

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

SÔNIA MARIA MARQUES BRAGA

**A FILOSOFIA POLÍTICO-SOCIAL DE KARL MARX NOS *MANUSCRITOS
ECONÔMICO-FILOSÓFICOS* DE 1844 E A POLÊMICA: “JOVEM” MARX
VERSUS “VELHO” MARX**

NITERÓI

2009

SÔNIA MARIA MARQUES BRAGA

A FILOSOFIA POLÍTICO-SOCIAL DE KARL MARX NOS *MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS* DE 1844 E A POLÊMICA: “JOVEM” MARX *VERSUS* “VELHO” MARX

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Ciência Política.

ORIENTADOR: PROFESSOR DOUTOR CLAUDIO DE FARIAS AUGUSTO

Niterói

2009

A FILOSOFIA POLÍTICO-SOCIAL DE KARL MARX NOS *MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS* DE 1844 E A POLÊMICA: “JOVEM” MARX *VERSUS* “VELHO” MARX

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Ciência Política.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. CLAUDIO DE FARIAS AUGUSTO (Orientador)
PPGCP – UFF

Prof. Dr. EURICO DE LIMA FIGUEIREDO (titular Interno)
PPGCP-UFF

Prof. Dr. ALUIZIO ALVES FILHO (Titular Externo)
PUC-RIO

Prof. Dr. CARLOS HENRIQUE AGUIAR SERRA (Suplente Interno)
PPGCP – UFF

Prof. Dr. SÉRGIO LUIZ PEREIRA DA SILVA (Suplente Externo)
UNIRIO

Niterói
2009

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao meu marido Sérgio Luiz, aos meus queridos filhos André, Sérgio e Maria Carolina e ao meu neto João Pedro que, cada um a seu modo, souberam propiciar colaboração ímpar a este meu projeto que tantos transtornos e ausências trouxe à nossa rotina.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Cláudio de Farias Augusto que se mostrou estimulante, paciente e amigo, devoto toda a minha admiração e gratidão, com a certeza de que sem a sua presença amiga, a sua segurança e a sua tranquilidade no processo de orientação, o caminho certamente seria mais árduo.

A todos os Professores do Mestrado em Ciência Política da Universidade Federal Fluminense, agradeço a contribuição para o meu crescimento intelectual.

Aos Professores Doutores Eurico de Lima Figueiredo e Inês Patrício, em especial, a minha eterna gratidão, pelo incentivo e pela confiança que em mim depositaram nestes anos de estudo.

A todos os colegas de jornada, em especial às colegas e amigas Suellen Lannes e Mônica Cúrcio pela colaboração, solidariedade e amizade que tornaram a jornada menos árida, meu muito obrigada.

À minha irmã e amiga de todas as horas, das mais conturbadas às mais felizes, Sueli Messias, agradeço o companheirismo e a presença sempre estimulantes.

A meu pai, Orlando Marques, *in memoriam*, agradeço a coragem por ter suportado os sofrimentos impostos nos porões da ditadura, sem jamais esmorecer sua fé na solidariedade, num mundo melhor e na democracia. A ele consagro, minha determinação, meu interesse por filosofia política, o meu amor.

Ouro? Amarelo, brilhante, precioso ouro?
Não, deuses, não sou homem que faça orações incoseqüentes!
Esta quantidade de ouro bastaria para transformar o preto em branco;
O feio em belo; o falso em verdadeiro; o vil em nobre;
O velho em jovem; o covarde em valente.
Isto vai subornar vossos sacerdotes
E vossos servidores, afastando-os de vós; vai tirar o travesseiro
de debaixo da cabeça do homem mais robusto
este escravo amarelo vai unir e dissolver religiões,
bendizer amaldiçoados, fazer adorar
a lepra lívida, dar lugar aos ladrões, fazendo-os
sentar no meio dos senadores com títulos,
genuflexões e elogios; é isto que decide a viúva
inconsolável a casar-se novamente
e que perfuma e embalsama, como um dia de abril,
aquela perante a qual entregariam a garganta, o hospital
e as úlceras em pessoa. Vamos! Poeira maldita,
prostituta comum de todo o gênero humano
que semeia a discórdia entre a multidão de nações.

Ó tu, doce regicida, amável agente de separação
entre o filho e o pai! Brilhante corruptor
do mais puro leite do Himeneu! Valente Marte!
Galanteador sempre jovem, viçoso, amável e delicado,
cujo esplendor funde a neve sagrada
que descansa sobre o seio de Diana! *Deus visível*,
que soldas as coisas absolutamente *impossíveis*,
obrigando-as a se beijarem; tu que sabes falar todas as línguas
para todos os desígnios, ó tu, pedra de toque dos corações,
pensa que o homem, teu escravo, rebela-se, e
pela virtude que em ti reside, faze que nasçam entre eles as
querelas que os destruam, a fim de que os animais
possam conquistar o império do mundo!

Shakespeare, em *Timão de Atenas*¹

¹ Shakespeare, William. *Timão de Atenas*, ato IV, cena III. In: Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, p. 158.

“A edição utilizada por Marx é a de Schlegel-Tieck, de 1832, pp. 217-227. Itálicos do próprio Marx. A versão por nós sugerida é Shakespeare, William. *Obra Completa*, vol. I (Tragédias), Tradução de F. Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes, Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1988”. (N.T.)

RESUMO

No presente trabalho analisamos o legado filosófico de Karl Marx, contido nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, também conhecidos como *Manuscritos de Paris*. Obra composta por uma coletânea de três cadernos e sob a forma de ensaios curtos, os *Manuscritos* de 1844 foram escritos por aquele autor aos 26 anos e permaneceram desconhecidos por quase cinquenta anos, depois de sua morte. Com a sua publicação em 1932, inicia-se um debate filosófico e político sobre o todo da obra marxista que se estende até hoje. Este estudo busca a compreensão da profundidade da dimensão filosófica e político-social presentes neste escrito de juventude de Karl Marx e sua formidável capacidade de imbricação com a realidade das relações sociais, expressa, principalmente, através das categorias conceituais *alienação* e *estranhamento* as quais, na apropriação marxista, perdem seu conteúdo filosófico feuerbachiano e hegeliano para se engajarem na feroz crítica ao modo de produção capitalista que é então acusado de transformar o homem em *mercadoria*. A problemática que motiva este estudo é a polêmica em torno da ruptura epistemológica ou da sua continuidade, quando diversos intérpretes acabaram se fixando nas obras da maturidade do filósofo, em detrimento daquelas da juventude e *vice-versa*. A teoria marxista admite dois Marx distintos, o “jovem” Marx e o “velho” Marx? Para investigar tal questão, dialogamos com dois filósofos marxistas da segunda metade do século XX, representantes de perspectivas antagônicas relativamente à existência de ruptura ou de continuidade entre o Marx “filosófico” da juventude e o Marx “científico” da maturidade: Louis Althusser e István Mészáros.

PALAVRAS – CHAVE

Alienação, Atualidade, Consciência e Realidade.

