iluministas franceses. Kant atrasou seu habitual trajeto cotidiano ao ler Emílio de Rousseau, Goethe traduziu ao alemão “O sobrinho de Rameau” a única obra citada por Hegel na Fenomenologia do espírito além de várias referências a Holbach. Podemos afirmar que o Iluminismo francês exerceu determinante influência na intelectualidade alemã, mas esta elevou ao máximo de abstração filosófica seus influenciadores.

um processo unificado de produção da história pelo homem e de tomada de consciência desta processualidade na formação do espírito objetivo e a sua passagem ao espírito absoluto. Durante seu período de vida exerceu a quase completa hegemonia na academia alemã<sup>30</sup>, construiu uma das obras mais significativas sobre filosofia do direito, sobre filosofia da religião, criou o maior sistema de toda a história da filosofia bem como uma monumental obra sobre estética<sup>31</sup>. Na literatura é exemplar a obra de Goethe com destaque a “Fausto” e os “Anos de aprendizado de Wilhelm Meister”. Na música o nome de Beethoven é extremamente marcante para o gênero humano.

Como um país tão atrasado e fragmentado pode produzir os maiores gênios de seu tempo? Essa era uma questão posta para Marx e que só ganharia um início de resolução nos Manuscritos de 1844 e na Ideologia Alemã de 1846. Cabe também se perguntar como o país que produziu Munzer, Kant, Hegel, Goethe, Marx e Engels também produziu Schelling, Schopenhauer, Carl Smith Nietzsche e nomes que descem ao mais baixo da humanidade sob o fenômeno do nazismo? Marx nos explica o fenômeno deste modo

A burguesia – ainda fraca demais para andar por conta própria – sentiu-se compelida a mancar atrás do exército teórico liderado pelos alunos de Hegel contra a religião, as idéias e política do velho mundo. A crítica nunca foi, em nenhuma época, tão audaz, tão poderosa e tão popular quanto nos primeiros oito anos do domínio de Frederico Guilherme IV, que pretendia substituir o racionalismo “superficial” introduzido na Prússia por Frederico II por um misticismo medieval. A força que a filosofia teve durante esse período se deve exclusivamente à fraqueza prática da burguesia; como os burgueses não eram capazes de atacar as instituições obsoletas na realidade, tiveram de dar prioridade aos audazes idealistas que investiam contra elas no plano das idéias. (MEGA1/11, p. 14 apud HEINRICH, 2018, p265)

A citação acima responde apenas pela filosofia burguesa revolucionária. Após 1848 é posta a necessidade de negar esse legado, negar a objetividade da miséria alemã, da necessidade do progresso e enfrentar o sujeito que emerge em mais definido, o proletariado na sua passagem a classe-para-si. O jovem Marx e o jovem Engels estão situados entre 1837 e 1848 nessa dissolução do hegelianismo e são

---

<sup>30</sup> Schopenhauer nutriu extrema antipatia por Hegel e sua obra, um dos elementos que contribuem para isso é que em seu tempo os professores eram remunerados pela quantidade de alunos que freqüentavam seus cursos, os de Schopenhauer eram esvaziados se comparado aos de Hegel. Desistindo da vida acadêmica Schopenhauer toma como projeto de vida combater a obra do seu antigo adversário, Hegel.

<sup>31</sup> Suas obras sobre Estética e religião são compilações, comentários e preleções de suas aulas na universidade.

fortemente marcados por essa disputa e combate ao legado hegeliano. Cabe entender esse processo para podermos explicar as formulações filosóficas de nosso autor até os eventos e obras de 1848.

Marx em 1837 adere ao hegelianismo por influência de Bruno Bauer pelo caminho da crítica religiosa conforme carta enviada ao seu pai. Marx em seus poemas juvenis já apresenta posições ateístas, o que não quer dizer negar o debate religioso, em 1839 ele freqüentou o curso sobre Isaias ministrado por Bruno Bauer. O biógrafo Michael Heinrich afirma sobre planos de Marx em escrever sobre religião conforme correspondências de Bauer a Marx e a intenção de publicar uma crítica à Georg Hermes<sup>32</sup>. Temos de efetivo apenas a contribuição com Bauer com “A trombeta do juízo final<sup>33</sup>” enquanto outros textos foram censurados. A historiografia burguesa costuma tomar a posição de Marx sobre a religião a partir da “Crítica da filosofia de Hegel” e a sua “Introdução”, quando o correto é analisar pelo conjunto de sua obra como ele concebe o fenômeno religioso, ou as passagens de “O capital” sobre temas teológicos” muitas vezes tomam posições de Bauer como sendo as de Marx<sup>34</sup>.

Bauer incentiva Marx a concluir logo sua tese de doutorado<sup>35</sup> adjetivando a exigência da tese de farsa, o objetivo de Bauer era arrumar uma vaga de docente em Bonn e iniciar uma ofensiva teológica e política na universidade com Marx. Os primeiros registros deste trabalho datam de 1839 sendo defendido em 1841 quatro anos após sua passagem ao hegelianismo. Vamos então analisar a tese de doutorado de Marx.

---

<sup>32</sup> Teólogo católico que tentou conciliar dogmas católicos com idéias iluministas.

<sup>33</sup> Vai ser detalhado ao analisar Marx em 1842.

<sup>34</sup> Na “Introdução” de “Para uma ontologia do ser social I” Lukács faz uma breve e interessante abordagem sobre a religião e a dupla verdade que ficou famosa com o cardeal Belarmino sobre o julgamento de Galileu.

<sup>35</sup> Não confundir com uma tese de doutorado como conhecemos hoje, o trabalho de Marx é similar a um trabalho de conclusão de graduação.

### 1.3. O EPICURO E DEMÓCRITO DE MARX<sup>36</sup>

Marx dedicou-se a elaboração de sua tese de doutorado entre 1838 e 1841 com a finalidade de conquistar uma vaga como professor universitário, incentivado por seu amigo da época Bruno Bauer que também era professor. A motivação material foi à oficialização do noivado em 1837 de Marx com Jenny, filha do barão Ludwing von Westphalen a quem a tese é dedicada, um sujeito que Marx teve enorme admiração e quem o apresentou Saint-Simon, além de ser apresentado à Shakespeare.

O emprego como docente ia servir para consumir o casamento e os planos de uma vida tranquila como filósofo e professor. Marx iniciou os estudos acadêmicos na Universidade de Bonn no outono de 1835, integrou o “Clube da Taberna”, um grupo de apreciadores excessivos de bebidas alcoólicas que contribuiu para nosso filósofo contrair dívidas e problemas com autoridades. Também fez parte do Clube dos Poetas, um grupo acusado de atividades subversivas que teve brigas com diversas, é nesse período que Marx trava um duelo com um aristocrata e ganha um ferimento próximo ao olho.

Para acalmar os ânimos e poder se concentrar nos estudos o pai de Marx concorda e contribui para que seu filho seja transferido para a Universidade de Berlim, esta apresentava um clima mais disciplinar e mais favorável à dedicação aos estudos. Marx ingressa no curso de Direito, mas dedica-se aos estudos de filosofia. O Pai de Marx, o velho Heinrich, tem enormes preocupações com o futuro financeiro de seu filho, tenta encaminhar para a carreira jurídica, plano que o jovem Marx recusa. Seu pai o compara ao espírito faustiano mencionando que o filho é um gênio negador, teme que este seja um cérebro muito maior que o coração e demonstra enorme preocupação sobre a felicidade de Jenny ao lado de seu filho (Wilson, 2006). Heinrich Marx faleceu em maio de 1838.

---

<sup>36</sup>Cabe mencionar que a Tese de doutorado de Marx é uma referência importante para o estudo de Demócrito e Epicuro. Foi o primeiro a abordar a diferenças entre ambos autores e que corrigiu equívocos de Hegel na “História da Filosofia” que conferia a Epicuro um espaço menor em relação ao Estoicismo e ao Ceticismo além de refutar a ideia comum de que Epicuro apenas copiou Demócrito. Em sua maturidade Marx considera o trabalho correto e não existia um modo mais adequado de tratamento do qual ele fez uso.

A defesa da tese foi em 1841 na Universidade de Jena, Marx evita a Universidade de Berlim por esta ter uma forte oposição ao pensamento de Hegel em especial o professor Stahl<sup>37</sup> adepto do absolutismo. Entre outros fatores temos a taxa de inscrição em Jena ser mais barata do que em Berlim e sem a obrigação de escrever a tese em latim. Em 1840 morre Frederico Guilherme III e assume Frederico Guilherme IV que instaurou uma política anti-hegeliana nas universidades, perseguindo os jovens hegelianos de esquerda e impedindo Marx de conseguir sua vaga como professor, em 1841 Bruno Bauer é demitido do cargo de professor universitário. O papel da tese de Marx em sua obra de maturidade não é de comum acordo entre seus estudiosos. Denins Collin (2006, p.25) coloca como o ponto de partida de Marx ao materialismo. György Lukács (2009, p. 128) aponta que na tese estão presentes os germes da superação das deficiências de Hegel, a crítica de princípio, e István Mészáros (2009, p. 68) aponta como o embrião de sua concepção da alienação. O que identificamos no texto de Marx é uma análise de dois pensadores materialistas, atomistas e que partindo do mesmo princípio chegam a conclusões diametralmente opostas, uma reconstrução do sistema de Epicuro a partir da Lógica de Hegel, uma crítica à religião e apontamentos para a situação política e filosófica de seu presente. O principal destaque é que na tese de doutorado aparece a crítica de princípio da filosofia de Hegel que vai ser realizada em 1844.

Demócrito nos oferece um materialismo determinista sem espaço para o acaso e para a liberdade enquanto, Epicuro elabora um materialismo que coexiste natureza, o acaso e a liberdade. O princípio filosófico que atravessa toda obra de Epicuro é a contradição entre liberdade e necessidade.

Deste modo Marx, já antes de ler Ludwig Feuerbach, se aproximou de um pensador desta vertente e de onde extraiu interessantes conclusões de um materialismo que incorpora a atividade como ato de se criar e conhecer<sup>38</sup>. Na tese de doutorado Marx a crítica à Hegel aparece ainda de forma embrionária e esta aproximação ao materialismo não o direciona para uma adesão desta corrente

---

<sup>37</sup> Friedrich Julius Stahl nascido em 1802, falecido em 1861 foi assessor do rei prussiano, influenciado por Schelling, adepto da escola Histórica do Direito e fundamentou sua concepção de direito em uma visão cristã de mundo.

<sup>38</sup> Importante é que todo materialismo até Feuerbach não incorpora a atividade com exceção de Epicuro.

filosófica<sup>39</sup>. Cabe ressaltar que a tese se situa no campo da filosofia idealista, estabelecendo a centralidade da autoconsciência em sua relação com a necessidade<sup>40</sup>, caminha em terreno do idealismo hegeliano, especificamente usando a lógica para reconstruir o sistema de Epicuro. A crítica à análise de Hegel referente a Epicuro é uma discordância pontual, não toca no todo de sua adesão à Hegel que é o principal referencial de Marx nesse período.

Podemos afirmar que existem alguns primeiros passos para um materialismo dialético, ainda embrionário, quando no texto Marx identifica no sistema de Epicuro uma falha teórica ao ater-se ao individual particular abstrato e não ao universal, partindo para uma tentativa em desenvolver o sistema epicurista à dialética hegeliana.

Como elementos principais a serem destacados na tese de doutorado de Marx temos a luta filosófica contra o mito, a superstição e a religião, ou seja, uma luta contra a teologia e religião de seu tempo a partir de Epicuro.

A crítica religiosa é tema central entre os jovens hegelianos e no combate tanto com a monarquia prussiana confessional, quanto também a religião e a filosofia de seu tempo. Cabe lembrar a exaltação a Epicuro feita por Marx no texto: “como o maior dos iluministas gregos e dignos do louvor de Lucrecio”. Segundo Lukács (2008) existe o prenúncio da superação de Hegel como paralelo a uma breve crítica da situação alemã<sup>41</sup> de seu tempo e como a filosofia se dividiu em duas com o “partido liberal<sup>42</sup>” e os conservadores hegelianos<sup>43</sup>; a realização da filosofia no mundo, na contradição entre mundo que se tornou filosófico e a filosofia que se tornou mundana.

---

<sup>39</sup> Não podemos exagerar a influência de Epicuro em Marx na sua transição ao materialismo.

<sup>40</sup> Não interpretar necessidade como sinônimo de carência mas como algo que existe assim e não pode ser de outra forma, exemplo das leis da física. Quando abordamos a necessidades ou leis sociais estas não devem ser equiparadas às leis naturais.

<sup>41</sup> Lukács se refere a essa conjuntura como a “Miséria alemã” abordamos brevemente esse tema na introdução deste trabalho. Uma análise mais qualificada pode ser encontrada em A Destruição da Razão de Georg Lukács publicado em 2020 pelo Instituto Lukács.

<sup>42</sup> Este grupo também é conhecido como “jovens hegelianos” e os “livres de Berlim” estes aderiam ao método de Hegel, entendiam o presente como ponte ao futuro onde a razão se realizaria transformando o Estado e a sociedade Alemã de seu tempo com a conquista de uma democracia liberal e um Estado laico emancipado da religião. Apesar de diferenças internas eles tinham como finalidade a realização da filosofia no mundo, uma realização prática e não isenta de problemas que mais adiante vamos analisar.

<sup>43</sup> Um grupo de seguidores de Hegel sem muita expressão na história da filosofia. Sua principal reivindicação era o sistema de Hegel, a negação do método dialético onde a realidade é em sua essência contraditória e apontavam o presente como a realização da razão no Estado Prussiano de seu tempo.



O ponto central da análise de Marx é o que dá título à tese “Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro”. Neste exame teórico que compara as duas filosofias, ao contrapor a física de Demócrito e Epicuro, Marx chega à conclusão que, apesar das diferenças entre os dois autores, ambos partem do mesmo ponto, chegaram a resultados bastante diferentes e contraditórios. A questão central não é uma crítica propriamente a filosofia da natureza nos dois pensadores mas extrair consequências práticas e filosóficas.

Dois filósofos ensinam exatamente mesma ciência, do mesmo modo, mas -que incoerência!- Em tudo se posicionam de maneira diametralmente oposta no que se refere à verdade, à convicção, à aplicação dessa ciência, no que diz respeito à relação entre idéia e realidade de modo geral. (MARX, 2020, p.37)

Comentaremos os aspectos centrais da tese de Marx, trazendo a luz os elementos da relação sujeito e objeto, como é elaborada e desenvolvida a subjetividade na sua relação com o mundo, ou nos termos filosóficos, a autoconsciência em sua relação com a natureza e outras autoconsciências<sup>44</sup>, embora de modo bastante abstrato.

### 1.3.1. As diferenças entre Demócrito e Epicuro: Necessidade, Liberdade e Acaso

Segundo Marx a filosofia da natureza de Demócrito<sup>45</sup> se caracteriza como um materialismo determinista que tem sua base na concepção atomista. Segundo Demócrito nenhuma coisa se engendra ao acaso (*týkhe*), mas pela razão (*lógos*) e o que isso nos diz? Que a inteira realidade é e só existe por uma causa inexorável onde nada poderia existir sem uma necessidade ou uma razão para existir.<sup>46</sup> Quando afirmamos que é um atomista quer dizer que para Demócrito o ser ou a *phýsis* são os átomos, unidades indivisíveis plenas que formam toda a existência, a causa de todo o ser (Chauí, 2002). Demócrito

---

<sup>44</sup> Autoconsciência é central à filosofia da religião de Hegel.

<sup>45</sup> Demócrito de Abdera foi um filósofo pré-socrático da Grécia Antiga nascido em 460 antes de Cristo. Viveu por 90 anos falecendo em 370 antes de Cristo. Ficou conhecido por sua filosofia sobre Ética e Física, mais especificamente o atomismo.

<sup>46</sup> Cabe mencionar que os Gregos antigos não entendiam a realidade cindida como ser e razão, consciência e natureza o ser e a razão formam uma unidade, fazem parte do cosmos. É exemplar Hegel começa a História da Filosofia com a cisão do mundo grego no mundo helênico, passando pela Idade Média até a modernidade (Hegel).

afirma que a base do ser é o átomo e o vácuo<sup>47</sup> e segundo a filósofa brasileira Marilena Chauí:

O pleno (o átomo) e o vazio são os princípios constitutivos de todas as coisas, geradas pelo contato entre os átomos que se movem no vácuo, chocando-se, ricocheteando uns contra os outros, fazendo nascer as coisas, mudar e perecer. [...]

A diferença entre os átomos não é qualitativa, isto é, não há átomos frios, quentes, úmidos, secos, luminosos, escuros, pesados, leves, mas puramente quantitativa, isto é, os átomos se diferenciam por sua forma, grandeza, posição, direção e velocidade. Determinam o nascimento das coisas por agregação e a morte pela desagregação; determinam a ordem do devir ou da mudança pela sua ordem, posição e velocidade (CHAUÍ, 1994, p. 121).

A partir de Chauí(2014) podemos trazer o que Marx destaca em Demócrito. A existência é formada pelo átomo e pelo vácuo, os átomos diferem entre si apenas pela forma, ordem e da posição no espaço, são iguais em substância. O átomo em Demócrito tem dois princípios: a queda livre e a repulsão. A queda livre defini sua movimentação e a repulsão a sua agregação ou desagregação dando origem as diferenciações que se apresentam ao sentido. Estes são os princípios dos átomos em Demócrito.

Um elemento importante para a crítica ao determinismo dessa concepção é se o átomo é a causa última do ser porque ele é determinado por sua forma, ordem e posição? A perspicácia de Epicuro vai dar conta de tal contradição no sistema de Demócrito, vejamos como ele resolve a questão.

Epicuro<sup>48</sup> vai reconhecer os dois princípios que Demócrito atribui ao átomo, mas adiciona o princípio do declínio da queda livre. Partindo da necessidade o átomo na sua queda livre nega a sua natureza que é cair de um ponto a outro, a sua necessidade. A repulsão tem, para Epicuro e Marx, o declínio da linha reta como causa, ao declinarem eles saem de sua queda livre e podem se encontrar ou se repelir, formando assim o ser em suas diferenciações. Epicuro não é mero copiador de Demócrito, ele estabelece uma genial explicação para a repulsão, para o acaso e a

---

<sup>47</sup> Até Parmênides o vácuo ou o não ser era uma não existência, uma impossibilidade ontológica. Demócrito é o primeiro a afirmar a existência do espaço como não corporal. (Chauí, 2002)

<sup>48</sup> Epicuro de Samos um filósofo grego nascido em 341 antes de Cristo e falecido em 270 antes de cristo. Sua obra aborda questões da Física e da Ética entendida pelo filósofo como ataraxia ou paz de espírito do não temor ao desconhecido ou aos Deuses.

liberdade além de oferecer uma explicação para a repulsão. Devemos ressaltar que este é um desenvolvimento do sistema de Epicuro com base na Lógica de Hegel feito por Marx.

A repulsão é a primeira forma de autoconsciência que se refere a si mesmo ao negar sua necessidade, ao se referir a outro ela se concebe como uma autoconsciência abstratamente individual, é pela sua referência a outro que ela se afirma como uma autoconsciência individual. Marx e Epicuro tiram conclusões sociais a partir da concepção da física de Demócrito com a explicação da repulsão. Essa é a diferenciação central entre Epicuro e Demócrito, partindo dela vamos desenvolver as diferenciações que ocorrem a partir desta diferença que se expressa na concepção cosmológica, moral, ética e gnosiológica.

Marx inicia sua tese perguntando o que é verdade e seu critério para Demócrito e Epicuro. Como ambos atestam a veracidade do saber e como entendem a relação entre átomos e o mundo e conseqüentemente a relação da subjetividade na apreensão do mundo. Marx aponta que Demócrito:

Por um lado, a manifestação sensível não competiria aos átomos em si. Ela não é manifestação objetiva, mas aparência subjetiva". Os verdadeiros princípios são os átomos e o vácuo; tudo o mais é opinião, aparência. (MARX, 2018, p. 38)

Aqui podemos observar que Demócrito confere objetividade para os átomos e o vácuo, a manifestação deles no mundo sensível é uma ilusão, uma aparência subjetiva que não tem como princípio o átomo e o vácuo. Enquanto Marx aponta uma contradição nos comentadores de Demócrito sobre o critério de validade do pensamento; Aristóteles, por exemplo, afirma que em Demócrito o verdadeiro ser o fenômeno, como consta no livro IV da Metafísica e em De Anima livro I, coloca que a manifestação não é verdadeira e a causa esta oculta a nós. Plutarco sobre Demócrito:

Por meio da razão, devem-se contemplar exclusivamente os princípios que, já por causa de sua pequenez, são inacessíveis ao sentido do olho; eles até se chamam ideias.... Por outro lado, a manifestação sensível é o único objeto verdadeiro, e a percepção dos sentidos é a razão; esse verdadeiro, no entanto, é mutável, instável, fenômeno. (MARX, 2018, p. 39)

Mesmo em seu caráter mutável e instável para Epicuro a aparência é uma manifestação objetiva do princípio do átomo e nada pode contradizer a percepção que

ela oferece aos sentidos. No sensível captar o fenômeno e sua multiplicidade e na razão os homens podem acessar o conhecimento dos princípios e as leis dos átomos. Cabe ressaltar que Epicuro, segundo Marx, coloca uma contradição entre essência e fenômeno, a partir do fenômeno objetivo se abre o caminho para a essência, a forma que o objeto se mostra é a forma e meio para conhecê-lo<sup>49</sup>. Para Epicuro segundo Plutarco e Diógenes de Laércio:

Todos os sentidos são arautos do verdadeiro. Nada existe que possa contradizer as sensações; tampouco uma sensação homogênea pode contradizer outra sensação homogênea, porque uma e outra são equípolentes. (ibidem, p. 40)

Demócrito se lança nas ciências positivas pela observação empírica, percorre o mundo colecionando conhecimentos de sábios e diversas observações. Demócrito é chamado de cético angustiado que buscava conhecimentos pelo mundo, nunca ficando satisfeito e ampliando sua angustia. Hegel trata do ceticismo<sup>50</sup> como uma negação que a tudo nega (o que faltava ao estoicismo), carece de conteúdo e necessita constantemente buscá-lo no empirismo, para então, negar e não se deter em nada, é uma mixórdia (Hegel, 2002, p.157).

Epicuro é conhecido como um dogmático satisfeito e feliz com a filosofia, a esta deve servir para alcançar a *ataraxia*, a verdadeira liberdade. Epicuro despreza as ciências positivas por sua ausência de contribuição com o aperfeiçoamento pessoal na busca da *ataraxia*, sua busca filosófica é autônoma, por seu próprio feito, que orgulhava-se de ser um autodidata que não depende de mestres.

Epicuro distingue matéria e princípio. Toda percepção, segundo Epicuro, é verdadeira na medida que o imediato é uma manifestação objetiva refletida nos sentidos dos homens, uma materialidade tão rica a ponto de afirmar que sensibilidade e fenômenos refletido no sujeito são idênticos. O fenômeno é a finitude do infinito é o tempo e matéria daquele princípio essencial do átomo. Esta formulação é a mesma que Hegel estabeleceu na relação entre infinito e finito, entre Deus eterno e homens mortais, que em sua interdependência, em determinações reflexivas chegam à

---

<sup>49</sup> As categorias da Lógica de Hegel reconstruindo o sistema de Epicuro.