ABSTRACT

At the present work we analyze the philosophical legacy of Karl Marx, contained in the *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, also known as *Paris Manuscripts*. This work is composed by an omnibus of three notebooks and in the form of short essays. The Manuscripts of 1844 were written for that author by the age of twenty six years and remain unknown for almost five years, after your death. With your publication in 1932 began a philosophical and political debate about the whole of the marxists works which extend until today. This study searches the comprehension of the deepness of the philosophical and social-political dimension present in this writing of the Karl Marx's youth and your formidable imbrication with the reality of the social relations expressed mainly by the conceptual categories *alienation* and *strangeness* which in the ownership marxist lose your feuerbachian and hegelian tenor for engage in the ferocious critique of the capitalism mode of production which is so accused of transforming the man in *goods*. The problematical, who motivates this study is the controversial around the epistemological break or your continuity, when different interpreters end fixing themselves in the works of the philosopher maturity in detriment of that one's of youth and vice versa. The marxist theory accept two different Marx, the young Marx and the old Marx? To investigate this question we dialoging with two marxist philosophers, representatives of antagonistic perspectives relatively to the existence of a break or a continuity between the Marx's "philosophic" of youth and the Marx's "scientific" of maturity: Louis Althusser and István Mészáros.

Keywords: Alienation, "Present Time", Conscience, Reality

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
 PARTE I – OS <i>MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS</i> DE 1844 E A PROPOSTA DE RENOVAÇÃO DA SOCIEDADE	
CAPÍTULO 1 – O ESBOÇO DE UM SOCIALISMO HUMANISTA REAL.....	18
CAPÍTULO 2 – O “ESTRANHAMENTO” DA ESSÊNCIA HUMANA E A “ALIENAÇÃO”.....	36
CAPÍTULO 3 – O JOVEM MARX PAVIMENTANDO UM CAMINHO.....	71
 PARTE II – “JOVEM” MARX <i>VERSUS</i> “VELHO” MARX: UMA POLÊMICA EM LOUIS ALTHUSSER E EM ISTVÁN MÉSZÁROS	
CAPÍTULO 1 – ALTHUSSER E A “CESURA” EPISTEMOLÓGICA ENTRE O “JOVEM” MARX E O “VELHO” MARX.....	82
CAPÍTULO 2 – ISTVÁN MÉSZÁROS E A CONTROVÉRSIA “JOVEM” MARX <i>VERSUS</i> “VELHO” MARX.....	113
CAPÍTULO 3 – OS <i>MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS</i> DE 1844: ESBOÇO DE UMA TOTALIDADE FILOSÓFICA.....	133
 CONCLUSÃO.....	 150
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	 160

INTRODUÇÃO

O presente trabalho está orientado para um estudo da identidade teórica de Karl Marx, partindo da força germinativa das idéias plantadas na obra de sua juventude que, ao ser publicada em 1932, significou uma revolução na interpretação do edifício da obra marxista – Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844.

Trata-se, aqui, menos de se pensar a profundidade das concepções políticas, sociais e econômicas de Karl Marx, assim como menos de se considerar a sua análise filosófica segundo uma perspectiva de aprisionamento sócio-político em relação à luta de classes e a sua interação com os meios de produção capitalista. Mas sim, nos propomos a refletir sobre a sua formidável capacidade analítico-filosófica, a qual traça um itinerário cuja elaboração sistemática não se permite aprisionar facilmente por interpretações que buscam a sua compartimentalização.

Aqui, buscamos nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 a inauguração de uma concepção filosófica absolutamente original na imbricação dos temas sociais, políticos e econômicos, daquele que, como um dos mais importantes pensadores de todos os tempos, foi capaz de compor um sistema filosófico cimentado pela atividade material do homem na realidade da vida em sociedade.

Portanto, o tema central do presente estudo está direcionado para a análise do vigor incontestável do pensamento marxista contido, particularmente, no legado filosófico dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, pela relevância dos valores humanistas e libertários ali contidos.

Tais valores se encontram representados, e indiscutivelmente expressos, na apropriação marxista do conceito de *alienação*² e de suas variáveis, como as idéias de *auto-*

² Mészáros, István. *A Teoria da Alienação em Marx*, 2006, p. 31.

Aqui, segundo este autor, o conceito de *alienação* pertence a uma “vasta e complexa problemática, com uma história própria. As preocupações com essa problemática – em formas que vão da Bíblia a trabalhos literários, bem como a tratados sobre direito, economia e filosofia – refletem tendências objetivas do desenvolvimento europeu, desde a escravidão até a era de transição do capitalismo para o socialismo”.

alienação, de *estranhamento* e de *auto-estranhamento*, para denunciar a ação de um poder hostil e corrosivo da atividade produtiva do homem, através da formulação do conceito absolutamente original de *trabalho alienado*, como a síntese da exploração do homem pelo modo de produção capitalista.

O eixo condutor de nossa exposição está na busca do fio teórico original que percorre a obra de Karl Marx, na sua compreensão como uma totalidade filosófica, a alinhar os juvenis textos dos *Manuscritos* de 1844 aos auspiciosos escritos da maturidade de *O Capital*.

Compreensão essa, sabidamente ambiciosa, dada a complexidade do pensamento expresso nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, considerados, aqui, na sua força conceitual germinativa como um conjunto significativo de textos reveladores, que nortearão todo um fabuloso edifício intelectual.

Tarefa ambiciosa porque, através do vigor das idéias que dali emanam e que nos sobressaltam numa primeira incursão, nos levando, quase que sorrateiramente, a uma viagem um tanto quanto desorientada, a um mergulho brusco e inexperiente no nebuloso, surpreendente e fantástico mundo da filosofia clássica alemã, para reconhecer, em Marx a tergiversação do significado de algumas formulações conceituais desse mundo filosófico, para colocá-los, definitivamente, na explicação do mundo pela realidade social.

Somos convidados, então, a um diálogo que se trava e se eterniza entre o jovem pensador, a economia política inglesa, a filosofia socialista francesa e a filosofia clássica alemã, em busca de uma ciência capaz de não somente explicar como também capaz de combater as questões de sua época, que se colocavam social e economicamente injustas aos seus olhos.

Karl Marx, neste primeiro momento filosófico, é diretamente influenciado por Feuerbach e definitivamente redirecionado pelo pensamento e pela metodologia de Hegel, numa reapropriação crítica das concepções desses formidáveis filósofos, depois de destoar veementemente do “horizonte contemplativo” deste último.

Nas páginas apaixonantes dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 vamos descortinando uma formidável análise da realidade que Marx tinha diante de seus olhos. Tal análise não se expôs aos olhos dos seus contemporâneos do século XIX, mas não se furtou em colaborar postumamente com as discussões acirradas que procuram, na contraposição

entre um “jovem Marx” e um “velho Marx”, um tratamento que se esforça em separar o Marx filósofo do Marx científico.

Não é pouco extenso o rol dos que escreveram, na segunda metade do século XX, sobre o Marx filósofo e sobre o Marx científico, não raro tentando se amoldar, ideologicamente, aos determinismos filosóficos contemporâneos e com prejuízo da independência filosófica, não se distanciando da simplificação economicista em prejuízo de enfoques substanciais da filosofia político-social de Karl Marx.