<sup>50</sup> Corrente filosófica que coloca a dúvida perpétua como princípio, nega toda afirmação sem alcançar uma síntese.

autoconsciência. Esse é um dos principais elementos da filosofia da religião de Hegel, o que demonstra que a tese de doutorado de Marx busca responder a questões de seu tempo, a crítica a religião. A crítica religiosa tem o significado de crítica política devido ao Estado prussiano teocrático.

Encontraram na crítica religiosa o meio mais efetivo de denunciar as condições vigentes[...] Além disso. A ideia de que a crítica ao Estado já estava presente(na crítica religiosa), mas ainda não houvesse sido exteriorizada. No entanto, a crítica posterior e radical ao Estado foi resultado de um processo de aprendizagem em que os debates teológicos desempenharam papel importante. (HEINRICH, 2018, p. 291)

A comparação de Marx entre os dois filósofos do mundo antigo encontra o espaço do acaso na natureza e no mundo social, o espaço da liberdade ausente no materialismo mecanicista<sup>51</sup>, a alternativa à inexorabilidade da necessidade natural como também a liberdade em relação à deus e o mito. Marx neste período era muito próximo de Bruno Bauer, de Köpper e Rutenberg a crítica religiosa e a crítica teológica eram centrais aos jovens hegelianos. Marx entre 1838 e 1841 teve a pretensão de contribuir com o debate filosófico-religioso, além de desejar publicar um livro sobre hermesianismo e até pediu a Bauer contato com um editor (Heinrich, 2018, p. 358-359)<sup>52</sup>

#### Segundo Epicuro:

Mais vale aceitar o mito dos deuses do que ser escravo do destino dos naturalistas: o mito pelo menos nos oferece a esperança do perdão dos deuses por meio de homenagens que lhes prestamos, ao passo que o destino é uma necessidade inexorável. (EPICURO, 2002, p. 49)

Para Marx trata-se de encontrar na relação sujeito e mundo o espaço de ação do sujeito. É o acaso e o negar da necessidade que abre caminho para a liberdade. O Epicuro de Marx nos oferece elementos mais apropriados para entender a subjetividade em relação a Demócrito. Marx aqui compreende que em Epicuro a negação da necessidade pela autoconsciência não causa a sua aniquilação no qual o primeiro

---

<sup>51</sup> Doutrina filosófica na qual a única coisa possível de ser afirmada é a matéria e nada além sendo tudo derivado de interações entre a matéria, incluindo nossa consciência. Pensamento é derivado da matéria assim como a vida social. O materialismo tende a uma concepção monista da realidade, ou uma unidade de todo o ser sem dualidades ideia e matéria. Essa linha de pensamento surge a partir das ciências naturais e é transladada a explicação da realidade social.

<sup>52</sup> Marx sempre rejeitou a Ideia Absoluta em Hegel e sempre negou qualquer teleologia na história mesmo quando ainda não havia formulado uma concepção de história materialista.

ganha algum espaço sem eliminar a necessidade, ao contrário, é condição a existência da necessidade para a sua negação, então é a partir dela que se obtêm liberdade para além da queda em linha reta do átomo.

Em Demócrito:

A necessidade se manifesta na natureza finita como necessidade relativa, como determinismo. A necessidade é relativa só pode ser deduzida da possibilidade real, isto é, essa necessidade é mediada por um encontro de condições, causas, razões etc. (MARX, 2018, p. 51)

Isso, para Demócrito, é um modo de afirmar que aquilo que existe apenas existe por uma necessidade e não poderia ser diferente e não pode ir além dessa necessidade.

Epicuro estabelece a diferenciação entre possibilidade abstrata e possibilidade real. A possibilidade abstrata diz respeito ao sujeito e é a possibilidade que partindo da sua ação, ou a negação da linha reta na declinação, colocar algo novo além da necessidade da possibilidade real, do objeto em suas determinações naturais inexoráveis. A possibilidade real busca fundamentar algo sobre o objeto e a realidade enquanto o enfoque da possibilidade abstrata é sobre o sujeito que a explica, a realiza e contribui com a ataraxia. É similar a “dynamis” de Aristóteles enquanto potencialidade de ser ou não ser (Lukács, 2013, p. 67). O sujeito que explica coloca, a partir da possibilidade abstrata, algo “adormecido” como possível, no caso a liberdade. Esta definição, sem extrapolar o que Marx teorizou até aqui, tem consonância com o conhecimento através e no trabalho que abre a possibilidade de algo novo e também remete a “dynamis” aristotélica.

Marx busca em sua tese o sujeito nos sistemas pós-aristotélicos, seu alvo de ação e potencialidade. O pensado pelo sujeito, ou a reprodução ideal e o fim criado na ideia, não é o limite para o sujeito pois é um abstrato possível, um campo de possibilidade a partir do mundo objetivo, ou possibilidade a partir da necessidade. Diferenças entre os sistemas de Demócrito e Epicuro não são fruto do acaso, mas próprias de seus sistemas e de suas finalidades práticas, suas diferentes concepções de mundo sobre a felicidade, morte, a dor, o prazer e o medo. Onde Demócrito vê a aparência como subjetiva e o domínio total da necessidade, Epicuro vê aparência como objetiva e acaso como possibilidade em toda realidade.

Denis Collin menciona que cientificamente Marx prefere Demócrito enquanto Epicuro é preferível por sua atitude subjetiva prática. Marx diz que Epicuro é desleixado na explicação dos fenômenos singulares enquanto Demócrito atua com entusiasmo e seriedade. A atitude subjetiva de Epicuro em estreita relação com seu sistema filosófico constitui um elemento coerente entre ambos na explicação da história. Para Hegel o período do helenismo é o da cisão do espírito que antes era pura unidade em si, sendo afirmado como o período da privatização da vida que é constatável na particularidade abstrata e isolada de Epicuro, captou essa cisão do ser a partir da dissolução da pólis grega. Um elemento destacado disso é que as filosofias pós dissolução da pólis grega são de enfoque individual enquanto as produzidas na Pólis tem enfoque comunitário.

### **1.3.2. Desdobramentos sociais e éticos da diferença entra a física de Demócrito e Epicuro**

Se o destino da matéria, e dos homens também, é inexorável diante da necessidade, sendo o acaso e o arbítrio uma ilusão para os homens, como podem estes buscar um “dever ser”, uma ética, se tudo já está determinado a priori? O materialismo mecanicista de Demócrito não escapa de uma “teleologia da natureza” de uma entidade metafísica que tem a priori toda a história e caminho do desenvolvimento do ser. Forneceria a razão algum “dever ser” em meio ao determinismo e como se realizaria um dever-ser sem a liberdade? Demócrito falha onde Epicuro resolve a contradição necessidade e liberdade, de modo parcial, abstrato e individual. A filosofia de Epicuro tem espaço para uma ética baseada no conhecimento, na liberdade criada a partir da negação presente em sua física, a conclusão dos direcionamentos éticos está presente na teoria dos meteoros.

Demócrito nega o acaso porque ele não é causa de nada, Em Epicuro é consequência de uma causa, algo criador e dependendo de uma necessidade. Demócrito entende o átomo em si enquanto Epicuro buscou compreender o átomo para si. Ainda que o acaso exista é porque ele foi causado por algo necessário e não desvinculado de causalidades. Em Epicuro, segundo Marx, temos o átomo para si e isso fica claro na divergência e na introdução por Epicuro do acaso na natureza e o combate à natureza autônoma. Se o átomo só faz o movimento da queda em linha reta

eles deveriam cair eternamente seguindo a sua necessidade e nunca se aglutinariam formando o mundo. Epicuro introduz a declinação da queda em linha reta, o átomo se desviaria um pouco dessa linha, a declinação seria para explicar a repulsão (presente em Demócrito), a liberdade bem como necessário para a formação do mundo.

O que está contido nisso, sua negação de toda relação com outra coisa, precisa ser realizado, posto em termos positivos. Isso só pode acontecer na medida em que a existência a que se refere não for diferente de si mesmo é imediatamente determinado, muitos átomos. Assim, a repulsão dos muitos átomos é a realização necessária da *lex atomi* [lei dos átomos], que é como Lucrecio denomina a declinação. (MARX, 2018, p. 81)

Demócrito coloca como o existente o átomo e o vácuo e a queda em linha reta, o átomo representa um ponto espacial nesse movimento o que imputa uma determinação relativa do espaço ao átomo, este nega o espaço como sendo um ponto espacial. Em Epicuro o conceito de átomo como pura forma não admite uma determinação relativa do espaço sobre ele como no movimento em linha reta, negando esta determinação o átomo declina da linha reta. A causa da declinação é a lei do átomo que realiza a declinação abrindo espaço para realizar e explicar a repulsão, a autonomia, o acaso e a liberdade frente à necessidade.

Segundo Epicuro “o futuro não é nem totalmente nosso, nem totalmente não nosso” (2002, p. 33). A partir dessa colocação desenvolvemos que a ação humana não é absoluta e nem a necessidade já que a liberdade se realiza em relação e a partir da necessidade. Interessante que a liberdade é a negação da necessidade, ou seja, a determinação material que possibilita a liberdade. A relação sujeito e objeto em Epicuro está mais próxima de um tratamento correto do que em Demócrito, já que neste o sujeito é engolido na necessidade.

A liberdade em Epicuro não é completamente autônoma, mas em relação necessária com a necessidade. Esta concepção dialética é superior as concepções unilaterais que entendem a liberdade como ausência de necessidade e em oposição inconciliável ou completa autonomia frente à necessidade, exemplo as “filosofias da vida” que surgiram a partir de Kierkegaard. Na obra madura de Marx essa relação vai ser entre teleologia e causalidade no trabalho como protoforma da práxis humana, mas aqui Marx nem se aproximou de qualquer menção ao trabalho.

Para que o ser humano enquanto ser humano se torne seu único objeto real, é preciso que ele tenha rompido dentro de si com sua existência relativa, com a



força do desejo e da simples natureza. A repulsão é a primeira forma da autoconsciência que se concebe imediatamente existente, abstratamente individual. (MARX, 2018, p. 82)

Negando a sua existência interna relativa com a força do desejo o ser humano se toma como objeto real, objeto de si, em Hegel a figura da consciência de si é a verdade a “*Aufhebung*” da “força do entendimento”. Esse movimento em Epicuro é o da declinação, a negação da existência relativa, que Marx coloca como momento necessário para a repulsão a primeira forma de autonomia do átomo, o máximo de exterioridade possível. Um aspecto interessante dessa cita acima é que a negação, a declinação, é feita com força do desejo e da simples natureza, a força para a negação e declinação é proveniente da natureza por que o homem é natureza humana ou a natureza na sua forma humana, sem eliminar sua determinação natural ele encontra espaço para negar e se conceber, ainda que abstratamente individual. Deste modo é cabível destacar que existe um movimento de ruptura e continuidade, sendo o da ruptura o determinante para o surgimento de um novo ser na contingência, do acaso o ser da liberdade que só iremos abordar mais adiante.

Aqui reside a limitação de Epicuro que só concebe a individualidade isolada abstrata como não realizada na universalidade, “necessidade de idealizar ao negar a existência imediata o que só é possível na generalidade, a finalidade do fazer é declinar da necessidade, da dor à *ataraxia*” contudo o átomo a autoconsciência em sua negação na declinação só se coloca como particularidade abstrata sem chegar a ser espírito como Marx elabora a seguir:

A particularidade imediatamente existente só se realiza, segundo seu conceito, na medida em que se refere a outro, diferente de si mesma, quando ela se depara com outro também na forma de existência imediata [...] Assim o ser humano só cessa de ser produto da natureza quando o outro a que ele se refere não é uma existência diferente, mas igualmente ser humano individual, mesmo que ainda não seja o espírito. (MARX, 2018, p. 82)

A referência de análise é o capítulo IV da Fenomenologia de Hegel o reconhecimento da consciência de si em seu movimento do desejo até a vida tomada como objeto: “A consciência-de-si é retorno, a partir do objeto trazido ao sujeito para nele desaparecer é a vida, ou reflexão sobre si. Essa consciência de si ao redobrar essa reflexão se toma como objeto é outra consciência-de-si” (HEGEL, 2002, p. 141). Sendo consciência de si puro desejo, a unidade da vida (objetivo do desejo) existe

como negação das diferenças singulares, o para-si é retorno a si mesmo a negação de cada diferença como ser finito – cabe lembrar a referência de finito em Epicuro no fenômeno do instável, mutável e finito – na *Aufheben* da diferença o objeto da consciência é o outro: Um Eu que é Nós, um Nós que é um Eu, enquanto na consciência de si o  $Eu=Eu$ , mas que só reflete a si por outro Eu (ibidem). A referência é a substância da eticidade e o reconhecimento de si no outro quando Hegel analisa a primeira forma do espírito objetivo no capítulo VI da Fenomenologia, segundo Marx, Epicuro não consegue atingir esta universalidade do gênero e nem o momento histórico possibilita, só Hegel foi capaz dessa compreensão. Tal concepção da universalidade humana, do gênero humano só foi possível com o mercado mundial e a emergência da sociedade burguesa, a Pólis grega em sua unidade não havia se diferenciado pela alienação para chegar a tal reconhecimento. Em Epicuro a individualidade que se realiza interiormente na busca pelo bem viver a saúde do espírito é a “ataraxia” sua finalidade colocou um limite para a síntese da individualidade abstrata com a universalidade concreta.

Quando Epicuro trata as qualidades do átomo é que a contradição ao conceito é posta. A exteriorização da essência do átomo, colocada como existência exteriorizada em contradição com sua essência em (estamos nos referindo a contradição de objetos reais e não no sentido da lógica formal). Epicuro aponta as qualidades do átomo destacando a contradição como natureza material do próprio átomo e que em sua contradição ao conceito a sua essência sobressai. Em Demócrito colocam-se as qualidades pra explicar a multiplicidade de fenômenos como hipóteses sobre a diferença entre os átomos. Demócrito cita qualidades como forma, ordem e posição, mas somente sobre a formação do mundo fenomênico captada pela empiria, enquanto em Epicuro tamanho, forma e peso são diferenças do próprio átomo e não uma ilusão fenomênica, a posição e ordem estão na relação com outro átomo. O átomo em Epicuro tem uma determinação interna de si e não externas como em Demócrito, para Epicuro as qualidades são consequências do princípio do átomo e a sua manifestação na natureza material coloca a contradição entre existência e essência, é um movimento que tem por base a relação liberdade e necessidade.

O homem deixa de ser produto da natureza quando nega ou declina da lei da natureza quando se refere a outro ser humano individual. O homem deixa de ser produto exclusivo da natureza em relação com outros, na negação da necessidade criando a liberdade, o local possível da ética, o objetivo de Epicuro é o conhecimento científico a serviço da “ataraxia”. Seria exagero extrapolar essas conclusões em referência aos Manuscritos de Paris (1844) embora pareça um prenúncio das futuras conclusões de Marx sobre o homem como produto de sua própria atividade em negação da natureza objetivando uma nova esfera de ser. Para Epicuro é um comportamento material o de conceber a si mesmo como se fosse outro imediatamente o máximo de exterioridade possível, o sujeito exterioriza sua essência e pelo outro, uma exterioridade de si, se exterioriza e se conhece. Estes elementos constituem a alienação e a objetivação do homem em na relação sujeito-objeto, homem que se objetiva a sua essência em um ser outro, conferindo forma ou tentando imprimir alguma mudança no outro ser (seja natural ou outro sujeito). Estas elaborações estão distantes de uma resolução prática e metodológica que só vão ter um início efetivo em 1844.

Mészáros destaca que através da análise da filosofia epicurista Marx expõe vários problemas da alienação como a transição da polis grega, da individualização como “privatização da vida”, a “individualidade isolada” a guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*) semelhante à mariposa que busca a lâmpada da esfera privada depois do pôr-do-sol universal, o fenecimento da unidade do homem grego (MÉSZÁROS, 2009, p. 67). A exterioridade do alienar sua essência em um ser externo a si, que lhe é estranho e o defronta livremente. Segundo Mészáros o princípio absoluto do atomismo de Epicuro é a individualidade abstrata isolada da unidade dilacerada do indivíduo e comunidade a relação entre indivíduos:

Ele (Epicuro) tende a pôr as diferentes determinações de um conceito como existências autônomas diferenciadas. Como seu princípio é o átomo, também o modo de seu conhecimento é atomista. Cada momento do desenvolvimento de imediato se transforma sub-repticiamente em uma realidade fixa, separada do contexto como se fosse pelo espaço vazio; toda determinação assume a forma de uma particularidade isolada (MARX, 2018, p. 99).

O caminho de Epicuro é o do indivíduo isolado: “a particularidade abstrata é a liberdade da existência, não a liberdade na existência” (ibidem, p. 102) a liberdade que este alcança é interna do não temor e não tormento frente a vida. Entendemos por

alienação os entraves na aut mediação entre o indivíduo singular e a universalidade, um descompasso entre a individualização, o desenvolvimento da subjetividade, e o desenvolvimento da universalidade do gênero humano onde as mediações tornam-se estranhas e hostis, ou mediações de 2ª ordem (MÉSZÁROS, 2009), ao indivíduo um poder que o domina como uma “segunda natureza” na expressão de Marx. Para Epicuro a “repulsão no plano político o representa o contrato e no social a amizade”, a última entendida pelo filósofo como a coisa mais elevada para seu desdobramento na ética.

A contradição entre existência e essência, entre matéria e forma, que reside no conceito do átomo, está posta no próprio individual, quando este é dotado de qualidades. Por meio da qualidade, o átomo é estranhado de seu conceito; ao mesmo tempo, sua construção é completada. Da repulsão e das aglomerações de átomos qualificados associadas a ela surge, então, o mundo fenomênico. (MARX, 2018, p. 101)

Esse estranhamento do conceito do átomo, de sua contradição entre existência e essência, matéria e forma que posta no individual, na exteriorização do átomo e conseqüentemente a associação destes coloca o mundo fenomênico. Esse processo é necessário a partir do declínio da linha reta, essa negação gera um constante colocar de contradições a partir do estranhamento do conceito. Esse processo é a expressão necessária das leis do átomo que tem por base a negação para o declínio, ou a ação individual. Epicuro concebe, quase sempre, esses elementos de modo individualizantes, isolados e com objetivo de crescimento subjetivo em afastar a dor, o medo e ter uma existência feliz. Epicuro é fruto de uma sociedade em dissolução e sua solução fica restrita ao universo subjetivo.

A partir dos atos contingentes de muitos indivíduos surge uma necessidade. Essa é a forma com que Hegel e Marx colocam a relação entre liberdade e necessidade, com suas diferenças; a partir de muitas contingências agindo em sua autonomia uma causalidade é criada e que se expressa como fenômeno que aparece uma lei, com regularidades e relações com outras leis, que pro sua vez foram criadas no mesmo processo. Mesmo não desenvolvendo os elementos mais específicos da relação do indivíduo na subjetivação do mundo e sua formação interna, com escolhas e ações relacionadas do mundo interno e externo, em termos filosóficos Epicuro abre espaço para o tratamento apropriado, porém parcial, da relação sujeito e objeto, o

enfoque é subjetivo por o mundo objetivo de Epicuro estava em dissolução e a aceitação da morte deveria ser feita com felicidade.

Epicuro é o primeiro a conceber a manifestação como manifestação, isto é, como estranhamento da essência, sendo que ela própria se torna atuante em sua realidade como tal estranhamento[...]O tempo, em contraposição, é o fogo da essência que consome eternamente a manifestação e lhe imprime o selo da dependência e da inessencialidade. (MARX, 2018, p.105)

Demócrito e Epicuro concordam que o tempo deve ser excluído do conceito de átomo, do mundo da essência. Isso porque o átomo é indivisível e imutável que é, por essência, oposto ao tempo. Epicuro coloca o tempo fora da essência, a forma absoluta de manifestação fenomênica da essência, determinado como um acidente. O tempo é a forma pura do mundo fenomênico que em Epicuro é objetiva e real.

O tempo é forma de diferenciação da essência e aparência, que coloca o fenômeno e reconduz a essência ao mundo do conceito do átomo, seu ser-para-si na abstração, aniquilação e recondução de sua existência à essência. Já para Demócrito o átomo é somente em si sem expressar fenômenos e formas de manifestação de leis e princípios já que não diferencia matéria e conceito.

Epicuro é o primeiro a conceber a manifestação como manifestação, isto é, como estranhamento da essência, sendo que ela própria se torna atuante em sua realidade como tal estranhamento... O tempo, em contraposição, é o fogo da essência que consome eternamente a manifestação e lhe imprime o selo da dependência e da inessencialidade. (ibidem, p. 105)

É interessante a riqueza filosófica de Epicuro e os elementos dialéticos presentes uma concepção materialista, talvez o primeiro materialismo a comportar a atividade. O espaço forma passiva é contraposto ao tempo a forma ativa. A essência se encontra atuante com seu estranhamento na existência, por isso, a percepção sensível é critério real do saber da manifestação do átomo enquanto a razão é o meio de conhecer o próprio átomo. A verdade sensível dos acidentes, em Epicuro, são uma coisa só com sua reflexão nos sentidos, o retorno ao sujeito. A sensualidade e sua interconexão com o tempo a criação dessas imagens com a manifestação do fenômeno são quase simultâneas é na fala de Lucrécio citada por Marx:

Natureza ao ouvir a ouve si mesma, no cheirar ela cheira a si mesma, no ver ela vê a si mesma” a eídola (imagem) é o resultado da sensualidade humana como meio no qual os processos naturais se refletem como um foco e incendeiam a luz da manifestação” (ibidem, p. 108)

Onde Marx ressaltando o papel do sujeito no sistema epicurista coloca que:

Como o átomo nada mais é que a forma natural da autoconsciência abstrata, individual, também a natureza sensível não passa de autoconsciência empírica, individual, objetivada, e esta é a autoconsciência sensível. Por isso, os sentidos são os únicos critérios na natureza concreta, a exemplo da razão abstrata no mundo dos átomos. (ibidem, p. 109)

A filosofia da autoconsciência do átomo como autoconsciência abstrata, o sensível como autoconsciência objetivada do átomo até a autoconsciência sensível. Uma aparente unidade, já que esta autoconsciência não atinge uma universalidade, não chega a se constituir enquanto espírito, entretanto, a autoconsciência realiza seu movimento, o dos princípios, se objetiva, externaliza no fenômeno que é manifestação empírica de si se colocando como autoconsciência sensível. A relação essência e fenômeno e sua reflexão na autoconsciência no processo de se por sempre que se depara com alguma autonomia da natureza.

Da necessidade ao acaso e a liberdade à formulação ética de Epicuro está ligada à teoria dos meteoros sua concepção dos corpos celestes esta em contraste radical com toda filosofia grega. A investigação dos meteoros tem uma finalidade prática, o interesse sobre o sujeito no sistema epicuriano, para alcançar a ataraxia. Epicuro nega a imutabilidade e perfeição dos corpos celestes bem como uma bem-aventurança ou qualquer teleologia nos astros. Sua explicação dos corpos celestes é multicausal, diversa com vários princípios, mas o destaque é que se deve afastar o mito de tais explicações das causas dos corpos celestes.

A explicação plural tem por finalidade acalmar as consciências, declinar da angustia paralelo à negação da unidade dos corpos celestes. A unidade e eternidade dos corpos celestes para Epicuro perturbam a ataraxia, por isso nega sua eternidade. A idéia de algo acima dos homens, dotado de vontade e perfeição causa medo e angustia aos homens por seu desconhecimento, é preciso domar e conhecer a necessidade para a autonomia assim como a negação da linha reta para o declínio.

Ao negar no mundo celestial o Imutável e perfeito Epicuro nega a existência também de uma teleologia, uma intenção na natureza, na história e até da efetividade de qualquer deus na vida dos homens. Tal teleologia causaria medo e angustia ao homem por não ter autonomia frente aos deuses, o temor de uma vontade acima dos

homens. O movimento celeste em Epicuro é entendido como tendo por causa uma infinidade de causas, Epicuro não nega nenhuma porque entende a negação das múltiplas explicações como um atirar-se nos braços do mito para a explicação dos meteoros. O desejo de não sucumbir ao mito acaba por limitar a sua possibilidade de análise.

Para Marx Epicuro é o maior dos iluministas gregos no seu combate ao mito e ao enfrentamento da religião. A análise de Epicuro serve de arma no combate à religião e ao Estado de seu tempo, as concepções religiosas que sempre foram alvo de suas críticas e dos jovens hegelianos.

Átomo é a matéria na forma de autonomia, da particularidade, algo como a gravidade imaginária. Mas a realidade suprema da gravidade são os corpos celestes. Neles foram resolvidas todas as antinomias entre forma e matéria, entre conceito e existência, que constituíram o desenvolvimento do átomo, neles estão realizadas todas as determinações que foram exigidas (MARX, 2018, p. 121-122).

A realização do princípio do átomo na unidade existência e essência nos corpos celestes, que lembra por alto a identidade sujeito-objeto de Hegel, é o ponto de acomodação, resultado do princípio interno do sistema de Epicuro. Marx relaciona a acomodação de Epicuro com a de Hegel. Como seu objetivo é o domar a necessidade para a liberdade da declinação, declinar do temor e angustia para a “*ataraxia*”, a autoconsciência enfrenta a natureza tornada autônoma e conciliada consigo mesma, declina, hostiliza a natureza autônoma. Aqui estamos em uma antinomia do sistema de Epicuro e não sob uma contradição o resultado do seu sistema vai ser na unidade dos corpos celestes para a busca do bem viver.

Os corpos celestes são eternos e imutáveis; eles têm seu centro de gravidade dentro, e não fora de si; seu único ato é o movimento e, separados pelo espaço vazio, eles declinam da linha reta, formam um sistema de repulsão e atração, na qual preservam igualmente sua autonomia e acabam gerando, de dentro de si mesmos, o tempo como a forma de sua manifestação. Os corpos celestes são, portanto, os átomos que se tornam reais. Neles a matéria acolheu em si mesma a particularidade. (ibidem, p.122)

Desse modo chegamos à conclusão do sistema de Epicuro e a máxima realização de seu princípio. Os átomos foram postos como substrato para que a base fosse construída pelos fundamentos imortais e imutáveis da natureza e não do mito. Trazer essa imutabilidade para a situação terrena da mutabilidade, voltando-se contra as concepções da natureza autônoma e do mito, que guarda em si a particularidade. O

átomo é eterno e imutável e se torna princípio dos corpos celestes, é o limite do sistema de Epicuro que consciente disso o leva até as últimas consequências.

Se em sua física temos as contradições entre essência e existência, forma e matéria na teoria dos meteoros elas são conciliadas, a matéria encarnou a forma colocando a particularidade abstrata dentro de si e assim alcançando sua autonomia deixando de ser, neste aspecto, afirmação da autoconsciência abstrata. Na luta da forma com a matéria, a supressão de ambas em si, nos corpos celestes

No processo de conciliação da matéria com a forma e o tornar-se autônoma, a autoconsciência reclama e se coloca como o verdadeiro princípio em oposição com a autonomia da natureza. O que fica claro é a realização do declínio da linha reta no espaço e ação da autoconsciência é causa da repulsão e da formação de tudo. Aqui Marx encontra a liberdade na e da natureza autônoma sob a forma de autoconsciência. Ao acolher em si a particularidade abstrata ela se torna particularidade concreta e universalidade concreta, dissolução do abstrato e realização da natureza de forma concreta. A autoconsciência não se reconcilia com a universalidade, sempre se colocando como particularidade abstrata, isolada e diferente a outras, ela não atinge a sua realização na universalidade, o buscar da lanterna privada ao pôr do sol universal que já não é mais possível para a humanidade, a unidade da comunidade na Polis grega desapareceu para deixar apenas elementos dispersos e individuais.

Segundo Marx o verdadeiro princípio da filosofia de Epicuro é a autoconsciência individual-abstrata, ao estabelecer sua luta contra a conciliação da natureza consigo mesma que se coloca autônoma é confrontada pela autoconsciência pela possibilidade abstrata. Se a realidade é assim o seu contrário pode ser realidade ou verdade possível. A negação do uno que é necessariamente autônomo, pois a autoconsciência se coloca em contradição com ele.

Portanto, enquanto a natureza, como átomo e manifestação, expressar a autoconsciência individual e sua contradição, a subjetividade desta última aparecerá somente sob a forma própria da matéria; em contraposição, quando se torna autônoma, ela se reflete em si mesma e comparece diante de si mesma em sua própria figura como forma autônoma. (ibidem, p. 123)

Absolutidade e a liberdade são os fundamentos da filosofia epicuriana em sua constante luta sob a forma da particularidade abstrata e sua contradição do consciente ao universal, negando e se colocando como particularidade abstrata. É a luta da



subjetividade para se impor frente ao objeto tornado autônomo, afirmando a sua autonomia e liberdade na relação com este objeto. Estes pontos deságuam na ética de Epicuro na busca pelo prazer entendido como a ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma, a remoção de opiniões falsas que possam causar perturbações ao espírito.

Marx está enfrentando o problema da autoconsciência na relação com a natureza através de Epicuro. Essa relação vai ter uma resolução teórica na Tese VI sobre Feuerbach, Por enquanto suas bases são abstratas demais. O indivíduo, na tese de doutorado de Marx, não aparece na sua realidade como um conjunto de relações sociais, mas ainda abstrato em sua forma particular abstrata embora fora do determinismo do materialismo mecanicista e da teleologia idealista. Exemplo fica notável em Lucrecio, ele vê “personificados sólidos heróis” autônomos, sem Deus bem como este retrata o espírito helênico”. Segundo Marx Epicuro só é passível de ser compreendido corretamente no período moderno, a modernidade foi obrigada a reconhecer-lo em referência a atomização da vida social na sociedade burguesa. Se nesse momento a autoconsciência sucumbe frente a universalidade, na sociedade burguesa o indivíduo submete a comunidade aos seus interesses privados a cisão em cidadão e indivíduo privado.

### **1.3.3. O embrião da crítica de princípios da filosofia de Hegel, a mundanização da filosofia e a dualidade do legado hegeliano**

Paralela a diferenciação entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro, Marx discute as deficiências da filosofia hegeliana e as interpretações equivocadas de seus legatários, a divisão filosófica e política presente entre os legatários da filosofia hegeliana.

O legado hegeliano ficou dividido entre dois grupos: o “partido liberal”(jovens hegelianos) que aderiam ao método ou ao “Hegel esotérico”, e a direita hegeliana(velhos hegelianos) composta por intelectuais conservadores e reacionários que aderiam ao “Hegel exotérico”, ao sistema do velho filósofo em seus elementos de adesão a monarquia prussiana. Esta classificação da divisão do legado hegeliano veio

primeiro pelo poeta Heine na década de 30 e em seguida por Engels na constatação de uma contradição entre método e sistema na filosofia de Hegel.

A divisão da filosofia alemã do período é a duplicação e criação de um Hegel revolucionário esotérico e de um Hegel conservador exotérico, o primeiro em suas intencionalidades secretas era um revolucionário, enquanto o Hegel exotérico é complacente com a ordem estabelecida de modo expresso na filosofia de do direito. Esta é a duplicidade e a configuração que o pensamento alemão assumiu a partir da divisão filosófica e política dos hegelianos.

Por fim, essa duplicidade da autoconsciência entra em cena como tendência dupla, contraposta de modo externo – uma, o partido liberal (os jovens hegelianos), como podemos chamá-los de modo geral, retém como determinação principal o conceito e o princípio da filosofia, enquanto a outra retém como tal seu não conceito, o fator da realidade. Essa segunda tendência é a filosofia positiva. (MARX, 2018, p. 58-59)

Não parece correta a interpretação da tese marxiana de 1841 como estritamente teórica como a presente em Álvaro Bianchi, os elementos políticos e posicionamentos de Marx são presentes em toda a tese, mesmo que estritos ao embate teórico existem apontamentos políticos progressista. As reflexões contidas na tese de 1841 extrapolam o objetivo estritamente filosófico, Marx toma partido nessa divisão do legado hegeliano junto aos jovens hegelianos de esquerda, embora esteja próximo de romper com o grupo. Segundo Marx o “ato da primeira duplicidade da consciência filosófica (partido liberal) é a crítica e, portanto, o voltar-se para fora da filosofia”(MARX,2018,p.59) embora o sentido de ato e prática ainda não seja o de uma prática política direta, a finalidade é filosófica, a prática teórica.

Marx cooperou com Bruno Bauer no texto de 1841 “*A trombeta do julgamento final contra Hegel, o ateu e o Anticristo; um ultimatum*”. Esse panfleto publicado anonimamente retrata o “Hegel esotérico” um ateu, satanista o texto tem caráter zombeteiro. A concepção deste texto é a da realização da filosofia hegeliana na dissolução da religião através da “*crítica que mede a existência individual pela essência e realidade específica pela ideia*”.(Marx,2018,p.57). Para Bauer a “*teoria tornou-se práxis mais efetiva*” o tornar-se prático da filosofia em Bauer é a atividade crítica que move o mundo, acima do tempo, no mando da história e de sua condução.

Mesmo tendo a colaboração de Marx nas “Tombetas” sua tese já esboçava descontentamento interno com o “partido liberal” dos jovens hegelianos agrupados ao redor de Bruno Bauer. Está presente na da tese a recusa da concepção de um autêntico Hegel revolucionário “esotérico” como demonstra a cita:

No que diz respeito a Hegel, é pura ignorância de seus alunos quando eles, por mera comodidade etc, ‘explicam esta ou aquela determinação de seu sistema, numa palavra, moralmente. Eles esquecem que aderiram entusiasticamente a todas as suas unilateralidades antes de decorrido o lapso de tempo, o que se pode evidenciar a partir de seus próprios escritos. (MARX, 2018, p.56)

Marx não era só superior na compreensão da filosofia de Hegel, e de modo geral aos legatários do hegelianismo, como neste período era mais avançado em termos políticos. Marx questiona a análise moral e sem fundamentos concretos para apontarem a existência de um “Hegel esotérico” dos jovens hegelianos e demonstram uma compreensão equivocada de Hegel:

Se eles de fato estavam tão deslumbrados pela ciência que receberam pronta a ponto de se entregarem a ela com confiança ingênua e acrítica, então quanta falta de escrúpulos é imputar uma intenção oculta atrás da noção do mestre, para quem não se tratava de uma ciência recebida, mas de uma ciência em formação, imbuída de sua própria força vital espiritual até o último capilar. esquecem que ele (Hegel) estava em uma relação imediata e substancial com seu sistema e, eles, em uma relação refletiva. (MARX, 2018, p. 56)

A deficiência e acomodação de Hegel, segundo Marx deste período, deve ser buscada “nas possibilidades da acomodação que tem suas raízes mais profundas em uma deficiência ou em uma formulação deficiente de seu próprio princípio” (MARX, 2018, p. 57). A crítica a Hegel deve explicar “a partir de sua consciência interior essencial, aquilo que para ele próprio assumira a forma de um consciente exotérico” (ibidem). O desenvolvimento da consciência individual, deste modo, é um progresso humano-genérico sob o desenvolvimento da consciência e do complexo científico (ibidem).

Esta não é uma superação efetiva de Hegel nem de seu idealismo e nem sobre a contradição entre método e sistema, é um esboço sobre um princípio deficiente que em seu encadeamento lógico coloque um problema de princípio. No caso de Hegel é uma deficiência de seu sistema que em seu desencadeamento lógico necessita da identidade sujeito e objeto para resolver a incognoscibilidade kantiana da coisa-em-si . Foi o modo de Hegel encontrar uma saída para a “incognoscibilidade da coisa em si

kantiana”. Os jovens e velhos hegelianos apenas negavam um aspecto da obra de Hegel e aderiam uma unilateralidade a sua filosofia.

Segundo Lukács em seu “Jovem Marx”:

(Marx) formulou um juízo sobre Hegel que, em princípio, era mais avançado do que o apresentado pelos jovens hegelianos. Marx admite que importantes filósofos, entre os quais também Hegel, podem adotar atitudes de acomodação ao poder [...] se põe diante da filosofia hegeliana enquanto uma atitude mais crítica do que a dos jovens hegelianos, já que descobre, nas insuficiências de tal filosofia a base ideológica de tal acomodação (LUKÁCS, 2008, p. 126-127).

Sua tese sobre Epicuro dentro da filosofia de Hegel, mesmo que discorde de pontos particulares, está envolta a concepção hegeliana da história da filosofia e da Lógica. Nesse sentido Marx herda do velho mestre a ideia de progresso contínuo e da liberdade como fundamento da filosofia e da história humana. No desenvolvimento de Marx sua relação com Hegel vai assumir outros contornos sob uma superação autenticamente materialista, revolucionária e dialética “colocando a filosofia de Hegel sob “seus pés”:

Num primeiro momento, esta superação está presente só de modo embrionário. A crítica contida na tese de doutorado ainda não se dirige contra o núcleo central da filosofia de Hegel, nem contra o idealismo e nem mesmo contra as contradições do método dialético idealista. O problema central é aflorado na tese somente de modo muito genérico; uma crítica concreta, neste primeiro momento, esta dirigida apenas contra alguns aspectos, ainda que importantes, da concepção hegeliana de história. (LUKÁCS, 2018, p. 126)

A mundanização da filosofia consiste segundo Marx: “o espírito teórico liberto em si mesmo converte-se em energia prática e, na condição de vontade, emerge do reino espectral de Amentes, voltando-se contra a realidade mundana que existe sem ele” (MARX, 2018, p. 57). É a unidade entre ser e razão que vai conduzir Hegel a unidade sujeito-objeto e o princípio da sua acomodação ideológica, em seguida “uma realidade mundana que existe independente da consciência, sua oposição com o espírito após a sua alienação e perda no mundo”, afirmativa marxiana nos moldes hegelianos da História da filosofia de Hegel, apenas em aspectos pontuais existe a discordância.

Em Hegel a dissolução da unidade originária representada no fim da Pólis grega é o momento da clássica concepção do espírito se alienando e objetivando o mundo e a cultura (*bildung*) em sua exterioridade. A alienação do espírito de sua unidade originária é o momento analisado por Marx ao recuperar Epicuro. A crítica de

Marx à História da filosofia de Hegel é o repúdio e rebaixamento do epicurismo frente ao estoicismo e cepticismo por preconceitos contra o materialismo. A pesquisa da tese de Marx intenciona buscar o aspecto subjetivo do sistema epicuriano por entendê-lo como necessário ao entendimento do espírito grego, e desse modo colcoar Epicuro no seu devido lugar na “História da filosofia”. Marx compreende o sistema de Epicuro inerente a períodos de dissolução e de nascimento de concepções totais de mundo como o sistema de Aristóteles e de Hegel.

Do ponto de vista filosófico, é importante especificar mais esses aspectos, porque do modo determinado dessa reversão se podem tirar conclusões sobre a determinidade imanente e o caráter histórico mundial de uma filosofia. Vemos aqui seu curriculum vitae bem de perto, em seu ponto alto subjetivo. (MARX, 2018, p. 57)

A pesquisa desse aspecto subjetivo é a busca da inteligibilidade da individualidade moderna frente ao edifício hegeliano que neste momento histórico se encontrava em disputa e fracionado. Hegel morre em 1833 e com ele foi o seu poder agregador que manteve uma frágil harmonia frente aos seus alunos.

Quando Marx em 1844 diz que o trabalho que Hegel conhece é o do intelecto, em 1841 esse também é um equívoco que Marx partilha com seu velho mestre ao entender a prática como prática teórica ou em seus termos a mundanização da filosofia. Aqui a prática é próxima da concepção dos jovens hegelianos de crítica e todos ainda estão presos a unilateralidades de suas respectivas apreensões de Hegel:

No momento em que a filosofia na condição de vontade se volta contra o mundo fenomênico, o sistema se rebaixa à condição de totalidade abstrata, isso é, ele se torna um aspecto do mundo que se confronta com outro. Sua relação com o mundo é reflexiva. Inspirada pelo impulso de realizar-se, ela entra em tensão com o outro. A autossuficiência interior e a rotundidade foram rompidas. (MARX, 2018, p. 57)

O ponto interessante em Marx é que essa alienação do espírito é concebida como um aspecto entre outros do mundo e assim a filosofia se torna um momento do mundo e o motor da história.

A consequência disso é que o tornar-se filosófico do mundo é concomitantemente um tornar-se mundano da filosofia, que sua realização é, ao mesmo tempo, sua perda, que aquilo que ela combate fora dela é sua própria deficiência interior, que precisamente na luta incorre nos danos que combate como danos no opositor e que ele só consegue suprimir esses danos na medida que neles incorre. Aquilo com que se depara e o que ela combate sempre é o mesmo que ela é, mas com claves invertidas. (MARX, 2018, p. 58)

Nesse momento para Marx a mundanização é a própria realização da filosofia porque interioriza o conteúdo do mundo sob a forma de reflexão deste, como ela se coloca parta fora de si, “sua relação com o mundo é reflexiva. Inspirada pelo impulso de realizar-se, ela entra em tensão com o outro”, assumindo uma forma de filosofia geral do mundo, a figura daquele momento do espírito. Justamente “porque do modo determinado dessa reversão se podem tirar conclusões sobre a determinidade imanente e o caráter histórico mundial de uma filosofia”.

Esse é um dos lados, se analisarmos o assunto de modo puramente objetivo, como realização imediata da filosofia. Só que ela tem um lado subjetivo, que não passa de outra forma do interior. É a relação filosófica entre o sistema filosófico que esta sendo concretizado e seus portadores intelectuais, as autoconsciências individuais em que aparece seu progresso. (MARX, 2018, p. 58)

Ao se tornar mundana a filosofia e os sistemas consequentes destas vão entrar em relação com as subjetividades desse mundo, no programa marxiano deste período, a partir dessa relação do sujeito com o objeto (sistema filosófico) é que vai se realizar a práxis no sentido de realização da crítica da filosofia no mundo. E cabe a um grupo de “críticos” o de realizar a filosofia dado a consciência de sua deficiência como consta na longa citação a seguir:

O ato da primeira é a crítica e, portanto, exatamente o voltar-se para fora da filosofia, sendo ato da segunda a tentativa de filosofar e, portanto, o voltar-se para dentro de si da filosofia, ao tomar ciência da deficiência como algo imanente à filosofia, ao passo que a primeira compreende como deficiência do mundo a ser tornado filosófico. Apenas o partido liberal, por ser o partido do conceito, está em condições de produzir progressos reais, ao passo que a filosofia positiva só consegue apresentar exigências e tendências cuja forma contradiz seu significado. (MARX, 2018, p. 59)

O partido liberal como o portador da potência de realizar progressos reais enquanto o da filosofia positiva apenas cai na antinomia forma e essência. Esse ponto vai ser usado por Marx nesse período de juventude e muito provavelmente vem de sua compreensão da luta pela realização da razão para se materializar em uma realidade irracional. É a tomada de posição da famosa frase da introdução da Filosofia de Direito de Hegel “o real é racional” passível de racionalização para sua realização.

A exigência das autoconsciências do voltar-se contra o mundo e outro contra a própria filosofia[...] seu livramento do mundo da não filosofia é simultaneamente sua própria libertação da filosofia, que a mantinha algemadas em sistemas bem determinados. (MARX, 2018, p. 58)

Sem extrapolar os limites da crítica marxiana desse período, acreditamos que o libertar-se de sistemas determinados é um ensaio de sua futura superação do sistema hegeliano, os que se mantiveram presos ao sistema (os velhos hegelianos) retêm apenas o fator da realidade, da acomodação ao real existente, o “fator da realidade”. Nas palavras de Lukács são apenas sementes germinando.

Deste modo a relação sujeito e objeto é do sujeito com os sistemas filosóficos e a mundanização da filosofia o meio e forma dessa realização. Nessa época para o Jovem Marx, a concepção de crítica não assumiu, ainda, uma forma política e a concepção de práxis ainda é semelhante à de Hegel e dos jovens hegelianos. As autoconsciências declinam por meio da crítica e colocam uma realização interna, subjetiva que há de ser superada quando a censura alemã acorrentar Marx semelhante ao que aconteceu com Prometeu.

## **2. A CARREIRA JORNALÍSTICA DO JOVEM MARX**

### **2.1 A GAZETA RENANA: APONTAMENTOS BREVES E DATAÇÃO DE SUA PRODUÇÃO**

Frederico Guilherme IV assume o trono em 1840, exerce um governo mais reacionário que seu predecessor, Frederico Guilherme III. O legado hegeliano estava para ser banido das universidades e pontos significativos foram a nomeação de Schelling para a reitoria da Universidade de Berlim, que era ocupada por Hegel e Stahl como conselheiro do rei. Após o rompimento de Hegel com Schelling, firmado publicamente na “Fenomenologia do Espírito”, Schelling então tomou como dever pessoal se opor e combater “irracionalmente” o legado de Hegel<sup>1</sup>. É o primeiro grande precursor do irracionalismo moderno, e com posições aristocráticas sobre a filosofia<sup>2</sup>. Sua nomeação foi amostra do que a monarquia prussiana sob F. Guilherme IV representava um retrocesso ataque a razão e que o legado de Hegel, e seus legatários, seriam perseguidos em todas as Universidades alemãs. Marx já tinha ciência de tal

situação tanto que transferiu a defesa de sua tese para a Universidade de Jena, evitou a Universidade de Berlim para não ser avaliado pelo professor e jurista Friedrich Julius Stahl, atual conselheiro do rei.

Após apresentar sua tese e obter seu diploma de doutor, sem a possibilidade de ser professor, vários docentes ligados ao hegelianismo de esquerda foram demitidos, Marx começa a trabalhar em um jornal financiado pela burguesia local para criar uma oposição a monarquia prussiana, assume a direção do jornal em outubro de 1842, a Gazeta Renana (*Rheinische Zeitung*) torna-se o principal e maior meio de comunicação no campo da oposição à monarquia. Esse é um momento de grande produção filosófica e jornalista de Marx, a crítica filosófica desliza vagarosamente à crítica política. Os principais alvos de Marx são: a monarquia prussiana, o romantismo e o ensaio a crítica de Hegel na Filosofia do direito.

O projeto iniciado em 1842 e retomado em 1843 da crítica a filosofia de direito de Hegel, embora ineficaz do ponto de vista teórico, trás uma importante transição ao nosso jovem doutor. Datam desse período o planejamento da contribuição com Bruno Bauer a segunda parte da *Trombeta do Juízo Universal contra Hegel ateu e anticristo* que tinha por enfoque a filosofia da arte em Hegel e se colocar contra a escola romântica. Do material filosófico deste período temos acesso somente ao *Manifesto Contra a Escola Histórica do Direito* e um texto sobre o casamento.

O Manifesto é um embate contra a escola histórica do direito e contra o romantismo, em especial contra Herder, um autointitulado kantiano que no estudo do direito se referêcia ao direito natural de Hugo Gustav, segundo Marx: “uma ficção corrente do século XVII que considerou a condição natural como a verdadeira natureza humana”.