Portanto, a razão maior da realização deste trabalho é o desafio de compreender uma importante fração da elaboração teórica de um filósofo, cuja identidade descarta quaisquer possibilidades de reducionismos e de limitações que possam encaixá-la como ferramenta que, podendo se adequar a justificativas e explicações ou a negações de necessidades humanas, possa ser usada de um lado ou de outro.

Por que estudar a filosofia político-social de Karl Marx dos primeiros escritos?

Porque cada vez se torna mais imperativo e apaixonante a busca da relevância das idéias que têm resistido a inúmeros detratores e que denunciam o poder destrutivo que se apodera do homem pela sua falta de consciência, o homem “alienado de si mesmo” e da sua atividade, transformando-o em “mercadoria”, ao sabor dos humores do mercado.

Justifica-se, também, o presente estudo, pelo fascínio que é inseparável da qualidade do trabalho teórico que tem sua estréia nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, pelas suas contribuições teórico-práticas centradas no homem como sujeito político e social, que se oferece ao mundo contemporâneo como um legado clássico das ciências sociais, cuja amplitude filosófica não se compatibiliza com tendências deterministas.

A “inversão” de Marx que “virou o idealismo de Hegel de cabeça para baixo”³, é defendida, aqui, como uma orientação filosófica que vislumbra o homem como o construtor de sua própria história, combatendo quaisquer formas de misticismo a interferir na construção da história humana.

Começa a construção de um corpo teórico que, aqui defendido como uma unidade filosófica, se encarrega de interpretar, de explicar e de transformar o mundo, a partir da realidade das relações humanas.

³ Arendt, Hannah. *Sobre a Revolução*, 1971, p. 102:

“A idéia do homem criando-se a si mesmo está rigorosamente na tradição de pensamento de Hegel e Marx; é a própria base de todo humanismo esquerdista. Mas, segundo Hegel, o homem ‘produz’ a si mesmo através do pensamento, enquanto que, para Marx, que virou o ‘idealismo’ de Hegel de cabeça para baixo, é o trabalho, a forma humana de metabolismo com a natureza, que cumpre esta função”.

Nos propomos a estudar a filosofia político-social de Karl Marx como uma totalidade filosófica que encontra nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 sua estréia no materialismo dialético, como uma original forma de pensar o mundo da contingência, da necessidade e da causalidade, em favor da libertação como um ato histórico, como o vemos explicitar em obra posterior: “A libertação é um ato histórico, não um ato de pensamento, e é efetuada por relações históricas...”⁴

Assim, refletimos sobre conceitos fundamentais do pensamento marxista, através de interpretações produzidas pela ótica de dois distintos filósofos que mergulharam nos escritos de Karl Marx e trouxeram à luz, na segunda metade do século XX, novas discussões sobre o conjunto da obra marxista: Louis Althusser e István Mészáros.

Portanto, o arcabouço teórico que ilumina o presente estudo se encontra nas teses da “cesura epistemológica” defendida por Althusser e a da totalidade do sistema de Marx, que encontra em Mészáros o repúdio à suposta oposição entre os conceitos “ideológicos” e os conceitos “científicos”, a separar os primeiros escritos daqueles do Marx maduro.

Torna-se necessário, porém, se afirmar que o trabalho caminha para a segunda hipótese, haja vista que o remoer dos textos dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, mesmo levando em consideração seu caráter fragmentário, nos anunciam as bases de um pensamento original destinado a ter um impacto único em toda a história das idéias e das lutas sociais do mundo moderno, pensamento que vai se consolidando através de diversas obras até aos últimos textos de *O Capital*, segundo István Mészáros.

Antes, porém, de enveredarmos pelos pensamentos dos filósofos supracitados, que foram selecionados para a discussão da questão central deste trabalho, tal seja, a controvérsia sobre a existência de um “jovem” Marx e de um “velho” Marx, a separar os estágios iniciais de seu pensamento relativamente ao resultado final da sua produção, procuramos estudar e refletir sobre algumas concepções filosófico-sociais que antecederam ou se contemporizaram a Karl Marx e, que, de forma pioneira, vislumbraram uma reestruturação da sociedade, buscando fórmulas mais equânimes para a produção e para o consumo.

Assim, levaremos em consideração algumas idéias que definem as concepções que formularam sistemas filosóficos socialistas pré-marxistas, que se tornaram conhecidos mais tarde, como “socialismo utópico”.

⁴ Marx, Karl e Friedrich Engels. *A Ideologia Alemã: Teses sobre Feuerbach*, 1984, capítulo I, p.25.

Karl Marx parte destas concepções socialistas de projetos de uma sociedade melhor, essencialmente no nível teórico, moral e ideológico, para uma elaboração filosófica cimentada na transformação revolucionária, possibilitada pelo movimento de emancipação social, política e econômica do homem, diante das forças produtivas do modo de produção capitalista.

O marxismo surge, então, como uma concepção filosófica que está determinada a perseguir o surgimento de uma nova sociedade, movida pelo desenvolvimento das forças produtivas, o que somente seria possível com a conscientização, a organização e o engajamento da nova classe social - o proletariado.

O marxismo aparece como uma nova filosofia político-social que se encarregaria, segundo Ernest Mandel, “ao mesmo tempo como uma transformação revolucionária e como uma unificação progressiva”.⁵

Estudamos, pois, a teoria político-social que se inaugura nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, como a mais completa denúncia contra a perda de controle e de consciência do homem sobre sua própria vida, num processo de *alienação* e de *estranhamento* que lhe é imposto pelos meios de produção capitalista.

A apropriação marxista dos conceitos de *alienação* e de *estranhamento* do homem indica a tentativa do jovem filósofo de entender e adequar, por categoria conceitual, aquilo que acontece no dia-a-dia do homem e na sua existência material, ou seja, ele aprisiona a significação daqueles conceitos de forma a engajá-los nas relações entre o homem e as condições materiais específicas.

Em última análise, Marx transpõe essa conceituação para os acontecimentos da realidade social, na certeza de que toda idéia deveria, para produzir algum efeito, estar imbricada com o mundo da produção material e interligada às relações sociais.

A questão que orienta nosso estudo pode ser colocada como: A teoria marxista admite dois Marx?

⁵ Mandel, Ernest. *O Lugar do Marxismo na História*, 2001, p. 17:

“O marxismo aparece ao mesmo tempo como uma transformação revolucionária e como uma unificação progressiva: das ciências humanas, mais exatamente das ciências sociais; do movimento político de emancipação, antes de tudo das organizações revolucionárias, nascidas da extrema-esquerda da Revolução Francesa; do movimento operário elementar espontâneo, criado pelos próprios trabalhadores, independentemente de qualquer teoria filosófica ou sociológica e do socialismo pré-marxista, ou seja, da elaboração de projetos de uma sociedade melhor, de “soluções para a questão social” essencialmente no nível teórico e ideológico.