A crítica de Marx se dirige ao caráter irracionalista e romântico da escola histórica do direito, com tom irônico, sarcástico, Marx transcreve citações de Herder para expor as ideias do autor ao “ridículo” de sua incoerência. Nesse período é marcante a influência não só de Hegel, mas de Rousseau que enfrentou concepções semelhantes como as de Grotius.

Grutois, Heder e Hugo tem em comum a afirmativa de um “estado de natureza” e de apontar a Bíblia cristã como referencial moral, que a razão não tem lugar no direito



pois: “Ele (Hugo) não busca de forma alguma, provar que o positivo é o racional e sim provar que o positivo não é racional”, que a razão não anima qualquer instituição. Marx nesse período adere à concepção de direito como moral e racional, segundo Rousseau e Hegel, na qual a realidade é permeável a razão e a condução racional da sociedade.

Conforme escreve Marx se a filosofia de Kant é a expressão teórica alemã da revolução francesa, o direito natural de Hugo é a teoria alemã do antigo regime. Ponto atuante de Marx em seu democratismo radical no combate a reação e ao romantismo evidencia que a escola histórica ao tirar toda racionalidade do positivo, nos entrega esse positivo sem razão e fundando a natureza humana em um natural animal com elementos teocráticos. A influência de Feuerbach que vem a seguir vai dar um novo rumo a crítica marxiana.

Data deste período o primeiro contato com a obra de Feuerbach nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* e mais adiante *A essência do cristianismo*. Como é sabido o impacto deste contato vai ser enorme em Marx e vai lhe servir de chave para a crítica política e a sua passagem a uma concepção materialista. Feuerbach fez a primeira crítica significativa ao idealismo alemão com base materialista.

Marx escreve nesse período *Feuerbach contra D. F. Strauss* no *Anekdotia*, uma revista de Arnold Ruge, que segue o mesmo tom das *Trombetas do juízo final*. O momento de “estreia” pública na crítica política de Marx é com os escritos jornalísticos e políticos contra a censura de Frederico Guilherme IV que, em Marx, a crítica filosófica torna-se crítica política. Este é o primeiro texto de combate e de materialização de seu democratismo radical<sup>(Nota)</sup>. Para Lukács esta é a prática do programa de realização da filosofia presente na tese de doutorado.

### **2.1.1. A liberdade de imprensa**

O objetivo da Gazeta Renana era unificar a oposição à F. Guilherme IV para liquidar o absolutismo alemão e combater a reação e o romantismo que impregnavam a Alemanha de seu tempo. Cabe ressaltar que após a reintegração da Renânia pela Prússia que estava sob o domínio napoleônico, a província passou a ser vista sob desconfiança por F. Guilherme III por supostas simpatias aos franceses e à Napoleão. De fato, a Renana congregou, junto com Colônia, a oposição liberal democrática. A

província Renana passaria a ser mais onerada com impostos de forma a compensar os presentes prejuízos no reino da Prússia, prejudicando a incipiente burguesia renana.

A Alemanha, segundo Marx, passaria a atrair os olhos do mundo no lugar da França através da organização contra a monarquia. Marx rompe com os “livres de Berlim” em março de 1842, principalmente com Bruno Bauer que até o momento era sua maior amizade afetiva e intelectual. Os livres de Berlim se limitavam a crítica religiosa, tratavam de modo infantil as recém recebidas ideias comunistas o que trazia problemas ao jornal de Marx, além de estarem sob ideias de concepções românticas. Alemanha era um “apanhado” de vários principados independentes que mediante a relação de vassalagem ao rei Frederico Guilherme IV e a uma assembleia, de fachada, concebia alguma forma de unidade, não uma nacional, mas de subordinação das províncias. A unificação nacional alemã era um tema recorrente.

Deste período temos os comentários de Marx sobre o debate ocorrido na assembleia referente à lei de censura e a lei de imprensa na assembleia alemã. O destaque de Marx é concepção da imprensa como parte da história, como elemento possibilitador do conhecimento e autoconhecimento de um povo, que opera em oposição a autoridade da Igreja, do Estado e Deus. Marx argumenta que desde 1818 até 1830 e no seu presente o pensamento alemão se desenvolveu apesar da censura e não com benefício da censura como aponta o orador da assembleia. A contestação da liberdade de imprensa é uma contestação da liberdade humana.

Deste modo a assembleia discutia publicar ou não os seus debates enquanto argumentava para o controle e censura da imprensa. Segundo Marx isso retira o papel de controle do povo sobre o Estado. A censura é um privilégio particular travestido de lei, em oposição ao povo. A concepção de Marx sobre lei, neste período, é que ela assume forma moral e racional para atender ao povo e não a membros do Estado, deste modo a lei tem caráter progressista, racional e não se assimila aos mandos e particularismo de membros do Estado, estas seriam falsas leis. A censura é uma limitação da essência humana, da liberdade, deste modo é uma lei verdadeira a regulamentação da imprensa e uma falsa lei a regulamentação da censura. É notável como Rousseau comparece em Marx com sua ideia de direito como corpo racional e moral e expressão da vontade geral.

A censura é a crítica como monopólio do governo que perde seu caráter racional ao ser colocada como secreta a cargo da opinião de um sujeito como o censor. Ela não estaria sob a lei como um julgamento com o juiz, mas sob a opinião de um sujeito e por isso não se constitui como lei segundo argumenta Marx é uma atividade da polícia contra a liberdade: “Numa lei da imprensa, a liberdade pune. Numa lei da censura, a liberdade é punida”. A liberdade vira caso de polícia e é colocada como uma criminosa, “a lei da censura tem apenas a forma da lei. Uma lei de imprensa é uma verdadeira lei”. E em seguida:

A imprensa livre é o olhar onipotente do povo, a confiança personalizada do povo nele mesmo, o vínculo articulado que une indivíduo ao Estado e ao mundo, a cultura incorporada que transforma lutas materiais em lutas intelectuais, e idealiza suas formas brutas. É a franca confissão do povo a si mesmo, e sabemos que o poder da confissão é redimir. A imprensa livre é o espelho intelectual na qual o povo se vê, e a visão de si mesmo é a primeira condição de sabedoria. (MARX, 1999, p. 60)

Marx, caminhando sob a filosofia do direito de Hegel, coloca a imprensa como uma mediação entre indivíduos e estamentos com o Estado, como está colocado na Filosofia do Direito, aqueles elementos da particularidade que fazem a mediação entre a singularidade e o universal, onde o singular se universaliza e o universal se singulariza. A imprensa aparece como uma autoconsciência coletiva e como princípio da cultura incorporada e da filosofia. Uma outra citação do texto nos oferece um panorama da conjuntura política presente na assembleia e do atraso alemão do presente de Marx:

Se agora consideramos o debate sobre a imprensa na sua totalidade, não poderemos superar a impressão pouco agradável e desolada que é produzida por uma assembleia de representantes da Província do Reno, oscilando continuamente entre a obstinação deliberada do privilégio e a impotência natural de uma semiliberal vacilação; não podemos evitar comentários desaprovativos sobre a virtualmente completa falta de pontos de vistas gerais e amplos, e sobre a descuidada superfacilidade com a qual o assunto da liberdade de imprensa foi discutido e deixado de lado. MARX, 1999, p.86

Marx ainda não foi além dos embates jurídico e filosóficos com o Estado, até os comentários sobre a lei da censura os interesses materiais conflitantes não são objeto de sua crítica, tal questão irá futuramente bater à porta de seu escritório jornalístico e que adiante vai ser iluminado pelas ideias socialistas vindas da França com interpretação alemã.

### 2.1.2. Crítica a Moses Hess e os primeiros contatos com o socialismo

Em outubro de 1842 Marx se defende da acusação do editorial da Gazeta Geral de Augsburg sobre a Gazeta Renana ter um caráter “comunista”. Nosso jovem jornalista afirma que não conhece o tema em profundidade e que requer uma investigação profunda para formular algum juízo. Marx nesse momento já havia lido *O que é propriedade?*, do socialista utópico francês Proudhon, no artigo sobre o furto de lenha Marx afirma: “toda propriedade é roubo” e *elogia* Proudhon como o mais intrigante dos socialistas.

A crítica de Marx à Hess tem importância futura para a elaboração da concepção comunista e do problema da propriedade privada e da dissolução do Estado. Hess elabora uma abolição conceitual do Estado através da concordância individual do homem, de sua essência, com o Estado e suas instituições. A liberdade individual não estaria apartada da liberdade geral, não se constitui como da alienação da vontade individual na vontade geral. Tal consonância entre essência e indivíduo em Hess mostra o quanto ele estava sob influência de Feuerbach, tornando desnecessária a existência de qualquer poder centralizado ou unidade nacional no interior de seu pensamento político. A questão que coloca esta formulação e fornece uma solução idealista foi a questão da centralização do poder na Prússia ou autonomia de cada província, tal problema seria desnecessária se a essência humana se realiza em harmonia com o Estado podendo até deixar de existir.

Assim como Marx entende a imprensa como parte da sociedade e da história, ele vai considerar a solução de Hess puramente conceitual, como se o conceito de Estado tivesse um desenvolvimento independente da e na história. Uma essência dada anterior a própria história, como uma necessidade que atingindo sua existência já estivesse dada anteriormente de tudo. O processo histórico responde e coloca as questões que a humanidade deve responder e não apenas na imaginação, em ideias vazias.

A ideia de um fim do Estado não era totalmente repudiada por Marx, o que ele desejava era o fim de um Estado em particular, aquele religioso e irracional e a criação de um Estado racional. Essa vai ser a oposição central na crítica da filosofia de direito

de Hegel. A discordância sobre Hegel nesse momento não é o meio mas o fim, a democracia.

É com este e outros estudos e críticas aos socialistas utópicos que Marx vai desenvolvendo uma arguta análise sobre a propriedade privada. Marx vai vislumbrar, neste momento, a propriedade privada como roubo, uma análise moral inspirada em Proudhon. *O Problema do Estado em Hegel* era como organizar a sociedade anárquica, o livre mercado, já que a mão invisível de Smith falhara no estabelecimento da harmonia social. Nesse ponto entra o Estado racional hegeliano mediador entre a vontade singular e a vontade coletiva, de forma a controlar e minimizar os problemas decorrentes da irracionalidade do mercado sob o liberalismo.

### **2.1.3. Os despossuídos, a propriedade privada e os interesses particulares: o limite do democratismo radical do jovem Marx**

A crítica política em Marx nasce da crítica filosófica, sem abandonar a crítica filosófica, esta acaba se tornando um meio de burlar a censura. A crítica política não está desalinhada com a crítica filosófica, ao contrário, o maior aprofundamento filosófico de Marx vai tornando a crítica política mais profícua. Isso fica demonstrado na maior argúcia ao explorar os problemas políticos até o limite do seu democratismo.

A sexta Dieta Renana tornou crime o recolhimento de galhos secos caídos das árvores que eram recolhidos pelos camponeses. A madeira era essencial a sobrevivência dos camponeses para cozinhar e se aquecer do forte frio da região. Esse costume passou a ser crime e foi fortemente reprimido pelas autoridades. Nesse momento nosso jovem jornalista se posiciona ao lado dos coletores de madeira seca nas florestas por uma questão ética, não é, ainda, um posicionamento necessário por sua compreensão da tarefa histórica do de um determinado sujeito.

O artigo sobre o furto de lenha assume um caráter de embate filosófico-jurídico como uma incoerência da dieta renana sobre “sua vocação legislativa”. “O proprietário florestal não deixa o legislador falar, pois as paredes têm ouvidos”, estabelecendo a colheita de galhos secos como furto. Os interesses públicos são tomados e dominados pelos interesses privados que dominam os representantes da assembleia. Esse é um

dos primeiros textos que Marx discute os interesses privados de forma mais direta, em uma recapitulação de sua obra ele coloca esse texto do seguinte modo:

O meu estudo universitário foi o da jurisprudência, o qual no entanto só prossegui como disciplina subordinada a par de filosofia e história. No ano de 1842-43, como redator da Rheinische Zeitung, vi-me pela primeira vez, perplexo, perante a dificuldade de ter também de dizer alguma coisa sobre o que se designa por interesses materiais. Os debates do Landtag Renano sobre roubo de lenha e parcelamento da propriedade fundiária, a polémica oficial que Herr von Schaper, então Oberpräsident da província renana, abriu com a Rheinische Zeitung sobre a situação dos camponeses do Mosela, por fim as discussões sobre livre-cambismo e tarifas alfandegárias protecionistas deram-me os primeiros motivos para que me ocupasse com questões econômicas. Por outro lado, tinha-se nesse tempo — em que a boa vontade de "ir por diante" repetidas vezes contrabalançava o conhecimento das questões — tornado audível na Rheinische Zeitung um eco do socialismo e comunismo francês, sob uma tênue coloração filosófica. Declarei-me contra esta remendaria, mas ao mesmo tempo confessei abertamente, numa controvérsia com a Allgemeine Augsburger Zeitung, que os meus estudos até essa data não me permitiam arriscar eu próprio qualquer juízo sobre o conteúdo das orientações francesas. Preferi agarrar a mãos ambas a ilusão dos diretores da Rheinische Zeitung, que acreditavam poder levar a anular a sentença de morte passada sobre o jornal por meio duma atitude mais fraca deste, para me retirar do palco público e recolher ao quarto de estudo. (MARX, 2013, p.7).

Sendo o primeiro momento a ter que se posicionar frente ao que chamou de “interesses materiais” levando-o ao entendimento da necessidade de pesquisar a Economia Política, feito empreendido a partir de 1844. No seio desta breve pesquisa os textos anteriores não tinham menção tão direta aos interesses particulares, a oposição entre sujeitos, a propriedade privada e a comunidade como forma abrangente da sociabilidade.

Os limites teóricos do nosso jovem jornalista ficam evidentes nesse texto ao não conseguir vislumbrar uma saída para além de Rousseau, Hegel. A crítica adesão às ideias comunistas ainda não haviam sido realizadas, pois julgava prudente uma investigação teórica, apesar de já conhecer Proudhon de “O que é propriedade?”, Marx não se arrisca a tirar conclusões para além de afirmações como “a propriedade é roubo” e pequenos desdobramentos a partir desta conclusão.

O principal problema para Marx sobre o comunismo era seu idealismo, a não passagem da emancipação política pelo Estado. Um perigo capaz de induzir os homens às ideias irrealizáveis e atrapalhar a realização da razão através e no Estado por uma república democrática. Apesar das divergências com os socialistas utópicos, neste momento, Marx é igualmente idealista embora sua passagem ao materialismo na

superação crítica de Hegel esteja contida em germes nas suas leituras de Feuerbach e sobre a constatação de que seus conhecimentos jurídicos-filosóficos são impotentes para dar conta desta realidade que se apresenta.

A miséria alemã que representou limites à Goethe e Hegel colocava ao jovem Marx uma encruzilhada. É o limite material, teórico e político que se apresenta até o presente momento sem qualquer perspectiva ideal e material de uma solução. O atraso alemão é ímpar ao ponto de vista do jovem Marx, ao comparar códigos jurídicos com três séculos de distância entre si, o código penal do “século XVI com a Dieta Renana do século XIX, contra a reprimenda de praticar a humanidade exagerada em comparação com a dieta Renana”. As províncias germânicas estavam em um tempo histórico defasado, algumas com uma monarquia constitucional, outras sob o absolutismo e com modos de propriedade claramente feudal e relações de servidão.

O direito consuetudinário, baseado nos costumes populares dos despossuídos, concede a população o poder de recolher galhos secos caídos das árvores, enquanto que cortar árvores e galhos verdes é considerado crime, um furto. Marx de forma irônica e sarcástica a mostrar que o direito público está sendo colocado sob domínio dos interesses privados

Não há maneira mais elegante e ao mesmo tempo mais simples de derrubar direito das pessoas em favor do direito das árvores novas. Se, por um lado, o parágrafo for aprovado, será necessário cortar uma massa de pessoas sem intenção criminosa da árvore verdejante da moralidade e lançá-la qual madeira seca no inferno da criminalidade, da infâmia e da miséria. Se, por outro lado, o parágrafo for rejeitado, haverá a possibilidade de que algumas árvores novas sofram maus-tratos, e alegar isso quase desnecessário! Os ídolos de madeira obtêm vitória e as vítimas humanas são abatidas. (MARX, 2017, p. 80)

A punição, em Hegel, é a solução do crime e a forma de reconciliar o sujeito com a comunidade. Aplicando de forma generalizada o crime ao ato de recolher lenha seca incorre em uma generalização que desonera onde o crime de fato acontece. Segundo Marx o que a dieta renana colocava em prática era banalizar o crime e assim impossibilitar uma reconciliação através da punição. Marx em suas primeiras formulações sobre propriedade privada indaga: e na medida que catar lenha é crime por ser uma forma de apropriação não seria a propriedade das florestas crime de roubo? A resposta dessa questão depende do ângulo de quem determina se é propriedade ou roubo. Se baseia nos interesses dos legisladores, é legítima forma de

propriedade, pois são eles quem determinam se uma posse é propriedade ou roubo. Aqui a determinação da propriedade ainda não aparece em sua relação com o trabalho, mas com a posse e o direito, mas claramente entendido como interesses materiais particulares.

Para Marx o objeto, ação e intenção do ato não podem ser qualificados como furto já que a colheita de galhos secos já não pertence a “árvore privada”, mas ao direito público do costume, a comunidade mesmo que sob uma terra privada. Os direitos consuetudinários dos ricos constituem-se como contrários à lei, sendo a lei a forma racional de fixar os direitos e costumes dos despossuídos, não com base local mas, sob a ótica de todas as localidades, de uma forma mais geral e abrangente.

Embora politicamente atrasado o movimento privatizante da propriedade avança em terras germânicas subvertendo os direitos dos despossuídos e das antigas formas de propriedade, até com a proibição da colheita de pequenas frutas como mirtilo, além da lenha. Marx, semelhante a Proudhon, vai contrapor o direito racional, o direito dos despossuídos, ao direito positivo criado na forma de lei pelos legisladores em nome de uma minoria, dos interesses particulares dos proprietários. Ao colocar como crime recolher lenha do chão a assembleia prussiana colocou como lei não o costume popular, mas o interesses privados, o direito animal no lugar do direito humano da liberdade que é a realização do direito popular que existe de fato mas ainda não assumiu a forma de lei.

Como um modo de vida animal a lei que fixa os interesses dos proprietários reproduziria um modo de ser animal, não humano, enquanto a liberdade e a humanidade é realizada na maior ampliação dos direitos dos pobres e assumindo sua fixação na lei sendo a realização da racionalidade. Segundo Marx, embalado em Proudhon, o conceito já existe de fato e só precisa se realizar nesta fixação.

Marx neste momento ainda está sob a orientação de Rousseau e Hegel com a racionalidade da lei e do Estado ético ao afirmar que a “*natureza jurídica das coisas não pode, por conseguinte, guiar-se pela lei, mas tem de guiar-se pela natureza jurídica da coisa*” o momento mais radical talvez seja esse em tom proudhoniano:

Se todo atentado contra a propriedade, sem qualquer distinção. Sem determinação mais precisa, for considerado furto, não seria furto também toda a propriedade privada? Não estou portanto violando seu direito à propriedade? Ao negar a diferença entre os tipos essencialmente diferentes do mesmo crime, os



senhores negam o crime como diferença em relação ao direito, revogam o próprio direito, pois todo crime tem um aspecto em comum com o próprio direito. (MARX, 2017, p. 82)

Semelhante a Moses Hess, Proudhon colocava a revolução de forma conceitual como realização do conceito de justo na lei. O “Contrato Social” ao estabelecer a vontade racional no direito assumindo a forma de vontade geral era uma vontade de muitos que, segundo Proudhon, em nada se diferenciava da vontade do soberano na forma de rei sendo vontade de um. Não é a realização da vontade, mas a da razão, do conceito de justo que constitui a verdadeira revolução e a realização racional. Segundo Proudhon a realização do espírito de 1789 foi a da vontade de muitos contra a vontade de um, a do rei, na forma de cólera e representou apenas uma mudança formal da monarquia a democracia.

A igualdade política pressupõe igualdade econômica de acordo com Proudhon e a mesma não foi realizada na revolução francesa porque a vontade geral somente copiou a vontade do soberano não realizando o conceito de justo e abolição da propriedade privada, como roubo não é justa e a realização da justiça não é a extensão da condição de proprietário a todos mas a abolição da condição formal de proprietários. A justiça deve estar acima da propriedade e assim realizando o conceito a sobrepuja. E como isso se realiza? Na generalização da condição de trabalhador a toda sociedade e limitação da posse individual como unicamente vinda do próprio trabalho. Segundo Proudhon, o trabalho destrói a propriedade. Apesar do tom moral da argumentação do socialista francês esse é o ponto mais alto e radical de sua obra que em breve vai ser abandonado quando publicar “A filosofia da miséria”

Marx identifica a lei vigente com o formalismo ao relacionar está com o “entendimento” na “Fenomenologia do Espírito” que Hegel classifica como um modo formal da consciência na apreensão do objeto. Com a inspiração das “ideias francesas” que aparecem na Alemanha em sua fórmula filosófica, nosso jovem jornalista avança na compreensão dos interesses particulares expressando-se no direito como demonstra a cita a seguir:

Em uma localidade, de fato, já se conseguiu converter um direito consuetudinário dos pobres em monopólio dos ricos. A prova definitiva é apresentada quando se consegue monopolizar um bem comum; a consequência óbvia disso é que se deve monopolizá-lo. A natureza do objeto

exige o monopólio, por que o interesse da propriedade privada o inventou. (MARX, 2017, p. 90)

Se considerarmos a tese de 1841 do programa de realização da filosofia colocado até suas últimas consequências do democratismo radical com essa “perplexidade de tomar posição sobre os interesses materiais” o mundo da qual Marx vai tomando consciência vai sendo tingido de elementos da realidade econômica, com intuições sobre seu movimento monopólico e privatizante da vida social. A solução pensada até o momento é o esgotar do democratismo radical, o partir contra o maior representante filosófico do Estado moderno, Hegel. Até esse momento o Estado era o foco onde todas as lutas sociais deveriam convergir “a existência mesma da classe pobre até agora é simples costume da sociedade burguesa, que ainda não encontrou um lugar adequado no âmbito da estruturação consciente do Estado.” (MARX, 2017, p. 90)

Como conclusão deste período para a reflexão do nosso objeto fica evidente a ausência de mediações para a condução de uma realização da “Ideia racional” e do ideal de lei com base na “vontade geral” como lei baseada nos costumes gerais dos homens. O que queremos pontuar é que não existe, ainda, um sujeito político que seja uma força material para enfrentar esta realidade. A burguesia alemã é inapta a condução de uma revolução sob ideais iluministas, o socialismo alemão é puramente conceitual e o proletário é muito pequeno na Alemanha, dada o seu fraco desenvolvimento industrial.

Algo que vai permanecer na obra de Marx e Engels é o Estado como meio para realizar a emancipação humana através da emancipação política. O caminho para o jovem Marx é político, mas ainda não se definiu classes ou organizações políticas para tal empreendimento. A oposição entre pobres e ricos, despossuídos e possuidores é imprecisa, não desnuda formas de determinações do ser dos homens sob a sociedade burguesa, aponta inicialmente para a separação no cidadão e indivíduo privado e público. Marx, como um grande gênio percebe seus limites e em 1842 e começo de 1843 munido da obra de Feuerbach vai atacar a conclusão do sistema hegeliano e a maior fundamentação sobre o Estado moderno, a filosofia do direito.

Continua presente em Marx a identificação objetiva de realidade e ideia não caindo no dever ser abstrato de Kant e Fichte, justamente por sua recusa da realidade existente e sua luta contra ela, enquanto Kant e Fichte, cada um a seu modo, pensavam em modos de acomodação ao presente. A reconciliação em Marx não é com o estado de coisas atual, mas da reconciliação da realidade com a racionalidade do direito e da lei ao exemplo concreto existente em decorrência da revolução francesa. Não existe nenhuma reivindicação filosófica-universal no sentido kantiano, como o dever-ser presente na crítica da razão prática, nesse sentido Marx se coloca além de Kant e Fichte e também além de Hegel em recusar a reconciliação com a realidade presente, a miséria alemã. Marx combate a reação, o romantismo e qualquer forma de reconciliação com as atuais instituições. A lei dos pobres (o direito consuetudinário do recolhimento a lenha) é para nosso jovem jornalista a antecipação do futuro e como Marx no prefácio de 1859 relata estes que foram seus primeiros passos rumo a formulação socialismo científico. Como diz Lukács entre 1842 e 1843 “Marx percorreu, teoricamente, o mesmo caminho que, cinquenta anos antes, de Marat a Babeuf, o jacobinismo havia percorrido na prática”.

## 2.2. A SUBJETIVIDADE NO JOVEM MARX COMO MOMENTO POLÍTICO

A crítica de Marx escrita em 1843 em sua lua de mel, no caminho de Feuerbach, aborda a “Crítica da Filosofia de Direito” de Hegel entendida por ele como uma justificativa filosófica do Estado prussiano e a melhor definição de Estado Moderno. Esta crítica não foi apenas uma crítica filosófica, mas uma crítica à monarquia prussiana de seu tempo.

Segundo Hegel, o Conceito que vai ao Estado Político é o de vontade até o direito absoluto. A vontade realiza-se em seus diversos momentos como a família, que se nega, é dilacerada e coloca a sociedade civil para finalmente realizar a sua superação (*Aufheben*) no Estado Político. Segundo Hegel a sociedade civil é o momento dilacerado da unidade do ser, o espírito cultivado que passou pelo mundo da cultura (*bildung*), a explosão dos conflitantes interesses individuais privados, onde impera o princípio de guerra de todos contra todos. O Estado, como elemento

universalizador, racionalizador e organizador da totalidade, reintegra esses interesses privados (conservando-os em si) quando a vontade geral se torna consciente e se reconhece na figura do Estado. O que temos aqui é o em si e o para si da ideia, o ser, sua negação e sua superação (Aufheben) do retorno a si, a ideia tomada consciente de si.

A mediação do singular e universal Hegel coloca as corporações, comunas e organizações da sociedade civil que vão buscar a introdução de seus interesses privados no interior da universalidade do Estado Político. Para Hegel, a burocracia estatal como elemento mediador, que por sua natureza, seu conhecimento técnico, teórico, e a sua inserção enquanto classe intermediária estariam aptos a realizar a mediação dos momentos singulares privados na universalidade do Estado Político. Este estado por sua vez é a forma de harmonizar os interesses antagônicos no interior da sociedade civil. O poder governamental (ministros de escolhas do Príncipe) realiza a mediação entre o poder soberano e a sociedade civil.

A filosofia hegeliana concebe a substância como sujeito que desemboca na unidade sujeito e objeto idênticos, a subjetivação da objetividade pelo espírito, uma necessidade exotérica da filosofia de Hegel, de seu sistema. A substância é este Conceito em sua diferenciação em sua unidade orgânica a identidade da identidade na não identidade. No parágrafo 272 da Crítica da Filosofia de Direito de Hegel diz:

A constituição é racional na medida em que o Estado diferencia e determina a sua atividade segundo a natureza do Conceito, de tal modo que cada um desses poderes seja, em si mesmo, a totalidade, e que tenha e contenha dentro de si, ativos, os outros momentos e que estes, uma vez que exprimem a diferença do Conceito permaneçam simplesmente em sua idealidade e constituam apenas. Um todo individual. (MARX, 2013, p. 46)

Essas diferenciações se constituem do poder soberano (o Rei), poder governamental, poder legislativo (composta de representantes da sociedade civil e do poder Soberano e governamental) e o Executivo como juízes e a polícia.

O estamento mais apto a realizar os fins universais do Estado, segundo Hegel, são os proprietários fundiários sob o morgadio. Por sua condição de independência, estabilidade da propriedade e por ter o princípio da família.

Marx aborda a Filosofia do Direito de Hegel a identificando ideia com Estado, que em Hegel é um momento do absoluto, em Hegel o Estado Político é uma ilusão,

uma abstração é a essência alienada da sociedade civil, uma clara inversão ao estilo de Feuerbach. Segundo Marx, os membros da sociedade civil só ganham sentido, existência humana, enquanto degraus ao Estado. A sociedade civil foi destituída de sua realidade, alienada no Estado. Nesta mesma esteira vai afirmar a separação do público e do privado na sociedade burguesa através do antagonismo entre sociedade civil e Estado.

A existência de predicados é o sujeito: portanto, o sujeito é a existência da subjetividade etc. Hegel autonomiza os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados de sua autonomia real, de seu sujeito. Posteriormente o sujeito real aparece como resultado, ao passo que se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação (ibidem, p. 50)

Podemos observar uma breve menção à questão da subjetividade na crítica à Hegel sobre a alienação da essência que ganha uma existência autônoma, de forma ao predicado aparecer como sujeito e o sujeito como resultado do predicado. Um detalhe muito importante é o embrião da futura concepção de práxis e uma chave heurística importante *“se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação”* a relação sujeito e objeto, o último como sua objetivação e a relação prática como o modo de apreender a realidade. Dando um passo adiante Marx coloca:

A personalidade abstrata era o sujeito do direito abstrato; ela não mudou; ela é novamente, como personalidade abstrata, a personalidade do Estado. Hegel não deveria se surpreender com o fato da pessoal real – e as pessoas fazem o Estado – reapareça em toda parte como essência do Estado (ibidem, p. 52).

A “pessoa real” aparece em Marx como o sujeito do Estado, como criação sua, como resultado de sua “prática”. Embora critique Hegel por operar por um sujeito abstrato Marx comete o mesmo procedimento pois não apresenta uma definição de “pessoa real” e em alguns momentos menciona “povo” “massas” sem concreticidade. O ponto importante é que já nesse momento o sujeito aparece como criador do Estado e suas instituições.

O silogismo hegeliano, que opera a mediação da ligação de um singular a um universal através de um particular é negado por Marx. Em Hegel o autodesenvolvimento do conceito astuciosamente põe o termo médio, que faz a trajetória, a superação do limite de um ser determinado. A mediação se coloca como extremo, este extremo manifesta-se como mediação, os termos se transformam permitindo o momento

superador (*aufheben*). Aqui o movimento dialético, Ser, Nada e Devir presente na Ciência Lógica de Hegel. Contudo, Marx, no caminho de Feuerbach, interdita esse processo afirma que o extremo de um ser só pode ser um outro ser.

Marx ao estilo das figuras da consciência hegeliana afirma que a verdade da monarquia é a democracia. Define ela como um momento onde o homem recupera seu ser alienado no Estado político, agora cada indivíduo efetiva-se como ser integral, único, portador da universalidade, que antes estava no Estado, de sua espécie que enfim deixou de ser estranha, alienada, cancelando a vida pública e os interesses privados em uma unidade na seguinte citação:

O elemento estamental é a ilusão política da sociedade civil. A liberdade subjetiva aparece em Hegel como liberdade formal (é certamente importante que aquilo que é livre também seja feito livremente, que a liberdade não reine como instinto natural, inconsciente, da sociedade) precisamente porque ele não apresentou a liberdade objetiva como realização, como atividade da liberdade subjetiva (MARX, 2013, p. 86)

A relação sujeito e objeto, liberdade objetiva como realização da liberdade subjetiva em oposição ao formalismo do Estado Moderno presente na análise de Hegel. O que Marx menciona como frequência na crítica a Hegel é um dualismo, uma cisão no ser em um momento político e outro em um momento social onde a primeira aparece como formal e outro momento como a sociedade civil. O antagonismo central pra Marx, nesse período, é o do Estado Político na figura do monarca e a sociedade civil que fora do Estado não tem sua razão de ser, que segundo Hegel aparece como a forma, animal e sem uma racionalidade. A afirmativa de Hegel é condizente com seu momento histórico quando a burguesia esta dentro do Estado e o afirmando como racional em suas leis e organização. Uma clara oposição da razão no individuo como formulou Kant em sua revolução filosófica em trazer a razão para o sujeito que, com boa vontade, chegaria a universalidade da razão e o entendimento entre os homens.

O que é lei geral se mostra aqui, no indivíduo. 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... e a social, a organização da sociedade civil (MARX, 2013, p. 100-101).

O que na “Questão Judaica” Marx vai formular como produto da revolução francesa a divisão do homem no cidadão privado e e o cidadão público. Segundo Hegel

o pensamento de Kant é a expressão filosófica da dualidade posta pela revolução francesa e que Hegel busca a conciliação deste dualismo na eticidade e na razão no Estado político. O processo de acomodação de Hegel frente a miséria alemã. Marx questiona esse deixar de ser social para por meio de uma ruptura essencial se negando e se colocando no Estado Político:

O estamento não só se baseia, como lei geral, na separação da sociedade, como também separa o homem de seu ser universal, faz dele um animal que coincide imediatamente com sua determinidade. (MARX, 2013, p. 104)

Com o avançar da crítica de Marx a Filosofia de Direito a propriedade privada, em sua máxima expressão na filosofia de Hegel, vai sendo relacionada ao direito, ao reconhecimento da vontade que é alienada na propriedade. A vontade subjetiva se manifesta sob a forma de coisa que é para outro e pelo direito reconhecido como propriedade desse. A forma de alienar à vontade na mercadoria e esta se alienar para outro. O predicado assumindo a posição do sujeito a determinidade do sujeito como a do objeto que Marx vai desenvolver nos Manuscritos de 1844.

A qualidade política do senhor do morgadio é a qualidade política do seu bem hereditário... A qualidade política, aparece aqui, portanto, igualmente como propriedade da propriedade fundiária, como uma qualidade pertencente imediatamente à terra (natureza) puramente física. (MARX, 2013, p. 128)

A análise da subjetividade nesta primeira crítica a Hegel, apesar de seu sentido filosófico, assume uma forma política, mas sem a definição de um sujeito apto e capaz de realizar a democracia como verdade da monarquia. Marx redige uma introdução a essa crítica que vai ser objeto de análise a seguir.

### **3. OS ANAIS FRANCO-ALEMÃES**

Em março de 1843 Marx se demite da Gazeta Renana, a burguesia local interrompe o financiamento do empreendimento após conseguir um acordo com F. Guilherme IV, o jornal encerra suas atividades em 31 de março de 1843 por ordem da monarquia prussiana e em sua última edição traz em letras vermelhas a assinatura de demissão de Marx. Nosso doutor e jornalista desempregado decide um autoexílio na

França onde existia uma maior abertura para atividades políticas e jornalistas. A partir daí tem início o projeto de “reforma da consciência”(nota) em conjunto com Engels, Feuerbach e Bakunin a unidade do “coração francês com a cabeça alemã”. Antes de sua ida a França Marx e Jenny se casam e vão passar a lua de mel em Kreuznach. Neste período de estudos Marx vai pesquisar o pensamento político de Maquiavel à Hegel e retoma seu projeto de uma crítica a filosofia do direito de Hegel, compreendida como a melhor fundamentação filosófica do Estado moderno.

Marx não publica a crítica de 1843 em vida e esse texto só é divulgado ao público pelo projeto MEGA conduzido por Riazanov em 1927. Após a crítica da filosofia do direito Marx se muda com Jenny para a França em outubro de 1843 o que acarreta uma enorme mudança de horizonte e perspectiva de nosso jovem autor. Se na Renânia a questão era realizar a revolução burguesa em uma aliança liberal, agora nosso autor vai deslizando do democratismo burguês ao socialismo e se vinculando a um novo sujeito político, o proletário.

Sobre *a questão judaica*, teve sua redação final na França e seu início em Kreuznach, o que é notável, dada a forma de encerramento do texto e a recuperação do “Direito do Homem” em referência a revolução francesa e seus resultados. Trata-se da resposta de Marx ao texto de Bruno Bauer “*Die Judenfrage*” (A questão judaica).

Aqui está firmada a passagem de Marx ao materialismo sob a influência de Feuerbach e o começo da formulação da superação da autoalienação do homem, agora o projeto da tese de doutorado (de realização da filosofia) ganha mais corpo ao incorporar a crítica da teoria da alienação de Feuerbach. Outro ponto é que Marx incorpora em suas análises a contraditoriedade interna da sociedade burguesa, a oposição entre sociedade civil burguesa e Estado, o materialismo da sociedade civil e o idealismo do Estado. O último e decisivo aspecto da inflexão de Marx é o começo da adoção do ponto de vista do proletário.

A forma de abordar os fenômenos ideais, diferente de Bauer que analisa a questão judaica como um problema teológico-filosófico independente do contexto histórico, Marx aborda o problema partindo do “judeu secular real, o judeu cotidiano, não o judeu sabático como faz Bauer”, este fica restrito ao terreno ideal, religioso e sem qualquer medida prática efetiva. A religião, o Estado, os direitos, os complexos ideais de



forma geral, são colocados como produtos das relações sociais, como representações e formas de consciência de uma realidade contraditória onde o homem se perdeu e não retornou a si, ou seja, alienou-se. Enquanto nos manuscritos de Kreuznach Marx estava limitado ao texto hegeliano a aplicação do método de inversão da dialética na conclusão do Estado como produto da sociedade civil, em “Sobre a Questão Judaica” encontramos, talvez os primeiros passos, rumo a explicação do momento ideal como produto em sua relação com o momento material como na cita a seguir:

Afirmamos isto sim, que eles suprimem sua limitação religiosa no momento em que suprimem suas barreiras seculares. Não transformamos as questões mundanas em questões teológicas. (MARX, 2013, p. 38)

E invertendo o ponto de partida do idealismo ao materialismo Marx coloca esta formulação do problema da questão religiosa:

Transformamos as questões teológicas em questões mundanas. Tendo a história sido, por tempo suficiente, dissolvida em superstição, passando agora a dissolver a superstição em história. *A questão da relação entre emancipação política e religião* transforma-se para nós na questão entre *emancipação política e emancipação humana*. (ibidem, p. 38)

Adotando um ponto de partida materialista, a primeira superação de Feuerbach e Hegel não está completa, mas representa um avanço em relação a abordagem anterior. Sobre a questão judaica é um texto de passagem entre a inversão materialista nos manuscritos de Kreuznach e a “Introdução” de 1844 onde Marx encontra a revolução e o seu sujeito revolucionário, o proletariado urbano industrial. Lukács aborda esta passagem do seguinte modo:

A passagem do jacobinismo ético e simpático as massas à compreensão do papel universalmente revolucionário do proletário foi, no jovem Marx, idêntica a sua evolução filosófica, na qual se deu a passagem da tentativa de desenvolvimento da dialética hegeliana em sentido radical revolucionário para a inversão materialista dessa dialética (LUKÁCS, 2008, p.77)

A primeira superação de Hegel na passagem ao materialismo e a de Feuerbach na passagem da crítica religiosa a crítica política como afirma Lukács:

a primeira superação de Feuerbach a passagem da crítica a religião em posição do progresso e depois da passagem da crítica a religião para a crítica política do sistema hegeliano, em particular a filosofia do direito e do Estado. Para além de Hegel no materialismo e para além de Feuerbach através dela, para a crítica política de Hegel. (ibidem, p. xx)

No jovem Marx sua evolução teórica é necessariamente vinculada a sua evolução política, uma depende da outra. No período que iniciou a redação dos

manuscritos de Kreuznach temos a constatação de Marx sobre seus limites teóricos e políticos, em “Sobre a questão judaica” temos a conclusão o ponto de passagem que incorpora de forma mais profunda as contradições da sociedade burguesa e no texto da “Introdução” de 1844 é a chegada de Marx a revolução social sob o ponto de vista do proletário e este como sujeito político. A superação do hegelianismo, do antropologismo e do democratismo estão necessariamente condicionados entre si. Além dessa transição de Marx ao “socialismo consciente” (Lukács, 2008) temos a mudança do seu sujeito e do horizonte pretendido, Marx percebe os limites do ordenamento da sociedade burguesa.

Se na Gazeta Renana Marx tinha por objetivo a consolidação da revolução burguesa nos Anais Franco-Alemães fica constatada a debilidade da burguesia alemã e a parcialidade e o limite da revolução burguesa que criou uma sociedade cindida que coloca em contradição o singular e o universal. Agora nem a revolução burguesa e nem a aliança liberal democrática contemplam Marx, o combate não é contra só uma forma de Estado, mas o Estado em geral, da emancipação política à emancipação humana. Em carta a Arnold Ruge fica expressa a constatação da vassalagem da burguesia renana:

Seres humanos, presume-se, seriam seres espirituais, homens livres, republicanos. As duas coisas os filisteus não querem ser. Mas o que então lhes resta ser e querer? O que eles querem, a saber, viver e se reproduzir (e mais do que isso, diz Goethe, de qualquer modo ninguém consegue), é o mesmo que o animal quer. Quando muito, um político alemão ainda teria a acrescentar que o homem sabe que quer isso, e o alemão seria tão sensato a ponto de não querer nada além disso.” (MARX, 2013, p. 65)

Discordamos de Lukács quando afirma, em seu “Jovem Marx”, que não houve mudança de fundamento sobre a revolução pretendida do período da Gazeta Renana em relação aos Anais franco-alemães. Em “Sobre a questão judaica” Marx critica Bauer justamente por se deter na emancipação política. Se Marx ainda não define a sociedade socialista como a finalidade dessa revolução, podemos afirmar que ele rejeita a sociedade burguesa ao propor a superação da alienação e na reabsorção de si do homem de sua cisão na sociedade burguesa, o projeto da emancipação humana. Não foi só uma mudança de método e extensão da radicalidade da ideia de revolução. Segundo atesta Celso Frederico:

faz-se, necessário, isto sim, desencadear a emancipação humana, obra da revolução radical ainda mal definida no texto, mas que se distancia da abstrata reivindicação da democracia, tal como aparece nos Manuscritos de Kreuznach. (FREDERICO, 2009, p. 107)

Com o tensionamento relativo ao desenvolvimento da ordem burguesa que colocou um novo antagonismo no centro das lutas de classes, a entrada do proletário no cenário político, a saturação das possibilidades da burguesia em atrelar os interesses gerais do gênero humano ao seu movimento, cabe agora aos “oprimidos” a tarefa de realizar o que a débil burguesia foi incapaz mas para além dos antagonismos da atual sociedade, aos olhos de Marx a solução francesa de 1789 era anacrônica. A burguesia alemã se contentou em ser somada à propriedade de seus senhores.

Os homens, por sua vez, que não se sentem como homens adicionam-se à propriedade dos seus senhores como uma criação de escravos ou de cavalos. Toda essa sociedade está em função desses senhores hereditários. É a eles que o mundo pertence. Eles o tomam assim como ele é e como ele se dá. E eles tomam a si mesmos do jeito que se encontram e se postam exatamente onde seus pés criaram raízes, ou seja, sobre a cerviz desses animais políticos, que não conhecem outra destinação que a de serem “submissos, amáveis e prestativos”<sup>5</sup>. (MARX, 2013, p. 65)

Marx demonstra percepção do movimento da história e que a revolução alemã era iminente por uma série de causalidades e o principal dele é crescimento qualitativo do fenômeno do pauperismo e das organizações dos trabalhadores que vão colocar um dilema novo na história da moderna sociedade que gera seus próprios coveiros e neste momento está em amadurecimento

Porém, o sistema de indústria e comércio, de posse e exploração dos homens, levará ainda mais rapidamente do que a multiplicação da população a uma ruptura no interior da sociedade atual; e o velho sistema não conseguirá sanar essa ruptura, porque ele não sana nem cria coisa alguma; ele meramente existe e desfruta. Entretanto, a existência da humanidade sofredora que pensa e da humanidade pensante que é oprimida necessariamente se tornará intragável e indigesta para o mundo animal do filisteísmo que apenas desfruta passiva e despreocupadamente. (ibidem, p. 69)

E sobre a debilidade da burguesia na liquidação da antiga sociedade feudal para o estabelecimento do ideal da Ilustração na Alemanha não foi além da sociedade francesa pré 1789.

O Sr. me olha com um meio sorriso nos lábios e pergunta: “E o que se ganha com isso? Vergonha não leva a nenhuma revolução”. Eu respondo: a vergonha já é uma revolução; ela de fato é a vitória da Revolução Francesa sobre o patriotismo alemão, pelo qual ela foi derrotada em 1813. Vergonha é um tipo de ira voltada para dentro. E se toda uma nação realmente tivesse vergonha, ela

seria como um leão que se encolhe para dar o bote. Admito que nem a vergonha existe ainda na Alemanha; ao contrário, esses miseráveis ainda são patriotas. (ibidem, p. 63-64)

### 3.1. SOBRE A QUESTÃO DA EMANCIPAÇÃO POLÍTICA, EMANCIPAÇÃO HUMANA E SUBJETIVIDADE

Vamos abordar brevemente a crítica de Marx à Bauer e o desenvolvimento da crítica a sociedade presente. Bruno Bauer, a quem Marx incluía como um dos representantes do que nomeou por “Crítica crítica”, afirma o ateísmo como a forma do judeu se emancipar politicamente. “A crítica à questão judaica é a resposta à questão judaica”, ao se emancipar para depois emancipar os outros, o judeu opera a emancipação de todos com a superação da religião, a emancipação que se refere Bauer é a emancipação política.

Bauer exige, portanto, por um lado que o judeu renuncie ao judaísmo, que o homem em geral renuncie à religião. Por outro lado, de modo coerente, a superação política da religião constitui para ele a superação de toda a religião. O Estado que pressupõe a religião ainda é um Estado não verdadeiro, um Estado real. (MARX, 2013, p. 36)

De acordo com Bauer, neste momento histórico os judeus alemães deveriam renunciar a sua religião e aderir a religião do Estado para desfrutarem de direitos civis e políticos. O equívoco de Bauer consiste em compreender que a emancipação política implica a realização do ateísmo e a emancipação da religião de forma geral, o judeu abandona sua religião, o Estado abandona a sua religião, as religiões desaparecem e efetua-se a emancipação política.

Enquanto o Estado ou o judeu se mantiverem em sua religião nenhum poderá emancipar o outro. Segundo Bauer, Estado e judeu devem ambos abandonar suas religiões e assim poderem se emancipar, o judeu desfrutando a universalidade dos direitos e o Estado se constituindo como um Estado real. Através da “crítica”, por uma atividade puramente ideal a oposição de religiões, e as próprias, deixariam de existir efetuando-se a emancipação política.