Nas concepções dos filósofos Louis Althusser e István Mészáros, fundamentalmente nos textos das obras *A Favor de Marx* e de *A Teoria da alienação em Marx*, respectivamente, procuramos os argumentos que os qualificam como intelectuais representantes das duas vertentes opostas, relativamente à descontinuidade e à continuidade do pensamento marxista.

Considerando que as teorias destes filósofos já surgiram ambientadas a um período da história da humanidade, a segunda metade do século próximo passado, período, portanto, já profundamente marcado por turbulências que foram, em grande parte, geradas por interpretações de teses marxistas e por suas antíteses, porém, nas suas versões revolucionárias, tomaremos, aqui, suas concepções oponentes acerca da teoria marxista no século XX, como idéias norteadoras fundamentais do estudo a nos prover das respostas à questão que nos impulsionou na realização da presente pesquisa.

Portanto, os autores supracitados são referenciais teóricos fundamentais e absolutamente necessários à fundamentação da nossa tese que objetiva defender a totalidade do pensamento filosófico de Karl Marx, a se desenhar a partir dos seus escritos produzidos na juventude, mais precisamente, nos ensaios curtos, reunidos na obra inconclusa que somente foi publicada quase cinquenta anos depois de sua morte – os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844.

A problemática, relativamente à dificuldade de compreensão do itinerário que se traça a partir do pensamento do jovem Marx, está radicada na interpretação da profunda dimensão que emerge da “inversão materialista” do pensamento hegeliano, proposta por aquele filósofo, na compreensão da atividade humana como atividade material – o trabalho – pela sua capacidade de realização do homem.

Inicia-se, então, uma nova proposta filosófica de renovação da sociedade pela identidade entre sujeito e objeto, uma concepção de identidade social pautada pela consciência dos homens em relação à sua atividade produtiva.

Nos interessa, sobretudo, a consideração dos valores humanistas que o aparecimento dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 traz à discussão dos estudiosos da teoria marxista no século XX, como a introdução do conceito de *trabalho alienado* na origem e na causa de um complexo de alienações, ligadas, segundo seu autor, às inevitabilidades que a economia política clássica preconiza como princípios inerentes ao modo de produção capitalista.

A discussão que pretendemos está pautada pela polêmica, posta nos termos da ruptura ou da continuidade da postura filosófica de Karl Marx, ou seja, a polêmica em torno do verdadeiro início da teoria marxista em relação às categorias conceituais dos primeiros escritos e à totalidade da sua obra, relativamente à diversidade de posturas teóricas e políticas do marxismo, o que é aqui estudado, especificamente, nas concepções de Louis Althusser e de István Mészáros, respectivamente.

A contribuição de Althusser nos envolve na sua polêmica intervenção que concebe uma *cesura epistemológica* entre os primeiros escritos do jovem Marx e os do Marx maduro, ao afirmar que a verdadeira problemática do marxismo se inicia a partir de 1845, com *A Ideologia Alemã* marcando a sua “ruptura consciente e definitiva com a filosofia e a influência de Feuerbach”.⁶

Assim, Althusser entende a obra marxista na separação em “período ideológico”, que vai da tese de doutoramento até aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 e “período científico”⁷, posterior a 1845, com *A Ideologia Alemã* e *Teses sobre Feuerbach*.

Em István Mészáros temos a contestação àqueles que seccionam a obra marxista em cortes epistemológicos. Ele defende a proposta de recuperação da riqueza, da densidade e da complexidade dos conceitos fundamentais da obra de Karl Marx a partir dos escritos de juventude, na consideração dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 como um “sistema *in statu nascendi*”, buscando neles os traços de continuidade de uma totalidade filosófica.

Dito isto, nosso objetivo é retomar, no presente trabalho, o essencial das categorias conceituais desenvolvidas por Karl Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, que se mostraram capazes de trazer à discussão os grandes temas do discurso dialético: ser e ter; sujeito e objeto; todo e parte; concreto e abstrato; teoria e prática.

A justificativa que nos alicerça é a de que tal conceituação nos orienta para a percepção das idéias que perpassam, de maneira explícita ou subliminar, a maioria dos seus

⁶ Althusser, Louis. *A Favor de Marx*, 1979, p. 35:

“Decerto, os temas da reflexão de Marx vão além das preocupações imediatas de Feuerbach, mas são os mesmos os esquemas e a problemática teóricos. Marx só verdadeiramente ‘liquidou’, para retomar a sua expressão, essa problemática no ano de 1845. *A Ideologia Alemã* é o primeiro a marcar a ruptura consciente e definitiva com a filosofia e a influência de Feuerbach”.

⁷ Althusser, Louis. *Ler O Capital*, 1979, p. 179:

“Marx percebeu que inaugurava, na ciência econômica, uma nova forma de exposição, à qual dá o nome de ‘método de análise’ na carta a La Châtre, de 18 de março de 1872, no Prefácio da tradução francesa de *O Capital*”.

escritos mais conhecidos, depondo, portanto, a favor da tese da totalidade epistemológica que caracteriza a filosofia marxista.

Defendemos, assim, o despontar de uma identidade filosófica nestes escritos de juventude, como a base conceitual de uma filosofia político-social que não alimenta dúvidas quanto ao caráter de conjunto, de totalidade de idéias capaz de se impor como um legado inequívoco, em defesa da consciência política e social do homem.

Visando o desenvolvimento do presente estudo, o tema está dividido em duas partes, cada uma contendo três capítulos:

Parte I – Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 e a proposta de renovação da sociedade:

Capítulo 1 – O esboço de um socialismo humanista real;

Capítulo 2 – O “estranhamento” da essência humana e a “alienação”;

Capítulo 3 – O jovem Marx pavimentando um caminho.

Aqui estudamos os caminhos filosóficos de Karl Marx que, a partir da conceituação, por ele apropriada da filosofia clássica de Feuerbach e de Hegel e do método dialético desse último, inicia seus estudos da economia política inglesa e, inspirado nas concepções do socialismo francês, vai pavimentando, a partir dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, um caminho filosófico original e revolucionário para a renovação da sociedade pela realidade social.

Parte II – “Jovem” Marx *versus* “Velho” Marx: uma polêmica em Louis Althusser e em István Mészáros:

Capítulo 1 – Althusser e a “cesura epistemológica” entre o “Jovem” Marx e o “Velho” Marx;

Capítulo 2 – István Mészáros e a controvérsia “jovem” Marx *versus* “velho” Marx;

Capítulo 3 – Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 como o esboço de uma totalidade filosófica.

Nestes últimos capítulos, analisamos as concepções de Louis Althusser e as de István Mészáros os quais, dentre os mais importantes intérpretes da filosofia político-social de Karl Marx da segunda metade do século XX, procuram, num mergulho *sui generis*, o entendimento do conjunto da obra marxista, colocando na centro do debate ora o historicismo ou cientificismo, ora o humanismo ou a ontologia, dependendo das lentes ideológicas que os iluminam, no antagonismo dos seus enfoques.