Deste modo a superação do judaísmo e de toda a religião acabaria com o privilégio no Estado de qualquer credo, a emancipação política é, para Bauer, a

realização do ateísmo e do Estado real. Bauer não insere a problemática do judeu em um contexto geral de sua época a crítica se limita ao Estado cristão e não ao Estado de forma geral. O que nosso “crítico crítico” não compreende é que mesmo em países onde a emancipação política se realizou a religião continua a existir como questão privada por meio do Estado. Marx cita o exemplo dos EUA que caracteriza de forma clara esse exemplo onde todos participam do Estado como cidadãos independente de sua religião, podendo até a exercer como questão privada, a questão do judeu deixou de ser teológica e passou a uma questão secular, a emancipação política do judeu e do cristão é a emancipação do Estado frente a religião. Na realidade negar ou exercer um credo se dá por meio do Estado como mediador da relação do indivíduo com uma determinada generalidade, mediador do homem com a sua liberdade que só existe através dele

Disso decorre que o homem se liberta de uma limitação, valendo-se do *meio chamado Estado*, ou seja, ele se liberta *politicamente*, colocando-se em contradição consigo mesmo, alteando-se acima dessa limitação de maneira *abstrata e limitada*, ou seja, de maneira parcial. Decorre, ademais, que o homem, ao se libertar *politicamente*, liberta-se através de um *desvio*, isto é, de um *meio*, ainda que se trate de um *meio necessário*. Decorre, por fim, que, mesmo proclamando-se ateu pela intermediação do Estado, isto é, declarando o Estado ateu, o homem continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio. 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, 2013, p. 39)

Bauer confunde emancipação humana com emancipação política. A emancipação humana é a que realiza o fim da religião essa superação entendida como reabsorção do homem do que alienou a si mesmo na forma de deus. A emancipação humana também compreende a reabsorção do Estado pelo homem que segundo Marx é a essência exteriorizada e alienada da sociedade civil, dos homens reais. A emancipação política firma e supõe as desigualdades, quando o Estado se coloca acima dos particularismos da sociedade civil, é a vida genérica do homem sobre a sua vida material. O materialismo da sociedade civil contraposto ao idealismo do Estado. O ponto de inflexão que Marx não se contenta com a realização do democratismo burguês e aponta para o programa de superação da alienação que tem seu exemplo concreto na cisão sociedade civil e Estado, sujeito público e sujeito privado.

A última parte de “Sobre a questão judaica” escrita em solo francês acentua a crítica ao Estado e a sociedade burguesa. Consideramos esse um ponto de inflexão no jovem Marx da sua recusa da realização da sociedade burguesa como finalidade última de sua atividade política e como ponto máximo da realização do ser social na história. Além da cisão sociedade civil e Estado o resultado da revolução francesa e dos direitos do homem é a cisão no indivíduo entre o *citoyen* espiritual e o *bourgeois* material.

*Os droits de l’homme, os direitos humanos, são diferenciados como tais dos droits du citoyen, dos direitos do cidadão. Quem é esse homme que é diferenciado do citoyen? Ninguém mais ninguém menos que o membro da sociedade burguesa. Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de “homem”, pura e simplesmente, e por que os seus direitos são chamados de direitos humanos? A partir de que explicaremos esse fato? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade burguesa, a partir da essência da emancipação política. (MARX, 2013, p. 48)*

Desse modo a emancipação política não pode proporcionar a união do judeu com a sociedade, sua separação dessa por conta da religião é apenas um momento da separação mais geral que ocorre com a ordem que nasce com a revolução francesa e a “declaração dos direitos do homem e do cidadão”. Esse é o primeiro texto onde Marx é crítico com a ordem burguesa de forma geral e não apenas uma conjuntura específica, do homem que é produto da revolução francesa e da declaração dos direitos do homem. Segundo Marx a declaração coloca a subordinação do *citoyen* ao *bourgeois*, a vida pública é para a garantia da vida privada e é esta que prevalece quando existe conflito com a dimensão comunitária os direitos naturais e imprescindíveis a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade.

*A liberdade equivale, portanto, ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem. O limite dentro do qual cada um pode mover-se de modo a não prejudicar o outro é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma. (ibidem, p. 49)*

A liberdade, tão aclamada e central ao pensamento liberal, constitui na verdade a subordinação dos direitos dos homens sobre os direitos do cidadão, já que na contradição entre os tipos de direito é o teórico que prevalece, os direitos dos homens. Enquanto cidadão o homem é uma generalidade abstrata, “Estado, onde o homem é considerado um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania, é despojado de sua vida individual real e adquire uma universalidade irreal”. O homem

não alcança sua realização em nenhuma das esferas, além de estar em rota de colisão constante. A liberdade da subjetividade é delimitada por cercas que delimitam a propriedade, a liberdade do indivíduo é a liberdade de sua propriedade de sua vida privada, enquanto indivíduo público sua generalidade só pode ter realidade, irreal, na esfera do Estado político.

*Mas 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, 2013, p. 53)*

### 3.2. A SUBJETIVIDADE NA CISÃO MODERNA DO SER SOCIAL

É oportuno nos deter sobre a questão da subjetividade neste texto de Marx visto que traz importantes elementos para entender como a subjetividade está situada na obra posterior de Marx. A preocupação do jovem Hegel é entender a dissolução da unidade originária do homem com o fim da sociedade grega clássica. A *pólis* ao entrar em crise representa para o velho filósofo a dicotomia entre o sujeito e a comunidade de forma geral. O que ele vai chamar de início da privatização da vida que adentra a sociedade romana e vai realizar uma unidade na consciência infeliz e que por sua vez também vai ser dilacerada colocando a sociedade burguesa e seu modo cindido entre a sociedade civil e o Estado. A digressão é válida tendo em vista que Marx valoriza em Hegel a descoberta e a teorização desta cisão embora rejeite a forma como ele busca uma conciliação. É o problema da “objetividade” em Hegel que necessita ser reconciliada com o sujeito na forma de sujeito-objeto idêntico.

Marx, partindo da descoberta hegeliana, nos mostra como da passagem da feudalidade à sociedade burguesa o indivíduo egoísta surgiu, é um momento importante do surgimento da individualidade “emancipada” da sociedade, que tem sua realização em oposição e em submeter à comunidade, entendida como a generalidade dos homens. Esse processo é descrito por Lukács do seguinte modo:

O enigma se resolve quando se torna clara a essência da Revolução Francesa. Esta revolução abateu o feudalismo, libertou a consciência do cidadão, oprimida e fragmentada na sociedade feudal, recolheu o espírito político e constituiu em Estado, enquanto “esfera da comunidade, da independência ideal em relação

aos elementos particulares da vida civil"... "a derrubada do do jugo político foi, ao mesmo tempo, a derrubada dos entraves que limitavam o espírito egoísta da sociedade civil burguesa" (LUKACS, 2009, p. 169)

Ao realizar o ideal do *citoyen* realizou a materialidade do *bourgeois*, colocou o "bellum omnium contra omnes" a liberdade em relação ao outro, de se separar da comunidade e a submeter como meio. A imagem das robisonadas típicas do jusnaturalismo, a morte do herói clássico dos poemas épicos e a emergência do herói comum e contraditório do romance. É a relação do sujeito com a comunidade de forma alienada em seu máximo desenvolvimento que Marx está constatando na análise da questão judaica. Marx, partindo de Feuerbach, entende o conjunto da sociedade como um conjunto de formas alienadas dos homens, que ganham uma aparente independência deles, lhes sendo opostas e contrárias. Mas estas não são produções ideias isoladas dos indivíduos que em seu somatório constroem o gênero humano. Aqui a alienação é fruto de um mundo que coloca de forma objetiva a cisão que é o fundamento desta alienação: a essência alienada é o conjunto das relações sociais. Deste modo o sujeito está perdido e estranhado dos outros sujeitos e não os reconhecendo portadores da mesma generalidade, mas como um meio para seus fins.

A generalidade que se colocou na forma estranha de Estado, religião, deus e etc. A subjetividade assume a forma do *bourgeois* e do *citoyen* a sua dimensão e modo de ser privado e seu modo de ser público que não opera uma conciliação em si. Seu modo de ser *bourgeois* está em contradição com *citoyen*, não por uma escolha individual, mas porque eles não coincidem, a exemplo dos heróis dos romances que sempre fracassam no seu embate com o mundo é um exemplo cabível a esta afirmativa. A dimensão genérica está alheia, não sincrônica com o indivíduo singular, o ser social sofreu uma cisão jamais vista na história. A subjetividade depende da generalidade para a sua relação, troca e desenvolvimento, mas só encontra a generalidade irreal do *citoyen* enquanto permanece um sujeito egoísta e tem este por fundamento de vida.

Marx, recorrendo a um texto de Moses Hess sobre o dinheiro, vai colocar este como o objeto que congrega a forma por excelência de alienação nesta sociedade. Ao modo corrente de seu tempo que entende o judaísmo quase como sinônimo de comerciante, banqueiro, e etc., ou seja, da relação de comércio e empréstimo a juros. Marx vai identificar o modo de ser egoísta do *bourgeois* com o espírito prático do



judaísmo que se realiza não em contradição com o cristianismo, mas porque pode realizar o que o cristianismo de fato não podia, por ser demasiado teórico.

O judeu se emancipou à maneira judaica, não só por ter se apropriado do poder financeiro, mas porque, com ou sem ele, o *dinheiro* assumiu o poder sobre o mundo e o espírito prático do judeu se tornou o espírito prático dos povos cristãos. Os judeus se emanciparam na mesma proporção em que os cristãos se tornaram judeus. (MARX, 2013, p. 56)

A oposição aqui é o poder prático do dinheiro e o poder político na forma do Estado, enquanto na idealidade o poder político subordina o primeiro, na realidade das relações sociais é o poder do dinheiro que dita e dá os rumos de várias sociedades, ele que se tornou o fundamento e modo de ser moderno. Esse texto de Marx é todo fundamentado nessa cisão entre particular e universal, na alienação do homem em uma exterioridade estranha, na materialidade do *bourgeois* e idealidade do *citoyen*, sociedade civil e Estado político. Esse texto de Hess vai continuar a influenciar Marx nos Manuscritos de 1844, a modernidade reuniu o que estava disperso na feudalidade para decompor no indivíduo e operar uma cisão nova. “O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo egoísta, o homem verdadeiro, só na forma do *citoyen* abstrato” (MARX, 2013, p. 53).

Esse fato se torna ainda mais enigmático quando vemos que a cidadania, a *comunidade política*, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homem* egoísta; quando vemos que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial; quando vemos, por fim, que não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem *propriamente dito* e *verdadeiro*. (ibidem, p. 50)

Uma subjetividade reintegrada com a generalidade alienada é impossível neste modo de ordenamento social como conclui Marx; O Estado político tem por fundamento as diferenças da sociedade civil; as religiões em confronto acabam na verdade se complementando e o Estado cristão perfeito é aquele que não declara credo, mas o levou e deixou a cargo da esfera privada. Se a forma e sujeito político era a burguesia liberal agora são as massas, os oprimidos entre outros nomes que vão passar comparecerem ao léxico de Marx.

### 3.3. INTRODUÇÃO DE 1844

O texto escrito como uma Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel faz uma breve análise do anacronismo alemão frente a outras nações da Europa, a Alemanha não tendo como realizar nenhuma revolução realizou apenas a reação. “O que para nações avançadas constitui uma ruptura prática com as modernas condições políticas, na Alemanha, onde tais condições ainda não existem, é, sobretudo, uma ruptura crítica com o reflexo filosófico dessas condições”

Enquanto a realização alemã se limitou ao reflexo filosófico sobre o que as outras nações fizeram a exemplo da revolução filosófica kantiana e a edificação do sistema hegeliano. A crítica contida na “introdução de 1844” se direciona aos velhos hegelianos (os práticos) que desprezavam a filosofia e os teóricos (os jovens hegelianos) que apontava a crítica filosófica sem eles próprios reverem suas bases.

O que faltou a esses partidos foi o entendimento da filosofia alemã como fruto, complemento ideal do momento presente. Não é possível abolir a filosofia sem a sua vinculação com as necessidades do povo como o elemento para a realização da filosofia o estabelecimento da unidade entre necessidade e filosofia. Os jovens hegelianos não podem superar a filosofia sem a sua realização prática. Não adianta questionar a ideia sem desmontar seus pressupostos materiais. “A miséria religiosa é, de um lado, a expressão da miséria real, e de outro o protesto contra ela. A religião é o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma situação carente de espírito. É o ópio do povo” (MARX, 2013, p. 26).

As armas da crítica não podem, de fato, substituir a crítica das armas; a força material tem de ser deposta por força material, mas a teoria se converte em força material uma vez que se apossa dos homens. A teoria é capaz de prender os homens desde que demonstre sua verdade face ao homem, desde que se torne radical. Ser radical é atacar o problema em suas raízes. Para o homem, porém, a raiz é o próprio homem. (MARX,2005,152 )

“Como no cérebro do frade, a revolução começa agora no cérebro do filósofo”. O meio de realizar a filosofia é a revolução, não mais a revolução filosófica ou a reforma protestante, agora trata-se da força material ser deposta por força material. Apesar de certo dualismo entre o filósofo e as massas a tomada de consciência de si como homem (possivelmente de modo genérico) e a partir disso encarar os problemas presentes tendo por fundamento a realização do homem e sua reapropriação do que lhe foi alienado. O problema de Marx é: quem será capaz de realizar este programa? Quem é

capaz de realizar a reapropriação e como definir o sujeito desta realização? A resolução esta sob a forma do humanismo real, Marx ainda não fundamenta economicamente o sujeito da revolução como diz a seguir:

Nenhuma classe da sociedade burguesa pode desempenhar este papel sem provocar um momento de entusiasmo em si e na massa, momento durante o qual confraterniza e se funde com a sociedade em geral, com ela se confunde e é sentida e reconhecida como seu representante geral, que suas pretensões e direitos são, na verdade, os direitos e as pretensões da própria sociedade, que esta classe é realmente o cérebro e o coração da sociedade. (MARX,2005,154 )

A classe que tudo produz e nada é e deveria ser tudo: é deste modo que Marx fundamenta o proletário como sujeito revolucionário neste momento. Cabe ressaltar que para além do humanismo materialista Marx acompanhou a recente história da Europa e em especial a França, um novo antagonismo estava posto na ordem do dia e pronto a eclodir, o fenômeno do pauperismo intensificado em 1830 com uma série de lutas sociais. O que podemos chamar de “questão social” estava aflorando, uma nova forma de pobreza em meio abundância e, para além disso, o proletariado se colocava na cena política como ameaça de eversão da ordem burguesa (Netto, 1992). Apesar de Marx ainda não definir em termos econômicos, como o faz em O Capital analisando os fundamentos do proletário como sujeito revolucionário, no texto em questão nosso jovem autor já trazia e tinha consciência dos fundamentos para a definição do sujeito. A partir daqui o proletário tem uma vinculação necessária e insuprimível na obra de Marx, a muito tempo nosso jovem comunista deixou de ter por objetivo a universidade e a vida acadêmica, agora ele tem como objetivo mudar o mundo.

O proletariado só começa a surgir na Alemanha, mediante o movimento industrial que desponta, pois o que forma o proletariado não é a pobreza que nasce naturalmente, mas a pobreza que se produz artificialmente; não é a massa humana oprimida mecanicamente pelo peso da sociedade, mas aquela que brota da aguda dissolução desta e, em especial, da dissolução da classe média, ainda que gradualmente, como se compreende, venham a incorporar-se também a suas fileiras a pobreza natural e os servos cristãos-germânicos da gleba. (MARX,2005,155)

Já estava bem claro para Marx que se tratava agora de um pauperismo em meio a abundância e que o proletário não é um produto natural e insuprimível, mas um produto social de uma determinada forma de organização social em termos filosóficos e políticos, a questão está formulada o que resta é a determinação econômica desta “nova pobreza”. O proletário segundo Marx é a classe que nada é e tudo pode ser, que

congrega e carrega o futuro em suas mãos porque não passa por um sofrimento específico, mas por um sofrimento universal, carrega a liberdade de todo o gênero humano por ao se colocar como classe que emancipa toda a sociedade abole a condição da sociedade cindida em classes que é precondição do Estado político.

Onde reside, pois, a possibilidade positiva da emancipação alemã? Resposta: na formação de uma classe com cadeias radicais, de uma classe da sociedade burguesa que não é uma classe da sociedade burguesa; de um estado que é a dissolução de todos os estados; de uma esfera que possui um caráter universal por seus sofrimentos universais e que não reclama nenhum direito especial para si, porque não se comete contra ela nenhuma violência especial, senão a violência pura e simples; que já não pode apelar a um título histórico, mas simplesmente ao título humano; que não se encontra em nenhuma espécie de contraposição particular com as consequências, senão numa contraposição universal com as premissas do Estado alemão; de uma esfera, finalmente, que não pode emancipar-se sem se emancipar de todas as demais esferas da sociedade e, simultaneamente, de emancipar todas elas; que é, numa palavra, a perda total do homem e que, por conseguinte, só pode atingir seu objetivo mediante a recuperação total do homem. (MARX,2005,156)

Nenhuma outra classe é capaz do radicalismo necessário para levar a frente à emancipação humana, o proletário tem suas dificuldades, sofrimentos e que seja a confluência de todas as contradições em uma unidade que ao resolver a questão resolve todas as questões. Marx entende que é imprescindível a formulação de um projeto e de crítica de sociedade para suporte a luta revolucionária. Cabe ressaltar que mesmo se aproximando dos socialistas utópicos Marx o fez com cuidado recusando as ideias conciliadoras entre as classes ou que apelavam para o “bom senso burguês”. Em especial Marx e Engels vão se colocar em polêmica aberta contra Proudhon que regrediu a posições reformistas na “Filosofia da Miséria”.

Para que coincidam a revolução de um povo e a emancipação de uma classe especial da sociedade burguesa, para que uma classe valha por toda a sociedade, é necessário, pelo contrário, que todos os defeitos da sociedade se condensem numa classe, que uma determinada classe resuma em si a repulsa geral, que seja a incorporação do obstáculo geral; é necessário, para isto, que uma determinada esfera social seja considerada como crime notório de toda a sociedade, de tal modo que a emancipação desta esfera surja como autoemancipação geral (MARX,2005,156)

Para o nosso objeto a questão necessária é que a subjetividade no jovem Marx, antes dos “Manuscritos Econômicos filosóficos”, aparece como forma política. A formulação do sujeito político só aparece nesse texto publicado nos Anais franco-alemães em 1843, com base no humanismo real, na conjuntura pós 1830, pré revoluções de 1848 e em contato com o proletário francês e o início da parceria

intelectual com Engels. Para definir em termos filosóficos mais precisos e em termos econômicos falta a Marx um passo decisivo que é a crítica à economia política que vai embalar a crítica de princípio a Hegel, completando a “inversão” e crítica ao idealismo objetivo.

Aqui, contudo, é a incorporação do ponto de vista do proletário o único capaz de oferecer uma perspectiva de totalidade da ordem burguesa. Esta tomada de posição política e metodológica é aquela que vai permitir entender o fundamento da alienação pelo trabalho bem como o fundamento da propriedade privada. Indo além de Proudhon que somente a igualava ao roubo e em nada contribuía com seu desvelamento científico.

Nos Manuscritos de Paris é onde Marx adquire a base necessária para seu pleno desenvolvimento, o nascimento do sistema marxiano, nas palavras de Mészáros, e é nesta obra que vamos nos debruçar a seguir.

## 4. MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS

### 4.1. O INÍCIO DA PARCERIA INTELECTUAL MAIS IMPORTANTE DA MODERNIDADE

Friedrich Engels (1820-1895) filho de um industrial renano do mesmo nome representa uma decisiva virada no pensamento de Karl Marx. Engels aos 20 anos publicou textos de crítica artística e relatos de viagens de com pseudônimo, ficou relativamente conhecido, ansiava por ser poeta, apreciava a vida, bons vinhos e viajar. Engels foi uma figura jovial, atlético, bem humorado, namorador, um sujeito que facilmente criava vínculos e relações por onde passava (Wilson,2006). Em 1841 prestou o serviço militar voluntário em Berlim, Engels apreciava temas militares, nesse tempo frequentou a Universidade de Berlim pois tinha desejo de estudar filosofia. Chegou a assistir aulas de Schelling e escreveu um artigo contra o filósofo irracionalista e em defesa de Hegel, data desse período o contato com textos dos jovens hegelianos em especial “A vida de Jesus” de Strauss (Wilson, 2006).

Engels pai, a fim de disciplinar o jovem filho, o manda para uma filial de sua empresa em Manchester para aprender o ofício e gerir seus negócios. Durante os 22 meses que permaneceu trabalhando na empresa do pai Engels pesquisou a cidade, as fábricas, estabeleceu contato com organizações de trabalhadores por meio de Mary Burns, frequentou bairros tidos por degenerados pela elite inglesa, o que vai incomodar o velho Engels.

Tal experiência de intensa pesquisa no seu tempo livre vai culminar no brilhante “A situação da classe trabalhadora na Inglaterra”, publicado em 1845. O estrangeiro em solo Inglês teve contato não só com a maior potência industrial, mas com a sua representação científica: a Economia política. Escrever “Esboço de uma crítica da economia política” publicado nos Anais franco-alemães em 1844, texto que vai ser decisivo para Marx começar a pesquisar a economia política.

Nos “Cadernos de Paris” Marx faz um resumo do texto tomando-o como referência de estudos. Cabe fazer uma menção ao talento de Engels em perceber fenômenos emergentes; ele é um dos formuladores do termo *revolução industrial* (Hobsbawm, 2012), ao observar aquela cidade cinza, com amontoados de pessoas

humanas, um drástico aumento da produtividade do trabalho paralelo a um aumento exponencial da miséria, o nosso jovem se deu conta que se tratava de um fenômeno novo, não apenas uma quantidade de maior produção de mercadorias, mas algo radicalmente novo: uma revolução.

Esta digressão faz-se necessária, pois Marx ao ler o “Esboço” de Engels é introduzido à economia política. Essa aproximação vai prover a Marx os elementos corretos para realizar a virada metodológica ao compreender a economia como o momento predominante para entender a realidade social e política. A economia política é a chave para entender a anatomia da sociedade civil, aquela que “coloca o Estado” como afirmou Marx na crítica a Hegel na aplicação da inversão materialista ao estilo de Feuerbach. É aqui que Marx encontra, parcialmente, a explicação dos interesses materiais conflitantes como mencionado no texto do “roubo a lenha” na qual nosso autor deu uma resposta jurídica e ética mas não encontrou os fundamentos da situação ocorrida. Marx em maturidade presta uma homenagem a Engels falando da virada à economia através do “genial esboço”, Engels é o principal interlocutor, colaborador e quase um co-autor no Capital III. Entre 28 de agosto e 6 de setembro de 1844, Engels faz uma parada em Paris e aconteceu o primeiro diálogo amistoso com Marx para a produção conjunta de uma crítica aos jovens hegelianos e outros projetos que teve como primeira obra “A sagrada família publicada em 1845”.

#### 4.2. O ENCONTRO DA FILOSOFIA ALEMÃ, DO SOCIALISMO FRANCÊS E A ECONOMIA POLÍTICA: MARX E SUAS TRÊS FONTES

Na análise dos “Manuscritos Econômico-filosóficos”, vamos nos referir a esse texto como “Manuscritos de Paris” ou “Manuscritos”, obra que representa uma importante inflexão no pensamento de Marx, um trabalho de síntese o “*statu nascendi*” do sistema marxiano (Mészáros, 2009), as origens da ontologia do ser social (Frederico, 2009). O texto traz a virada política de Marx que começou com suas investigações sobre o comunismo em 1842, o confronto com interesses materiais divergentes na atividade jornalística até sua adesão crítica ao socialismo de 1844. A evolução do pensamento de Marx sempre aconteceu mediante a sua evolução política, as constatações teóricas presente na “Questão judaica” e na “Introdução” aparecem na crítica à sociedade burguesa mediante seu contato com o movimento socialista francês

e uma tomada de posição crítica em relação à sociedade, mas não somente, sua evolução política é também determinada por sua evolução filosófica, isso é constatado nos Manuscritos pela realização da “crítica de princípios” da filosofia de Hegel.