PARTE I - OS *MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS* DE 1844 E A PROPOSTA DE RENOVAÇÃO DA SOCIEDADE

CAPÍTULO 1 – O ESBOÇO DE UM SOCIALISMO HUMANISTA REAL

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ou *Manuscritos de Paris*, escritos por Karl Marx em 1844 aos 26 anos, antes mesmo do seu encontro com Friedrich Engels, são anotações que compõem uma coletânea de três cadernos, divididos em ensaios curtos, que não foram por ele publicados, permanecendo desconhecidos por quase cinquenta anos depois de sua morte.

Estas anotações delimitam, precocemente, o campo teórico ao qual a filosofia marxista estaria destinada: o rompimento com quaisquer doutrinações puramente morais ou ideológicas sem ligação com a sociedade real, na recusa da separação entre teoria e prática, dentro do movimento histórico.

Surgem em Marx, ainda como estudante em Berlim, os princípios que evocam as perspectivas de uma teoria embasada no aperfeiçoamento sócio-político do homem, num mundo povoado pela filosofia idealista hegeliana como um poderoso sistema ao qual ele havia sucumbido, para logo em seguida resistir a ela, rebelando-se contra o princípio hegeliano da “Idéia Absoluta”.

Em contraste com as abstrações francesas da Liberdade, da Fraternidade e da Igualdade que evocam e espalham rapidamente na Alemanha a necessidade de ações políticas na busca de harmonias e possibilidades sociais, as abstrações do sistema filosófico alemão são idealistas e permanecem em planos ideológico e moral, sem envolvimento nas questões da sociedade real.

A necessidade de ação política vai se tornar cada vez mais urgente na Alemanha da primeira metade do século XIX que, com a subida ao trono de Frederico Guilherme IV, não

alcança as reformas liberais esperadas como o advento do parlamento, dos direitos de liberdade de expressão e de liberdade de reunião, de julgamento por júri, mas, ao contrário, o país se encontra sob o poder de um monarca conservador e idealizador do sistema feudal de produção.

As doutrinas do socialismo utópico francês ganham espaço entre os camponeses dos vinhedos. O sansimonismo se espalha rapidamente entre os trabalhadores, levando a eles a panfletagem socialista onde se declaram os interesses conflitantes entre a classe dos proprietários e a classe dos trabalhadores. A reação oficial é a força policial e a censura.

A esses movimentos de revolta real dos camponeses livres submetidos a tributos do Estado, correspondem contestações ideológicas cada vez mais freqüentes contra as classes possuidoras e em favor de uma sociedade mais igualitária.

Os socialistas utópicos representam a expressão ideológica das revoltas contra as desigualdades sociais num contexto pré-proletário, onde as classes trabalhadoras não dispõem ainda de força econômica material.

Mesmo se tratando de poderosos movimentos caracterizados por extraordinária audácia, grande idealismo e coragem em busca de uma nova sociedade, os projetos de realização de cooperativas, e de organização de “*colônias comunistas*” (do industrial inglês Robert Owen), de criação de “*palácios operários*” em todas as cidades (como idealizava a operária francesa Flora Tristan), ou a criação de *falanstérios* (coletividades de produtores-consumidores, idéia defendida pelo comerciante francês Charles Fourier), como nos lembra Mandel (2001, p. 52), estes projetos dos socialistas utópicos se revelaram projetos críticos da sociedade burguesa, antecipando a necessidade de busca de soluções sócio-políticas, diante da rápida transformação da sociedade.

Porém, todos podem ser considerados como células de projetos de uma filosofia político-social sem chance de se tornar exequível, naquele contexto deficitário de coesão social e de força econômica por parte dos trabalhadores, para que se tornasse possível uma vitória duradoura destes sobre os grandes proprietários.

Marx e Engels afirmam, segundo Ernest Mandel, que os socialistas utópicos estavam condenados ao fracasso por não considerarem que o motor do advento da sociedade sem classes seria o desenvolvimento das forças produtivas e sócio-políticas e somente com o amadurecimento, a organização e o engajamento do proletariado na luta

entre capital e trabalho, num movimento real de auto-organização e de auto-emancipação dos trabalhadores, seria possível a vitória de um regime socialista.

Para eles, ao contrário, a “sociedade burguesa só pode ser abolida em sua totalidade, e não fábrica por fábrica, cidade por cidade, fazenda por fazenda” (MANDEL, 2001, p.53).

A propósito, Ernest Mandel acrescenta:

O fracasso histórico de todas essas revoltas contra a desigualdade social é explicado por Marx e Engels com base na interpretação materialista da história. Nas condições concretas nas quais essas revoltas ocorreram, o desenvolvimento insuficiente das forças produtivas tornava possível apenas a seguinte alternativa: ou um ‘comunismo da miséria’, ao qual todo novo progresso econômico poria fim, ou a substituição de uma classe possuidora privilegiada por outra. Apenas com o desenvolvimento das forças produtivas realizado pelo capitalismo surgiu pela primeira vez na história a possibilidade material do estabelecimento duradouro de uma sociedade sem classes a um nível não de miséria, mas sim de abundância (satisfação das necessidades fundamentais).⁸

Para Marx e Engels, portanto, o advento da sociedade sem classes seria obra dos próprios trabalhadores, uma vez adquirida a consciência de classe majoritária da sociedade capitalista, pelo desenvolvimento das forças produtivas realizado pelo avanço do capitalismo.

Voltando ao Karl Marx ainda solitário da companhia de Engels e atuando como colaborador do jornal liberal *Rheinische Zeitung*, publicado em Colônia, em 1842 (onde ele passa a ocupar o cargo de redator-chefe em outubro do mesmo ano), encontramos o jovem filósofo a desafiar a “*Dieta da Renânia*” que fora convocada por Frederico Guilherme IV para reduzir alguns poucos privilégios comunais dos camponeses. Ali ele se envolve com publicações de grande eloquência em favor dos direitos do povo.

As conseqüências de tais polêmicas contra a ação das autoridades e contra um jornal conservador que acusa Marx de tendências comunistas, são o fechamento do *Rheinische*

⁸Mandel, Ernest. *O Lugar do Marxismo na História*, 2001, p. 56.

Zeitung (a pedido do embaixador da Rússia, por suas críticas ao czar) e uma implacável censura às idéias políticas dominantes.

Edmund Wilson, assinala:

Nos primeiros meses de 1842, Karl Marx escreveu um artigo a respeito da nova censura prussiana, no qual o vemos pela primeira vez exhibir suas melhores qualidades; nele a lógica implacável e a ironia esmagadora de Marx são dirigidas aos eternos inimigos do autor: aqueles que negam a seres humanos os direitos humanos. O próprio censor, é bem verdade, impediu a publicação do artigo na Alemanha, e ele só foi impresso um ano depois na Suíça. Porém já soou a nova nota que, embora vá permanecer por muito tempo abafada e ignorada, ainda virá gradualmente a perfurar, com seu duro timbre metálico, todos os tecidos do pensamento ocidental.⁹

Tais polêmicas já denunciam a antecâmara da produção de uma arquitetura filosófica que busca no dia-a-dia do homem comum o aparato definidor das contradições da vida material, as quais podendo ser definidas, compostas e decompostas através do confronto político.