Nos “Manuscritos”, Marx(2015) fala como um comunista, ou o que ele entende por comunismo nesse período a reapropriação da essência humana alienada, o humanismo realizado, ele transita de uma crítica de aspectos fenomênicos da ordem burguesa para a crítica dos fundamentos do capitalismo, a propriedade privada, a divisão do trabalho e etc. É uma característica marcante em Marx a sua capacidade de autocrítica política e teórica. Marx é um tipo muito particular de pensador em que, desde sua juventude, a sua perspectiva política esta intimamente entrelaçada com suas formulações teóricas de modo necessário em determinações recíprocas.

É famosa crítica de Marx à economia política ao perceber que ela toma como pressuposto aquilo que deveria explicar. Entender a sociedade burguesa como um estágio transitório da sociabilidade humana permitiu ao jovem Marx para além da naturalização das categorias operada pela economia política, buscou respostas sobre a gênese da sociedade burguesa e seus respectivos modos de ser, o possibilitou contemplar um horizonte para além do presente alienado. Seu ponto de vista de classes o permitiu ver além dos economistas políticos e além de seu velho mestre, Hegel, que contemplou o fim da história no Estado ético.

O ponto de vista de classes alcançado em 1844 e as bases teóricas estabelecidas nos Manuscritos vão acompanhar nosso autor até o fim de sua vida, claro que com constantes modificações. O trabalho e a alienação vão estar presentes no Capital na forma particular assumida na sociedade burguesa madura no fetichismo da mercadoria que percorre todo “O capital” e o trabalho abstrato (Netto, 2015).

Estes manuscritos fornecem as bases para uma grande quantidade de formulações posteriores de Marx. E não apenas em questões de detalhe, mas no que diz respeito a toda metodologia que se tornará típica de Marx, cuja forma mais madura foi assim indicada por Lenin: “Embora Marx não nos tenha deixado nenhuma Lógica (com letra maiúscula), deixou-nos a lógica de O capital [...] Em O capital foram aplicadas a única ciência a lógica, a dialética e a teoria conhecimento [...] do materialismo, que recolheu de Hegel o que nele havia de precioso e o desenvolveu ulteriormente”. Tudo isso já está contido pelo menos embrionariamente, nestes Manuscritos econômico-filosóficos (LUKÁCS, 2009, p. 181).



É improcedente a afirmativa de um corte epistemológico entre os “Manuscritos de Paris” com a obra madura de Marx, um pequeno exemplo do “Marx maduro” é como entende o comunismo, um modo de sociabilidade que coloca o homem “sob condições mais favoráveis e mais dignas à sua natureza humana” (Marx, 1959 *apud* Márkus, 2015), poderíamos nos alongar sobre este tema, mas julgamos desnecessário.

Diferentemente das análises anteriores, vamos explicitar de forma lógica as categorias, ao modo como estão em relação a totalidade do ser e sua função social. O principal enfoque é sobre as conclusões mais universais que Marx toma do trabalho, da alienação, do homem e como este se relaciona com a natureza e a sociedade nos seus processos de subjetivação.

Primeiro vamos abordar a crítica à Hegel através da descoberta da economia política. Em um segundo momento vamos analisar como está situada a relação sujeito e objeto no trabalho”; e, por fim, vamos analisar como o indivíduo se relaciona com a natureza e a sociedade, o desenvolvimento desigual e combinado entre indivíduo e sociedade mediado pela alienação”.

Estas divisões constituem elementos intimamente ligados entre si, interdependentes, nosso esforço é pra trazer as mediações presentes e não operar uma fragmentação objetivista e sem movimento como realizou Feuerbach em seu antropologismo contemplativo. Outro ponto necessário é que Marx está em plena apropriação da Fenomenologia de Hegel e estabelece uma crítica correta aos princípios de seu sistema, o mesmo não ocorre em relação a Economia política. Esse é o segundo material produzido após o contato com a nova ciência burguesa, logo não daremos tanta atenção às análises estritamente econômicas. Aqui a influência de Feuerbach vai declinado até a sua efetiva crítica por Marx e Engels nas “Teses sobre Feuerbach”, Marx ainda está aderido a categorias de Feuerbach, porém, o trato e desenvolvimento que Marx atribuem a elas extrapolam o sentido que Feuerbach lhes conferiu. Tomamos por exemplo o gênero humano que em Feuerbach é uma categoria ideal e contemplativa, enquanto em Marx é uma totalidade movida e movente em determinação recíproca com cada indivíduo.

Marx, em seu esforço de entrar em diálogo com seus contemporâneos filosóficos radicais, como Feuerbach, conservou certos termos do discurso dele que por vezes estavam em choque com o significado que ele próprio lhes atribuiu. Um exemplo disso é “auto-estranhamento”, que nos Manuscritos de

Marx representa um conteúdo enormemente modificado, que exigiria uma terminologia também modificada, com expressões mais concretas em contextos específicos. Um exemplo disso ainda mais notável é “essência humana”. Como veremos adiante, Marx rejeitou categoricamente a idéia de “essência humana”. No entanto, ele manteve a expressão transformando o seu significado original até torna-la irreconhecível.(MÉSZÁROS, 2006, P19)

O que desejamos afirmar é que Feuerbach não é decisivo nos Manuscritos para a superação ou inversão da dialética de Hegel, a inversão sujeito e predicado não da conta disso, o que permite a Marx essa superação crítica de Hegel foi seu aprofundamento na dialética hegeliana, possibilitou a crítica de princípios planejada na sua tese de doutorado, a crítica aos princípios idealistas de sua filosofia pela crítica a concepção de trabalho alienado presente na economia política, trabalho como criador do valor na economia política e o trabalho como formador do homem em Hegel. São esses elementos que permitem a Marx tomar a crítica de Hegel por dentro e não se deter no sistema ou no método do seu mestre.

E mais: pode-se dizer que, para poder superar Hegel, Marx se viu obrigado a utilizar nesta superação as conquistas básicas que devia ao próprio método hegeliano. O que significa que Marx, superando Hegel, tera sido sem dúvidas mais profundamente dialético (quer dizer, muito mais profundamente hegeliano) do que todos os discípulos de Hegel que se mantiveram nas posições comprometidas com o sistema idealista do mestre. (KONDER, 2009, p. 31)

Discordamos da posição de Celso Frederico que superestima a influência de Feuerbach nos Manuscritos, Frederico (2009) toma a inversão materialista de Feuerbach como o fundamento para uma série de descobertas presentes nos Manuscritos, devemos ressaltar que a filosofia de Feuerbach é um humanismo abstrato, contemplativo que não oferece mediação entre o universal e singular, considerações mais fluídas só foram possíveis a Marx por apropriação da economia política e da filosofia de Hegel. Para reforçar a nossa posição

Marx – em A questão judaica e, em seguida, no nível mais elevado da crítica da economia clássica – deu à categoria da alienação e do estranhamento um sentido histórico-social qualitativamente novo, já que o definiu pela primeira vez de modo científico. Ele chegou a esse resultado, como vimos, ao romper radicalmente com o idealismo hegeliano e com os limites metafísicos de Feuerbach (LUKÁCS, 2009, p187).

#### **4.2.1. A Economia Política e o caminho para à crítica da Fenomenologia do espírito.**

Marx em 1842 no texto sobre o roubo da lenha estabeleceu uma argumentação jurídica e moral a partir da concepção de Proudhon da “propriedade como roubo”. Tanto os conhecimentos filosóficos e jurídicos de Marx eram insuficientes. A grande vantagem de Hegel sobre Marx era o conhecimento da economia política, fundamento da caracterização da sociedade civil na Filosofia do direito de Hegel. Marx e Engels identificam a teoria do valor com as abstrações de Hegel, construções intelectivas identificadas com a alienação. Deste modo a economia política ocultava o homem alienado na propriedade privada. Não queremos aqui comentar a veracidade da teoria do valor, apenas nos limitamos a tratar como Marx e Engels a entendem nesse período.

É por meio da identificação entre abstração, alienação e a propriedade privada que Marx vai criticar o positivismo acrítico. Hegel se acomoda a positividade alienada, ele se coloca do mesmo ponto de vista da economia política. Para Marx a economia política não apenas oculta a essência da propriedade privada, mas a essência do homem, o trabalhador assalariado é tomado como a única forma válida e importante para a economia política, na medida em que ele não é um trabalhador assalariado ele já não é mais objeto da economia política. Hegel ao tomar o ponto de vista da economia política, do trabalho alienado, universaliza esse modo de objetivação e todo modo de ser passa a ser alienado, aqui vai resultar o equívoco na identidade entre objetivação e alienação. A centralidade de análise de Marx é o homem ominilateral e não apenas o homem abstrato.

Ao comentar que o ponto de vista de classe de Marx o possibilitava perceber os limites e a tomada da ordem burguesa como a realização última da natureza humana pela economia política como equívoco, já que a partir de seu novo ponto de vista de classes ele pode visualizar, ainda de modo inicial, o homem para além de um modo particular de ser, o modo burguês:

Sendo a essência humana a verdadeira comunidade dos homens, estes produzem afirmando a sua essência, a comunidade humana, o ser social -- que não é uma potência geral, abstrata diante do indivíduo isolado, mas o ser de cada indivíduo, sua própria atividade, o seu próprio gozo, sua própria riqueza. (MARX, 2015, p. 208).

Para Lukács o estabelecimento de uma nova metodologia e de novas conclusões sobre a sociedade, sobre o gênero humano, tem necessariamente o ponto de partida em Hegel:

A análise crítica da filosofia hegeliana é aqui, mais uma vez, o ponto de partida necessário para que Marx desenvolva a nova metodologia. E não apenas porque, antes de mais nada, ele precisa criticar a mais alta forma de dialética até então elaborada; mas também porque a essência e a importância de Hegel, sua posição histórica, só se tornam inteiramente evidentes mediante o paralelo com a economia política clássica (ibidem, p.180).

Segundo Lukács (2018) os estudos e incorporação de Hegel sobre a economia política foram decisivos para o desenvolvimento da formulação da Fenomenologia e da Lógica, Hegel ao apropriar-se das categorias econômicas realizou abstrações e conclusões que estão para além da economia política, pode entender o processo histórico global humano através do trabalho. A correta crítica à Hegel só foi possível pela apreensão da economia política, deste modo o papel desta ciência na obra de Marx foi infinitamente mais decisivo do que a filosofia de Feuerbach. Compreender a história como uma totalidade em movimento tem, por necessidade, a compreensão do elemento que lhe confere unidade e continuidade, o trabalho. É o trabalho que confere uma continuidade do gênero humano ao legar as gerações futuras os frutos do trabalho. Vamos analisar o trabalho em Hegel para então estabelecer a crítica de Marx.

A constituição do trabalhador livre tem por pressuposto a igualdade jurídica formal, o reconhecimento dos indivíduos como iguais, conscientes de si e do outro como a si mesmo, ou como Hegel menciona, um Eu que é um Nós um Nós que é um Eu(Coelho,20xx). Aqui temos “o reconhecimento” das consciências-de-si e do outro como iguais onde ambos alcançam a independência, “a consciência vê a outra fazer o mesmo que ela faz, trabalha”(Hegel,2015). Assim temos estabelecido a igualdade dos diversos trabalhos e dos sujeitos.

O problema reside no fato de o ponto de partida desse reconhecimento mútuo partir de uma desigualdade de duas consciências-de-si, uma que só reconhece e outra que é só reconhecida. No capítulo sobre a dialética do senhor e do escravo o trabalho aparece como “atividade formadora” “cada consciência-de-si precisa provar sua autenticidade como consciência-de-si”, “a verdade da consciência-de-si é ser reconhecida para o outro” é a desigualdade entre ambas. Em seguida “duas

consciências estão sob risco de vida” deste modo, “é na luta pela vida e o medo da morte que uma sucumbe e trabalha para a outra, a outra no desapego pela vida, se arrisca e submete a outra consciência”, “arriscando a vida, prova que é um puro ser-para-si” e assim apenas uma consciência é reconhecida e tem sua verdade enquanto a outra só reconhece pelo medo.

As figuras presentes nessa análise é o senhor e o escravo o primeiro para ser senhor deve ser reconhecido como tal e o escravo o reconhece como senhor, ambos em sua determinação reflexiva. O senhor é consciência-para-si e o escravo é consciência-em-si, o senhor tem sua vida e mediação com os objetos através do escravo. Ao lado do escravo, este no medo da morte, não deixa de ser consciência de si, ele nega os objetos (natureza) sobre o qual atua, é negatividade, não a aniquila, mas a suprassume (*Aufheben*) a transforma pelo trabalho. O escravo consegue a independência e se humaniza pelo trabalho. O senhor não chega a verdade de si porque não trabalha, não se objetiva e depende do escravo para se relacionar com o mundo e não conhece o objeto, enquanto o escravo o conhece. O escravo temendo a morte, o senhor absoluto de tudo, sofrendo a angustia sobre a integralidade de sua essência e fluidificando todo seu ser e tudo o que era fixo, ou a negação do para-si, trabalha para o senhor, mas ao realizar trabalho ele se humanizou e não no mesmo modo que o senhor, o escravo elimina processualmente os momentos singulares de sua adesão ao ser natural, “é pela mediação do trabalho que a consciência-de-si vem a ser para-si”.

O trabalho é um desejo refreado, um impulso natural negado para realizar uma atividade mediada, que é uma atividade formadora, confere uma forma a um objeto que era independente, cria o Eu no outro, o que era apenas em-si torna-se para si. Enquanto o consumo do senhor é imediato, um sentimento que tende mais à natureza e destrói o objeto, enquanto que o escravo se relaciona com a natureza em si e a externa de forma mediada, negando-a.

No trabalho o sujeito descobre a si, faz sua adesão ao ser natural recuar, apreende na consciência a natureza e a si próprio. Ao experimentar “o medo primordial do absoluto”, negando toda a sua substância, a sua natureza, a sua dependência ao

senhor e sua condição subordinada, a liberdade rompe todas as barreiras e desse modo formar universalmente a sua essência objetiva na totalidade.

A simplificação grosseira acima do capítulo da Fenomenologia referentes à “Consciência de si” e a “Dialética do senhor e do escravo” é a descoberta da dialética do trabalho, da contradição como motor, da gênese da história humana ao superar(*Aufhebung*) a sua adesão à natureza, e ao produzir esta história ele a apreende e se conhece. Aqui temos a formação do homem e da essência dialética do seu desenvolvimento geral.

Hegel está em um patamar teórico mais elevado em relação a economia política, mas esta sob o mesmo horizonte, a sociedade burguesa. Hegel trata o homem como processo histórico que ao tornar-se homem faz recuar a sua adesão à natureza, conferindo historicidade à essência como produto da autoatividade, enquanto a economia política, presa ao jusnaturalismo, entende a essência humana como dada a priori pela natureza. Hegel supera, de modo idealista, o caráter a-histórico da economia política, mas perde a historicidade ao formular a conciliação das contradições da sociedade no Estado ético. Outro ponto é que a economia política reconhece o trabalho como fonte de todo valor, enquanto Hegel, consegue demonstrar o trabalho como produtor do próprio homem, ele opera uma constatação a um nível de abstração muito além à economia política. Afirmativa feita por Mészáros a seguir diserta sobre a universalização filosófica da atividade:

A atividade surgiu nos escritos dos clássicos da economia política como algo concreto, pertencente às manifestações palpáveis da vida real. Ela estava, contudo, reduzida em sua concepção a uma esfera particular: a da manufatura e do comércio, considerada de maneira completamente a-histórica. Foi conquista teórica fundamental de Hegel tornar a importância filosófica da atividade, mesmo que ele tenha feito de uma forma abstrata...com Hegel a “atividade” se torna um termo de importância crucial, destinado a explicar a gênese e o desenvolvimento humanos em geral. (MÉSZÁROS, 2009, p. 85-86)

Essas descobertas, que seriam impossíveis sem a economia política, possibilitaram a Hegel entender a processualidade global de toda a história da humanidade através universalização da atividade, o trabalho universaliza o singular em uma particularidade, opera uma síntese de passado, o que foi legado ao homem, o presente uma necessidade social dada e o futuro ao criar uma ideiação de uma finalidade. O motivo que propiciou esta universalização é a análise da forma mais

desenvolvida do trabalho em relação às sociedades anteriores, “é a anatomia do homem a chave para a anatomia do macaco” a forma mais desenvolvida possibilitou a Hegel a explicação, parcial e idealista, do trabalho em toda a história humana, justamente o trabalho, na forma particular capitalista. Foi a partir do trabalho na forma particular capitalista que a humanidade produziu um quantitativo excedente econômico tão grande e que coloca a necessidade de uma enorme multiplicidade de trabalhos. A forma de sociedade que mais conferiu autonomia ao indivíduo é a que cria a maior necessidade de um trabalho global. Hegel privilegia em demasia o aspecto positivo do trabalho, confundindo a forma particular capitalista alienada com a forma geral de todo o trabalho, ou em termos filosóficos, Hegel identifica alienação (*Entäusserung*), estranhamento (*Entfremdung*) com objetivação. O ato de objetivar é necessário e inerente a todo ser humano, esta pode ser de forma alienada ou em uma relação humana condizente com sua natureza humana.

Os manuscritos econômicos-filosóficos representam assim a superação decisiva tanto do idealismo de Hegel quanto de todos os erros lógicos que derivam do caráter idealista da dialética hegeliana.[...] A premissa para a crítica materialista das mistificações que resultam dessa visão unilateral do trabalho é a descoberta da verdadeira dialética do trabalho no capitalismo. Marx obteve essa premissa a partir da crítica da economia clássica. Partindo de tal crítica, ele foi capaz de descobrir os erros decisivos de Hegel, a falsidade básica do princípio em que ele se apoiava. (LUKÁCS, 2009, p.187)

A história de como o espírito se aliena produzindo a si mesmo e que ao retornar, reconhece a si como produtor dessa história, do desenvolvimento histórico como ampliação da consciência de si e do mundo paralelo a sua criação e que por superações(*Aufhebung*) vai se desenvolvendo em graus cada vez maior, mais diferenciado e mais complexo. Temos a inédita explicação da história humana como história do gênero humano, da tomada de consciência dos homens, seu motor e dinâmicas internas com o trabalho, mas o trabalho da Ideia Absoluta de Hegel.

Para Mészáros a crítica de Marx à Hegel aparece do seguinte modo:

O conceito de Marx de “atividade” como prática ou “atividade produtiva” – identificada tanto em seu sentido positivo (como objetivação e autodesenvolvimento humanos, como a automeiação necessária do homem com a natureza), quanto em seu sentido negativo (como alienação ou mediação de segunda ordem) – assemelha-se à concepção dos economistas políticos por ser concebida numa forma sensível. Sua função teórica é radicalmente diferente é, no entanto, radicalmente diferente. Pois Marx compreende que o fundamento não-alienado daquilo que se reflete de uma forma alienada na economia política como sua esfera particular é a esfera ontológica fundamental

da existência humana e, portanto, o fundamento último de todos os tipos e formas de atividade. (MÉSZÁROS, 2009, p. 86)

De acordo com Marx:

Mas Hegel, ao apreender a negação da negação – segundo a relação positiva que nela reside, como a verdadeira e unicamente positiva segundo a relação negativa que nela reside, como o ato unicamente verdadeiro de autoconhecimento de todo o ser –, ele apenas encontrou a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história, a história ainda não real do homem como um sujeito pressuposto, mas que apenas é ato de geração, história do surgimento do homem (MARX, 2015, p. 364-365).

E adiante:

A grandeza da *Phänomenologie* de Hegel e do seu resultado final – da dialética da negatividade como princípio motor e gerador – é, portanto, por um lado, que Hegel apreende a autogeração do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegensyändlichung*) como exteriorização; que ele, portanto, apreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem real, como resultado do seu próprio trabalho (Marx, 2015, p. 370-371).

Outro problema é que Hegel não compreende a dualidade em que se encontra o trabalho na sociedade burguesa, ele não consegue relacionar o trabalho particular com a criação exponencial da miséria:

A grandeza da *Phänomenologie* de Hegel e do seu resultado final – da dialética da negatividade como princípio motor e gerador – é, portanto, por um lado, que Hegel apreende a autogeração do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegensyändlichung*) como exteriorização; que ele, portanto, apreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem real, como resultado do seu próprio trabalho. (Marx, 2015, p. 370-371)

Marx do ponto de vista do proletariado, sob adesão crítica ao socialismo e tomando o homem como referencial para a análise da economia política tem vantagem e consegue apontar, de modo interno, as contradições da economia política:

A partir da própria economia nacional, com as suas próprias palavras, mostrando que o trabalhador decai em mercadoria e na mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador está na relação inversa do poder e da magnitude da sua produção, o resultado necessário da concorrência é a acumulação de capital em poucas mãos, portanto, o mais terrível estabelecimento do monopólio.[...] Nós partimos de um fato nacional-econômico, *presente*. O trabalhador torna-se uma tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais sua produção cresce em poder e volume. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a valorização do mundo das coisas, cresce a desvalorização dos homens em proporção direta. (MARX, 2015, p. 302-304)



Hegel não expressa esse aspecto contraditório do trabalho na sociedade burguesa. Ele compreende apenas seu aspecto formador, humanizador e positivo, Marx percebe essa contradição de modo bastante amplo se perguntando se o trabalho é o elemento formador do homem enquanto humano, e se sua atividade lhe é estranha, que homem o trabalho alienado forma? Essa pergunta Hegel não foi feita por Hegel em relação ao trabalho alienado na sociedade burguesa, embora ele não tenha fechado os olhos para a miséria emergente em seu tempo, mas não conseguiu relacionar a miséria em sua relação com a exponenciação da produção da riqueza.

Um último elemento crítico em relação a Hegel diz sobre a necessidade de o espírito precisar superar a objetividade externa a si. O espírito coloca a natureza, mas necessita entrar em contradição com ela para então a perceber como um produto de sua autoalienação e então se estabelecer como unidade com ela. Esse é o problema da objetividade em Hegel:

O objeto não tem nenhuma objetividade fora do saber, a maneira como a consciência é e como algo é para ela é o saber... a consciência, como consciência apenas tem o seu escândalo não na objetividade alienada, mas na objetividade como tal. Marx, p378-379

Em seguida Marx continua o problema do “escândalo” da objetividade:

Esse ato de pôr da própria coisidade é apenas uma aparência, um ato que contradiz a essência da atividade pura, que tem [tem de ser] negada... a apropriação do ser objetivo alienado ou a superação da objetividade sob a determinação da alienação.. tem para Hegel simultaneamente, ou antes, principalmente, o significado de suprimir a objetividade, pois a autoconsciência, o escandaloso[Anstößige] e a alienação não é o caráter determinado do objeto, mas o caráter objetivo. Marx, p377-378

Toda objetividade e toda objetivação aparece como desobjetivação, como alienação onde não pode aparecer nenhum mundo objetivo externo ao espírito sem que ele venha suprimir essa objetividade. Esse problema estava presente na juventude de Hegel e aparecia como “positividade”, foi se estendendo até formulações maduras. Entendemos como um problema lógico de todo idealismo objetivo a necessidade da unidade sujeito-objeto e é aqui que Marx realiza a crítica aos princípios idealistas da filosofia de Hegel.

### 4.3 TRABALHO, ALIENAÇÃO E SUBJETIVIDADE.

Marx não nega o trabalho como formador, como autoatividade autocriadora que diferencia o homem da natureza orgânica e inorgânica, mas ele não deixa de abordar os resultados do trabalho na sociedade burguesa em seu modo concreto, alienado. Para Marx o animal é um só com sua atividade, dela não se diferencia, ele permanece um com a natureza, sua relação com ela é muda. O homem se relaciona com a natureza de modo mediado, a relação sujeito e objeto é mediada pela consciência no primeiro momento(Lukács,2013). Não é uma atividade determinada pela natureza, ao contrário, é atividade livre das necessidades físicas imediatas que o homem produz de modo verdadeiramente livre, contudo sua autonomia em relação à natureza é relativa por ela ser seu ponto de partida para a produção e o homem ser parte da natureza, é o ser da natureza que se tornou humanamente natural, é a natureza humanizada.

Não existe órgão, gene, hormônio ou nada análogo na natureza que possa determinar a priori que um homem produza um martelo, uma bola, uma obra de arte Toda concepção que atribui a práxis e o comportamento humano de modo imediato determinações biológicas se constitui em uma metafísica, uma criação abstrata de uma falsa natureza humana. O darwinismo social, a sócio-biologia ou as concepções que partem de uma determinação total da natureza sobre o homem não podem explicar a especificidade do ser humano. A autonomia em relação à natureza é relativa:

O gerar prático de um mundo objetivo, a elaboração da natureza inorgânica, é a prova do homem como um ser genérico consciente, i. é, um ser que se relaciona para com o gênero com sua própria essência ou para consigo como ser genérico. Decerto, o animal também produz. Constrói para-si um ninho, habitações, como as abelhas, castores, formigas etc. Contudo, produz apenas o que necessita imediatamente para-si ou para sua cria; produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente; produz apenas sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da necessidade física, e só produz verdadeiramente, na liberdade da mesma; produz-se apenas a si próprio, enquanto homem reproduz a natureza toda. O seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de cada *species* e sabe aplicar em toda parte a medida inerente ao objeto. (MARX,2015, p312-313)

Ao afirmar que o homem produz universal e livre das necessidades físicas Marx extrapola o naturalismo de Feuerbach. Ao produzir o homem produz um mundo objetivo novo e só desse modo ele é um ser genérico. O mundo que o homem se

defronta é, cada vez mais, natureza humanizada, produto do trabalho, só existe história porque o homem ao partir da produção parte dessa natureza previamente humanizada. Embora nos Manuscritos Marx não mencione o uso de ferramentas, estas são o produto da continuidade, do acúmulo de atividades e potencialidades objetivadas nelas.

...Essa reprodução [de indivíduos humanos no processo histórico de produção – G.M.], por um lado, aparece como apropriação dos objetos pelo sujeito, por outro, aparece igualmente como conformação, sujeição dos objetos a uma finalidade subjetiva; a sua transformação e receptáculos da atividade subjetiva. MARX, 20xx, p45

Ao objetivar a subjetividade em um produto do trabalho o homem se coloca na história, deixa suas marcas, singulariza uma universalidade com uma cicatriz de sua subjetividade. Marx nos Manuscritos tem por referência de análise o homem, desse modo ele olha o homem em seu processo produtivo, “de modo que a natureza aparece como sua criação e o produtor pode contemplar-se num mundo criado por ele”. O processo de subjetivação nesta atividade aparece como criação de si, a reprodução de indivíduos que parte de um mundo já humanizado, que estabelecem contatos com o objetivado de outras subjetividades, desse modo o sujeito subjetiva uma série de subjetividades. O mundo objetivo, ou a natureza humanizada transmite potencialidades que estão adormecidas no gênero humano, que são colocadas como metas para a apreensão e reprodução de outros indivíduos. Esta conclusão aparece de modo passageiro nos Manuscritos, mas são desenvolvidas na Ideologia Alemã.

A apropriação destas forças [neste caso, forças de produção – G.M.] não é em si mesma nada mais do que o desenvolvimento das capacidades individuais correspondentes aos instrumentos materiais de produção. A apropriação de uma totalidade de instrumentos de produção é, precisamente, o desenvolvimento de uma totalidade de capacidades nos próprios indivíduos. (MARX e ENGELS, 2017, p73)

Essas capacidades objetivadas são subjetivadas, apropriadas, escolhidas ou rejeitadas, desenvolvidas e legadas adiante. Quais conclusões podemos tirar sobre a subjetividade a partir dessas observações? Que a subjetividade é histórica e social, ela não independe da relação com outros indivíduos e com a sociedade, é histórica pois essa relação compreende um determinado estágio do gênero humano. A subjetivação é então uma atividade sócio-histórica, um processo necessariamente dependente de uma série de relações já determinadas, mas que o sujeito pode, a partir das situações

determinadas criar novas. De fato ele as cria e todo ato de criação de uma externalidade é de criação de uma internalidade que se coaduna com toda a história desse indivíduo. É desse modo que um indivíduo tem sua existência objetiva confirmada socialmente, ao ser socializado e ao se objetivar ao seu mundo interior ganhar uma forma natural e social.

Quando o homem real, corpóreo, de pé sobre a terra bem redonda e firme, expirando e inspirando todas as forças da natureza, põe, pela sua exteriorização, as suas forças essenciais objetivas, reais, como objetos alienados, o pôr não é sujeito; é a subjetividade de forças essenciais objetivas, cuja ação tem por isso também uma ação objetiva...Ele só cria, põe objetos, porque é posto por objetos, porque é, à partida[*von Haus aus*], natureza. Portanto, no ato do pôr, ele não cai da sua "atividade pura" num criar do objeto, mas o seu produto objetivo confirma a sua atividade objetiva, a sua atividade como atividade de um ser natural objetivo. (MARX, 2015,p.375)

Ao se contemplar em um mundo objetivo criado por si o homem constrói um mundo interior, contempla-se e se reconhece nele por uma série de subjetivações operadas na relação com os objetos da natureza humanizados e com os próprios seres naturais humanos. O mundo interior é síntese da atividade subjetiva no processo de subjetivação do mundo, a partir de Marx acreditamos que a subjetividade é uma atividade de subjetivação.

Precisamos deixar algo claro para evitar equívocos, embora isso já tenha sido discutido na Introdução, um ser não objetivo é um não ser, um não existente. A subjetividade é um momento do ser social, ela tem existência objetiva, é uma categoria ontorreflexiva. Como demonstramos, e Marx em vários momentos afirma que não existe atividade pura, a subjetividade é objetiva e é determinada objetivamente, embora essa determinação que ela sofre precisa passar por um conjunto de mediações, e que ao ser subjetivada ela o é de modo singular e único. Ninguém sente, compreende, cria afetos e representações de maneira exatamente igual aos outros, embora existam formas universais de subjetividade essa determinação vai sempre carregar marcas da singularidade. Essa relação sujeito e objeto foi destacada por Marx:

A universalidade do homem aparece praticamente na universalidade de que faz de toda a natureza seu corpo inorgânico, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, como na medida em que ela é 2) objeto/matéria e instrumento de sua atividade vital. (MARX, 2015, p.331).

Esses elementos vão permanecer em Marx e vão sendo desenvolvidos como aponta a cita a seguir:

O ser humano só se individualiza pelo processo histórico. Ele aparece originalmente como um ser genérico, ser tribal, animal gregário – ainda que de forma alguma como (“animal urbano” ou “animal social” – expressão de Aristóteles), em sentido político. A própria troca é um meio essencial de individualização. Ela torna o sistema gregário (a horda) supérfluo e o dissolve. Logo, a coisa se altera de tal modo que, individualizado, ele se relaciona mais consigo mesmo, mais os meios para se for como individualizado convertem-se em seu meio de fazer universal e comum. MARX, 2011, p407)

Não existe indivíduo, e subjetividade fora da história, como Marx menciona acima, por mais isolado que seja a atividade individual ela carrega elementos universais, alias, quanto mais ela pode se individualizar, se isolar, mais ela esta carregada da universalidade do gênero humano. Robinson Crusoe ao ficar isolado na ilha deserta estava carregando em sua essência subjetiva uma série de conquistas e avanços do gênero humano.

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 seus predecessores, que essas últimas gerações recebem das anteriores as forças produtivas e as formas de intercâmbio que foram acumuladas (MARX, 2008, p. 422).

Dados os limites desse trabalho apenas podemos desenvolver os elementos preliminares para entender a subjetividade em Marx, o importante é que nos Manuscritos estão colocadas as bases ontológicas do ser social o que nos possibilita uma ponte para entender diversos fenômenos sociais. Podemos demarcar seu caráter histórico e social e a sua necessária dependência em relação a história, a figura do indivíduo e da individualidade é recente na história humana. Sócrates preferiu morrer como um grego do que ser um bárbaro pelo mundo, nas sociedade pré-capitalistas o sujeito estava engolido pela comunidade, ele nasce, cresce e morre preso a ela, só com a sociedade burguesa o homem pode mudar de comunidade sem que ele deixe de ser a si próprio, Sócrates não seria humano fora da Grécia e provavelmente seria ignorado fora dessa comunidade, já Spinoza ao ser expulso da comunidade judaica se integrou a outras comunidades, ele não se tornou alguém alheio ao gênero humano.

Até o presente momento o processo de subjetivação parece ocorrer sem problemas, os processos de mediação entre a singularidade e a universalidade não ocorrem sem entraves ele tornam-se uma mediação sobre outra mediação o que

Mészáros chama de mediação de segunda ordem. Vamos explicar isso partindo do ato produtivo.

O homem se exterioriza em um objeto e pode contemplar-se nele, o trabalho é o sujeito da riqueza humana, o homem se objetiva em um objeto externo, quando automeiado ele se reconhece no objeto, ele controla o processo produtivo, o que e como vai produzir, com quem, para quem no ritmo que deseja. O problema é quando o homem ao produzir não domina o processo produtivo, ele está subjugado, a relação dele com a natureza não é automeiada, mas mediada por uma forma alienada, ela está sujeita a divisão social do trabalho. Ao não dominar o ato produtivo, por estar sob a divisão do trabalho, da propriedade privada dos meios e objetos de produção e está trabalhando para um meio de vida condensado no salário o homem foi alienado do ato produtivo. Isso gera implicações que vão ter desdobramentos no sujeito, na sociedade, na relação com outros indivíduos e na sua subjetividade no seu próprio reconhecimento.

Se o homem é, por sua atividade vital, ato de produzir e reproduzir a vida social, seja ela de diversos modos de práxis, e esse processo lhe é tomado e colocado como estranho, como Marx nos mostra a seguir:

Ora em que consiste a exteriorização do trabalho? Primeiro, em que o trabalho é exterior ao trabalhador, i. é não pertence à sua essência, que ele não se afirma, antes se nega, no seu trabalho, não se sente bem, mas desgraçado, não desenvolve qualquer livre energia física ou espiritual, antes mortifica o seu físico e arruína o espírito. (MARX, 2015, p368)

Marx ao afirmar que o trabalho é exterior ao sujeito está afirmando que ele não é mais a sua essência subjetiva. Ela agora está alienada em uma coisidade estranha, desse modo ele está alienado do ato produtivo e do objeto do trabalho, bem como as ferramentas e meios de trabalho. Não é trabalho livre, é forçado um meio para satisfazer necessidades externas a ele. Ao confrontar-se com o objeto do seu trabalho a subjetivação desse ato é de ser subordinado a um poder estranho e hostil, uma subjetividade que, ao invés de se apropriar livremente da riqueza produzida e de seu ato produtivo agora tomada por um poder estranho, uma segunda natureza que o domina. O trabalho de processo de humanização se torna processo de animalização “o animal torna-se humano e o humano, o animal. Embora esteja referido ao trabalho o

conjunto da práxis humana também é afetada por essas mediações que tornam a vida meio de vida, o seu sacrifício para possibilitar sua existência.

Entre o indivíduo e o gênero estão interpostas barreiras para a fruição dos produtos e das potencialidades humanas legadas pela geração anterior, deste modo o homem não se reconhece na história ela aparece como algo feito por outro ou uma potência que lhe é estranha. A economia política só compreende o homem no seu processo de cisão: o trabalhador assalariado ou o proprietário dos meios de produção que, só a interessam desses modos segundo seus determinados modos de ser. A ciência alienada que não toma o homem por seu conteúdo humano omnilateral, mas por sua forma alienada em burguês ou trabalhador.

Na revolução francesa, Philippe Pinel, o fundador da psiquiatria, adota como solução aos problemas da subjetividade o cárcere, os indivíduos, na qual suas subjetividades não estão de acordo como o modo de ser trabalhador, burguês ou ajustado as funções da reprodução da sociabilidade burguesa tem sua vida e subjetividade catalogadas, separadas, trancadas o roubo da história pessoal. Pinel adota a definição de alienados aos sujeitos que apresentam alguma incoerência entre suas subjetividades e os modos e papéis sociais funcionais para a reprodução da sociedade burguesa. É interessante estabelecer esse paralelo para perceber como modos de produzir e reproduzir a alienação são reatualizados dada nossas populações presidiárias, práticas de medicalização e ajustamento social referente aos processos alienantes produzidos pela sociedade burguesa.

Ao estar alienado de si e de sua atividade o homem esta alienado do gênero é na sua atividade que o caráter de uma espécie. Desse modo a produção humana aparece como um poder hostil, para ascender a apropriações das potencialidades do gênero o homem que trabalhar tem como obstáculo, além da mortificação do seu físico e espírito, mediações estranhadas que se interpõe entre o indivíduo e o gênero. Vamos dar exemplos bem simples: para eu poder conhecer os principais pontos históricos do país eu preciso de tempo livre, de uma mediação chamada dinheiro então eu vendo minha força de trabalho e em meio ao cansaço físico, mental e o pouco dinheiro disponível descobri que não poderei fazer as viagens. A questão não se resume à apropriação de mercadorias, de matéria, mas das potencialidades legadas pela história

das gerações precedentes. Por essas vias esses impedimentos colocam o mundo humano como um poder estranho. Os processos de subjetivação ficam limitados, parciais e desenvolvem o homem de modo estreito.

Como uma consequência lógica, o último momento da alienação é estar alienado do homem. É simples, ao trabalhar e produzir uma mercadoria ela não me pertence, mas a outro homem, o burguês. O poder hostil ganha uma personificação, a cisão do gênero humano aqui está apresentada na cisão das classes fundamentais do modo de produção capitalista. As concepções éticas do período moderno tentam a considerar o homem em oposição a comunidade e aos outros, elas tomam o homem no estágio histórico capitalista como o modelo de homem, o homem cindindo e, no caso, esse modelo é o homem proprietário. Vários modos de ética são pensados ao indivíduo não necessitado de realizar uma atividade imediata para manter seu corpo físico. O ideal de homem moderno é parcial já que ele se encontra na guerra de todos contra todos.

Se para conformar uma subjetividade rica, múltipla a quantidade e qualidade dos atos de consciência, de práxis, de relação com outras subjetividades são imprescindíveis para processos de subjetivação unilateral. O que a alienação nos apresenta são entraves em todas essas dimensões citadas. O indivíduo singular está alienado do seu fazer, do seu produto de sua atividade, da comunidade e da sua relação com outras subjetividades. A forma de sociabilidade burguesa criou o homem mais livre, livre de si, dos outros e da comunidade justamente por colocar barreiras para suas autoatividades automediadas.

Um ponto necessário para finalizar este capítulo é que os processos de alienação nas sociedades pré-capitalistas estavam determinados pelo baixo potencial das forças produtivas, logo as determinações das alienações eram de ordem natural, a natureza orgânica e inorgânica ditava de modo predominante a vida social. A sociedade burguesa como afirma Lukács(2013) é a primeira puramente social, onde o homem consegue, de forma progressiva, dominar seu destino e não está mais preso a condição de baixas forças produtivas e de determinações naturais que se colocam como quase absolutas. Os processos alienantes colocados por Marx nos Manuscritos são puramente sociais, produzidos pelo próprio homem e só pela própria atividade eles



podem ser resolvidos. Como afirma Marx a sociedade não coloca problemas os quais não possa resolver.

### **Considerações Finais**

Marx inicia sua trajetória acadêmica com uma ideia da crítica de princípios à filosofia de Hegel, o que é realizado em 1844. Os quase quatro anos analisados mostram um desenvolvimento intelectual muito dramático, dinâmico e intenso. Marx foi do idealismo hegeliano a fundação de uma concepção de mundo original e própria que vai marcar a modernidade. Ao buscar a subjetividade em Marx percebemos várias mudanças dinâmicas na abordagem da relação sujeito e objeto, nunca de modo rígido, mas que oscilou e somente nos Manuscritos de 1844 chegam a uma formulação dos elementos preliminares para o estudo da subjetividade em bases materialistas e dialéticas.

Podemos concluir que a subjetividade é uma categoria ontorreflexiva, histórica e social, que deve ser estudada em sua relação com a totalidade social, que é responsável por deixar marcas singulares na sociabilidade por se constituir como singularidade diversa em relação às outras subjetividades. Desse modo nos arma para a contestação de teorias que buscam isolar a subjetividade do mundo objetivo. Um elemento importante é que o estudo da relação sujeito e objeto nos trouxe elementos importantes para compreender os processos práticos e de conhecimento, é a partir da relação sujeito e objeto que emerge uma objetividade nova, social. É nessa relação que o sujeito conhece a realidade objetiva, ao mesmo tempo, que se conhece e se cria.

Marx partiu de Hegel que foi o primeiro a colocar a história e a constituição do homem como um autoatividade, mas com problemas do logicismo e dos princípios idealistas. O debate de Marx com Feuerbach e a economia política o ajudaram a “colocar sob seus próprios pés” a filosofia hegeliana. A virada se deu em íntima ligação com a sua passagem política do radicalismo radical ao comunismo.

Marx não apenas resolveu problemas filosóficos, mas vinculou os problemas políticos e filosóficos de modo que esta unidade o permitiu ir além de seus contemporâneos e fundar as bases de uma ontologia do ser social. Só o ponto de vista

do proletariado o permitiu ver para além do horizonte da economia política, falha que até mesmo o gigante Hegel cometeu.

Essa pesquisa termina estabelecendo elementos preliminares para o estudo da subjetividade na obra de Marx. Para chegar a este objeto faz-se necessária uma pesquisa mais aprofundada na obra posterior de 1844, contudo, sem esta a investigação prévia das obras de juventude é passível de naufragar. Textos como “Sobre o Suicídio” e os Grundrisse são ricos de elementos para uma formulação mais precisa da subjetividade em Marx.

Como possível projeto de futuras pesquisas penso em estender este estudo sobre os aspectos ontológicos nos “Grundrisse”, já que a pesquisa realizada até aqui me permitiu ter uma base do desenvolvimento teórico de Marx e uma melhor possibilidade de compreender a produção de Marx até os “rascunhos” do Capital.

Outro elemento é a possibilidade de usar esta pesquisa como base para formulações e críticas sobre a saúde mental no Serviço Social, com foco no Serviço Social Clínico e em estabelecer balizas corretas para atuação profissional pautada no Projeto Ético Político do Serviço Social.

## REFERÊNCIAS:

ANDRADE, J. El-Jack. Marxismo e Revisionismo no Final do Século XIX. ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História – Londrina, 2005.

BIANCHI, A. A mundanização da filosofia: Marx e as origens da crítica da política. Revista Transformação. São Paulo, v. 29, n. 2., p. 43-64, 2006.

BERNSTEIN, Eduard. Las Premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia. Problemas del socialismo. El revisionismo en la socialdemocracia. México: Siglo Veintiuno, 1982.

CHAUÍ, M. Introdução à história da filosofia. 2. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

COLLINS, D. Epicuro e a formação do pensamento de Karl Marx. Politeia: História e Sociedade. Vitória da Conquista, v. 6. n. 1., p. 15-27, 2006.

DESCARTES, R. Coleção pensadores. 1ªed. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

ENGELS, F. Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. 1. ed. São Paulo: Herda, 2020.

\_\_\_\_\_. Esboço da crítica da economia política. In NETTO J. P. (org.). Engels. São Paulo, Ática, 1981. (Coleção Grandes Cientistas Sociais

FEUERBACH, L. Teses provisórias para a reforma da filosofia. Acessado em: 11/03/2020 em [:https://www.marxists.org/portugues/feuerbach/1842/mes/teses\\_provisorias.pdf](https://www.marxists.org/portugues/feuerbach/1842/mes/teses_provisorias.pdf)

\_\_\_\_\_; A essência do cristianismo. 4. ed. São Paulo: Editora Vozes, 2013

FREDERICO, C. O jovem Marx: 1843-1844 - as origens da ontologia do ser social. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

HEGEL, G. W. F. Fenomenologia do Espírito. 1. ed. São Paulo: Editora Vozes, 2002

\_\_\_\_\_. Introdução à História da Filosofia. 1. ed. Coimbra: Editora 70, 2006.

HEINRICH, M. Marx e a formação do pensamento moderno. 1. ed. São Paulo: Boitempo 2018

HOBBSAWM, E. A era das revoluções. 39. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2017.

HUBERMAN, L. História da riqueza do homem. 21. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1986.

- HUME, D. Tratado da natureza humana. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2009
- KANT, I. Crítica da razão pura. 4. ed. São Paulo: Editora Vozes, 2020
- \_\_\_\_\_. Crítica da razão prática. 1. ed. São Paulo: Editora Vozes, 2016
- KOFLER, L. História e dialética. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010.
- KONDER, L. Marxismo e Alienação. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- LÊNIN, V. I. Cadernos Filosóficos: Hegel. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018
- \_\_\_\_\_. As três fontes do marxismo. 2001. 1. ed. São Paulo Expressão Popular 2001
- LESSA, S. Mundo dos homens: trabalho e ser social. 3. ed. Maceió: Instituto Lukacs, 2000.
- LIMA, C. C. Dialética para principiantes. 1. ed. Porto Alegre: Escritos, 2015.
- LOCKE, J. Coleção pensadores. 1 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1973
- LUKÁCS, G. Para uma ontologia do ser social I. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. Para uma ontologia do ser social II. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. O jovem Marx e outros escritos de filosofia. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- \_\_\_\_\_. A destruição da Razão. 1. ed. Maceió: Instituto Lukacs, 2020.
- \_\_\_\_\_. Marxismo e Teoria da literatura. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- \_\_\_\_\_. O jovem Hegel: e os Problemas da Sociedade Capitalista. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MÁRKUS, G. Marxismo e antropologia. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- MARX, K. A diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.
- \_\_\_\_\_. Os despossuídos. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- \_\_\_\_\_. Crítica a filosofia de direito de Hegel. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2005.
- \_\_\_\_\_. A questão judaica. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

\_\_\_\_\_. Grundrisse. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. Sobre a liberdade de imprensa. 1. ed. Porto Alegre: LP&M Pocket, 1999.

MARX, K. Manifesto contra a Escola histórica do direito

MARX, K. O Capital

MARX, K; ENGELS, F. A ideologia alemã. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

MENEZES, P. Abordagens hegelianas. 1. ed. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

MÉSZÁROS, I. Teoria da Alienação em Marx. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

NETTO, J. P. Capitalismo Monopolista e Serviço Social. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

\_\_\_\_\_. Capitalismo e reificação. 2. ed. São Paulo: ICP, 2015.

PROUDHON, P, J. Propriedade é roubo. 1. ed. São Paulo: L&PM; Edição de Bolso. 2018.

REALE, G. Aristóteles: Metafísica II. São Paulo: Loyola, 2002.

ROUSSEAU, J. J. Coleção pensadores. X ed. São Paulo: Nova Cultural, 19xx.

VIEIRA, J. L. O problema da propriedade privada no jovem Marx. Revista Transformação. Marília, v. 42, n. 2, p. 123-150, 2019.