Tais idéias já exibem a impaciência do jovem filósofo quanto às discussões filosóficas, tanto nas suas formas idealistas antigas e contemporâneas de concepção filosófico-religiosa hegeliana, como nas suas formas materialistas concebidas por Bruno Bauer e por Feuerbach, nas quais, respectivamente, se rejeitam, na crítica da religião, a autoridade das Escrituras a ser substituída por autoconsciência pura, ou se vinculando a moral e a religião aos costumes dos homens, concebendo uma humanidade dotada de uma razão comum.

Então, Marx já começa a traçar as linhas conceituais das bases de sua teoria, tomando a si a tarefa da exclusão definitiva da religião, colocando a cargo da sociedade o controle das emoções e das questões da moralidade humanas e, o mais importante, a ela é legado o poder de conversão dessas abstrações em força capaz de atuar na realidade prática do mundo, em substituição à fé e à razão abstratas.

⁹Wilson, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia*, 1986, p. 121.

A reflexão, conduzida para o princípio da contradição interna presente na propriedade privada, ilumina um caminho filosófico-especulativo da atividade humana na produção e reprodução da vida que foge das interpretações filosóficas atadas à religião, à moral, à ética e aos valores e crenças em geral, para se adequar a uma explicação envolvida nas condições do trabalho humano, como definidor por excelência das contradições materiais que determinam, como leis universais, a construção do edifício social moderno.

Marx formula o despontar de uma ideologia que se contrapõe ao caráter doutrinário do novo arranjo imposto à atividade produtiva, o novo ideário que se lança vorazmente sobre o modo de produção humana – o capitalismo.

O trabalho, como condição fundamental da existência humana, passa a ser percebido pelo jovem filósofo na contradição entre a necessidade interior do homem e as condições que a sociedade capitalista lhe impõe.

Assim, segundo István Mészáros:

Marx traça a linha conceitual de demarcação entre trabalho como *‘Lebensäußerung’* (manifestação de vida) e como *‘Lebentäusserung’* (alienação da vida). O trabalho é *‘Lebentäusserung’* quando ‘eu trabalho a fim de viver, para produzir um meio de vida, mas meu trabalho não é vida, em si’; isto é, minha atividade me é imposta ‘por uma necessidade externa’, em lugar de ser motivada por uma necessidade que corresponde a uma ‘necessidade interior’.¹⁰

A descoberta dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* significou, na opinião de diversos estudiosos, a chave para se compreender a abrangência e a coerência do formidável sistema filosófico que se coloca solidamente no mundo da ação humana, expondo as vísceras dos novos processos sociais do modo de produção capitalista.

Na angústia gerada pela convicção de que, em pouco tempo, um imenso proletariado desesperado se confrontaria com uma classe proprietária imensamente poderosa e rica, o que sacudiria a Inglaterra em conflitos sanguinolentos, o jovem Marx

¹⁰ Mészáros, István. *A Teoria da Alienação*, 2006, p.88. Em referência aos comentários de Marx sobre James Mill, in *Elements of Political Economy*, (MEWE, v. supl. I, p. 463), que foram escritos aproximadamente ao mesmo tempo em que seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

procura interpretar o mundo moderno fora da idéia de um individualismo prepotente e estéril.

Karl Marx mergulha na análise profunda e crítica deste mundo que se solidifica e se sustenta na submissão do homem a um sistema de exploração, diante dos interesses dos capitalistas. Tais interesses são amplamente justificados na crença divulgada pelos economistas clássicos ingleses de que o progresso da civilização exigiria o sacrifício dos camponeses e dos trabalhadores, que, inevitavelmente, deveriam se render a esse destino, se conformando a serem tratados como matéria-prima, segundo esse filósofo, dos produtos a serem produzidos.

Os grandiosos sistemas que até então se propunham a reorganizar a sociedade, as doutrinas filosófico-sociais de Saint-Simon, Fourier, Owen e Proudhon, dentre os mais importantes, vislumbram os esboços de uma sociedade justa, buscam o desenvolvimento das possibilidades latentes nas comunidades humanas para a concretização de uma ordem justa, através de células de reestruturação abrangendo produção e consumo, mas se mantêm restritivas e idealistas.

Tais sistemas, segundo Martin Buber, investem numa nova ordenação da sociedade através de células de reestruturação das forças já existentes, dentro das possibilidades. Considerado como socialismo “utópico”, não se vincula a um movimento revolucionário de superação, mas de substituição.

Assim, para Buber, “a finalidade do chamado socialismo utópico é substituir, tanto quanto possível, o Estado pela sociedade e, efetivamente, por uma sociedade autêntica” que não seja um Estado dissimulado.”¹¹

Enquanto o impacto da eclosão dos antagonismos sociais da Revolução Industrial e o caráter estrutural da sociedade capitalista, baseada no processo de individualização, onde as relações humanas se tornam rapidamente desfiguradas e deslocadas, parecem levar o jovem Karl Marx às suas primeiras formulações socialistas, distantes das concepções socialista existentes, porque já nascem inscritas numa chave decisivamente de características revolucionárias da ordem política e social, de particular intensidade universalizante.

Martin Buber observa que, já em agosto de 1844 no artigo *Anotações Críticas*, Marx escreve:

¹¹ Buber, Martin. *O Socialismo Utópico*, 1971, p. 103.

A revolução em geral – a derrubada do poder existente e a dissolução do regime anterior – é um ato político. Contudo, sem revolução não se pode por o socialismo em prática. Ele necessita desse ato político, enquanto necessita de destruição e dissolução. Mas, lá onde principia sua atividade organizadora, onde aflora sua própria finalidade, sua alma, o socialismo desprende-se de sua envoltura política.¹²

A formulação marxista concebe a reconstrução da sociedade pelo ato político da revolução social que deverá superar o Estado como estrutura de poder.

O ideólogo do socialismo científico desenvolve sua reflexão, profundamente ligado a esse momento histórico, que ele supõe decisivo, onde a sociedade a ele parece haver se acomodado irremediavelmente ao Estado, favorecido pelas circunstâncias ligadas ao desenvolvimento da economia moderna.

O Estado, segundo a concepção deste ideólogo do socialismo científico, trata os seres humanos como se tratasse de peças de um mecanismo ao se tornar uma espécie de observador interessado na luta pela concorrência entre os capitalistas, e não como a instituição maior da organização da estrutura material e social, responsável pelo exercício do poder político em si e pela organização da sociedade, através dos seus membros representativos legítimos.

O Estado, de acordo com tal visão, se dedica ao patrocínio do egoísmo econômico dos capitalistas, na disputa pela conquista de um lugar maior e melhor no mercado e também pelo acesso às matérias-primas mais rentáveis, naturalmente.

Marx, nesse momento não assume a herança filosófica de Hegel, relativamente às funções repressora e unificadora do “Estado perfeito”, contestando-as porque vê o Estado como um instrumento da classe social dominante por seu caráter de “superestrutura” e, antes, almeja substituí-lo por um Estado que, por meio da “ditadura” da classe trabalhadora, prepare a “sociedade sem classes” que seja capaz de superá-lo.

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 reúnem os sinais da transição do trabalho espiritual e abstrato, como a essência do homem em Hegel, para o trabalho como a

¹² Idem, p. 106.

atividade objetiva do homem, transição esta que anuncia a radicalidade da sua passagem do idealismo hegeliano para o materialismo dialético.

O ponto de partida desta obra é a intensificação do estudo dos clássicos da economia política inglesa, estimulada por um artigo do jovem Friedrich Engels, intitulado “*Esboço de uma Crítica da Economia Política*”, escrito em dezembro de 1843 e em janeiro de 1844.

Segundo este artigo de Engels, a alienação é percebida como uma “condição inconsciente da humanidade” que se encontra presente num determinado modo de produção o qual “põe todas as relações naturais e racionais de cabeça para baixo”.

Neste artigo já é formulada uma alternativa concreta para solucionar esta distorção gerada na atividade do trabalho: a socialização da propriedade privada.

Assim, escreve Engels em seu artigo “*Esboço de uma Crítica da Economia Política*”:

Se abandonarmos a propriedade privada, então todas essas divisões não-naturais desaparecem. A diferença entre o juro e o lucro desaparece; o capital nada é sem o trabalho, sem o movimento. A significação do lucro é reduzida ao peso que o capital tem na determinação dos custos da produção; com isso, o lucro permanece ao capital, da mesma forma que o próprio capital retorna à sua unidade original com o trabalho.¹³

Tal artigo vai de encontro ao jovem Karl Marx, cujas concepções se mobilizam da política para a dimensão econômica, na percepção da relevância do social diante do profundo abismo que se abre na sociedade à medida que vai se desenvolvendo o racionalismo como um ideal a ser perseguido e cultuado, para dar ensejo ao rápido desenvolvimento do capitalismo.

Marx denuncia a filosofia desumanizada do utilitarismo que busca expressar uma concepção da natureza das coisas e das riquezas divorciada e alienada do homem, se esforçando para a crescente abstração das necessidades humanas em favor das necessidades do mercado.

¹³ Citado no apêndice ao volume que contém os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 175, tradução de Martin Milligan.

Segundo sua percepção, a defesa do racionalismo pela economia política clássica inglesa como uma questão absolutamente necessária para os fins civilizatórios, aos quais a humanidade, inexoravelmente, deveria se render, se transforma num discurso que explora o conceito de “prazer”, expressando uma nova concepção de natureza humana que subjuga os demais valores especificamente humanos.

A concepção marxista de mundo, já neste nascedouro do seu original sistema filosófico, aponta para a filosofia utilitarista do racionalismo econômico inglês como uma forma de supressão da consciência do homem, relativamente à natureza humana e à sua atividade direcionada para as suas necessidades.

Assim, ele denuncia o empobrecimento humano, como o resultado dos postulados arbitrários que reduzem todas as atividades humanas ao movimento mecânico, resultado da divisão do trabalho no modo de produção capitalista, como um estado ideal para o desenvolvimento das forças produtivas em função apenas das necessidades do mercado e, cimentado por tal “racionalidade”. Denuncia o vantajoso sistema capitalista que se robustece na busca de novos valores baseados na infinita busca do “prazer” para uma minoria privilegiada.

Assim, na primeira parte de seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx não poupa críticas aos economistas clássicos ingleses, principalmente a Adam Smith, a David Ricardo e a James Mill, expondo inúmeras citações significativas às quais ele se contrapõe vigorosamente.

Vejamos um trecho pertinente da obra *Elementos da Economia Política* de James Mill, citado por Marx:

A atividade do homem pode ser reduzida a elementos muito simples. Na verdade, ele nada mais pode fazer além de produzir movimento; pode mover as coisas, para as afastar ou aproximá-las umas das outras; as propriedades da matéria fazem o resto. [...] Posto que, em geral, os homens não podem executar muitas operações diferentes com a mesma rapidez e habilidade que o hábito lhes proporciona para a prática de um pequeno número – é sempre vantajoso, assim, restringir tanto quanto possível o número de operações confiadas a cada indivíduo. Para a divisão do trabalho e a distribuição das forças dos homens e das máquinas do modo mais vantajoso é necessário, num grande número de casos, operar em larga

escala ou, por outras palavras, produzir as riquezas em grandes massas. Esta vantagem é o fundamento da formação das grandes manufaturas, das quais freqüentemente um pequeno número, fundado em condições favoráveis, aprovisiona às vezes, não apenas um único, mas muitos países com a quantidade exigida dos objetos por eles produzidos.¹⁴

Marx procura demonstrar os efeitos nocivos dos fundamentos que sustentam o sistema capitalista de produção e sua ação sobre os trabalhadores. O papel que lhe parece atribuído naquele sistema para estes, se lhe afigura cada vez mais indigente, porquanto sua atividade se reduzia a “nada além de produzir movimento”.

Portanto, segundo Marx, o sistema de produção capitalista percebe as vantagens de restringir ao máximo a atividade particular de cada indivíduo, colocando sua capacidade produtiva a serviço exclusivo da velocidade exigida na busca do lucro robusto, como objetivo primeiro desse modelo de produção.

Segundo Marx, a visão da economia política que emerge não considera o sistema econômico como um conjunto de forças interativas, não entendendo a possibilidade de mudanças provocadas pela polarização das classes que se movem em meio àquele sistema ainda de natureza misteriosa, com suas estruturas e dinâmicas voltadas para dentro de si mesmo.

Assim, na sua concepção, a tônica da primeira fase do capitalismo, a sua fase “clássica”, é a produção e a acumulação como fins em si mesmos, com a economia política a serviço de expressar, única e exclusivamente, a “missão histórica da burguesia”.

Os economistas políticos clássicos, segundo ele, se arrogaram a si, com fervor, a tarefa da defesa dos interesses exclusivos da burguesia: “Acumulação pela acumulação, produção pela produção!”. Acrescentando que a burguesia se rende a tal missão com um determinismo missionário: “Acumulai! Acumulai! Dizem Moisés e os profetas”.¹⁵

Na sua crítica sobre a essência da divisão do trabalho, a qual tinha de ser, segundo os filósofos da economia moderna, naturalmente apreendida como o motor principal da produção de riqueza, tão logo o trabalho fosse reconhecido como a essência da propriedade

¹⁴ Citação in Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, p. 153 – 154. O trecho citado é da obra *Elementos da Economia Política*, de James Mill.

¹⁵ Max, Karl. *O Capital*, p. 625. Citação in Berman, Marshall. *Aventuras no Marxismo*, 1999, p. 65.

privada na sua capacidade de liberdade, quanto à exploração da força de trabalho para a acumulação do capital, Marx observa:

Mas toda a moderna economia nacional concorda que divisão do trabalho e riqueza da produção, divisão do trabalho e acumulação de capital se condicionam reciprocamente, assim como que unicamente a propriedade privada em liberdade, entregue a si própria, pode gerar a divisão do trabalho mais útil e abrangente. Os desenvolvimentos de Adam Smith acabam por resumir-se nisto: a divisão do trabalho dá ao trabalho a infinita capacidade de produção. Ela está fundada na inclinação para a troca e para o regateio, uma inclinação especificamente humana que provavelmente não é acidental, mas está condicionada pelo uso da razão e da linguagem. O motivo daquele que troca não é a humanidade, mas sim o egoísmo.¹⁶

Torna-se aqui importante esclarecer o conceito “economia nacional”, largamente explorado por Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Por “economia nacional” fica entendida a “economia política”, em referência tanto ao sistema econômico quanto às idéias sobre economia política, dependendo do contexto.

Segundo o tradutor Jesus Ranieri, nos primeiros escritos Marx opta pelo primeiro conceito, convertendo-o mais tarde em “economia política”.¹⁷

¹⁶ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, pp. 154-155.

Obs: Neste trabalho utilizaremos, de modo geral, a tradução cuidadosa feita por Jesus Ranieri dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (São Paulo, Boitempo Editorial, 2004), na qual ele procura garantir a permanência de expressões coloquiais e a manutenção, segundo seu esclarecimento na Apresentação desta obra, e de um vocabulário aproximado ao manejo que o próprio Marx pretendeu com os referidos termos. Porém, em alguns momentos, serão consultadas outras traduções da obra como recurso enriquecedor da pesquisa bibliográfica.

¹⁷ Nota do tradutor Jesus Ranieri, in Marx Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 19: “A opção por “economia nacional”, em vez de “economia política” é do próprio Marx. Economistas burgueses ingleses e franceses utilizavam, correntemente, *polical economy* e *économie politique*, mas aos alemães era mais próximo o termo *Nationalökonomie*. O próprio Marx teria pronunciado, também nos *Anais franco-alemães*, quando da caracterização da diversidade de desenvolvimentos das diferentes cidades francesas e inglesas, comparadas às alemães, algo a respeito da oposição entre economia política e economia nacional. Somente mais tarde ele irá converter, nos seus escritos, o conceito de “economia nacional” para “economia política”. Importa salientar igualmente que “economia nacional” diz respeito, dependendo do contexto, tanto ao sistema econômico quanto às suas teorizações.

À época em que Marx escreve estes ensaios de juventude, ele se encontra vivamente fascinado pela idéia de que o trabalhador se encontra atado a uma nova forma de escravidão cujo domínio se constrói, filosoficamente, por uma nova linguagem universal embasada no uso da razão e à qual os indivíduos se rendiam inexoravelmente, sem se darem conta do “estranhamento” em relação ao produto do seu próprio trabalho, dentre outras formas de “estranhamento” que lhe eram impostas exteriormente.

Assim, ele centra o seu ideal filosófico na defesa dos valores humanos, a serem conquistados e defendidos no mundo real. Para isso, lança mão de uma família de conceitos que são tomados para demonstrar como o capitalismo moderno se encarrega de organizar o trabalho e as necessidades humanas, de forma tal que o trabalhador é “alienado de sua própria atividade”, é contrariado no seu desejo de “autodesenvolver-se” e de desfrutar de “atividades espontâneas”, ao buscar o “livre desenvolvimento de sua energia física e mental”, dentre um conjunto de idéias que denunciam o modo como a sociedade capitalista avança, transformando tudo em algo que se encontra à venda.

Então, ele analisa a “auto-alienação do trabalho” e as demais formas de “estranhamento” do homem, como a sua alienação em relação à natureza, em relação à própria espécie e a alienação de uns em relação aos outros, como resultado de um tipo de desenvolvimento histórico e não como uma “fatalidade da natureza”, logo, um estado de coisas exterior ao homem que pode ser positivamente alterado por sua intervenção consciente.

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* saúdam uma nova humanidade que, segundo seu autor, poderia encontrar a energia positiva, da qual necessita para transformar o mundo, na autoconsciência. Segundo esta concepção, a posse da autoconsciência ajuda os homens a se localizarem na história, a lutarem, quando massacrados pelo poder, por alternativas que não permitam a sua debilidade e o seu empobrecimento material e espiritual.

Neste alvorecer de sua atividade filosófica, já está clara a jornada intelectual que Marx empreenderia ao rejeitar o racionalismo conceitual de Hegel que investiga o desenvolvimento da mente ou do espírito humano.

Em sua *Fenomenologia do Espírito*, Hegel parte da convicção de que “a existência do homem tem por centro a cabeça, ou seja, a Razão, sob cuja inspiração ele constrói o mundo da realidade”¹⁸. Este, considerado o último dos grandes criadores de sistemas

¹⁸ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia*. Citado in Mclellan. *As Idéias de Marx*, 1975, p. 34.

filosóficos dos tempos modernos e o maior expoente do idealismo alemão, analisa o desenvolvimento da consciência do homem por estágios ou “alienações” que, a partir do entendimento do real, atingiria o “conhecimento absoluto”.

Segundo este sistema filosófico, o conhecimento seria alcançado por uma dinâmica cuja lógica seria determinada pelos princípios de identidade e de contradição, realizada em três fases, tais sejam a tese, a antítese e a síntese: a “dialética”. Então, toda e qualquer realidade primeiro se apresenta, depois nega-se a si mesma e num terceiro momento supera e elimina essa contradição.

Como explica McLellan:

Hegel partia da convicção de que – como já havia dito da Revolução Francesa – ‘A existência do homem tem por centro a cabeça, ou seja, a Razão, sob cuja inspiração ele constrói o mundo da realidade.’ Em sua maior obra, a *Fenomenologia*, investigou o desenvolvimento da mente e do espírito, reintroduzindo o movimento histórico na Filosofia e afirmando que a mente humana tem condições de atingir o conhecimento absoluto. Analisou o desenvolvimento da consciência, desde sua percepção imediata do aqui e agora até o estágio de autoconsciência, entendimento que permitia ao homem analisar o mundo e ordenar seus próprios atos de maneira conforme com o mundo. Em seguida, vinha o estágio da própria razão, o entendimento do real, depois do qual o espírito, pela religião e pela arte, atingia o conhecimento absoluto, o nível em que o homem identificava no mundo os estágios de sua própria razão. [...]. Esse conhecimento absoluto constituía, ao mesmo tempo, uma espécie de recapitulação do espírito humano, posto que cada estágio retinha elementos dos anteriores, ao mesmo tempo que os ultrapassava. [...]. Este processo era o que Hegel chamava de dialética.¹⁹

Tal racionalismo conceitual de Hegel, apesar de ser rejeitado por Marx que, conforme sua célebre investida, considera que a dialética de Hegel teria sido concebida de maneira invertida, exerce uma profunda influência no método radical que consolida intelectualmente toda sua trajetória filosófica.

¹⁹ McLellan, David. *As Idéias de Marx*, p. 34-35.

Então, seus primeiros escritos já estão imbuídos da tendência radical de não separar o homem da realidade terrestre e de poder elaborar suas idéias em interação com os demais membros da sociedade, ou seja, a metodologia a ser perseguida aponta para os princípios descobertos por Hegel, onde o conhecimento está sujeito a um eterno processo de negação e de transformação em algo diferente daquilo que o gerou. É, em suma, uma nova concepção da idéia de “movimento”.

O reflexo do “movimento hegeliano” já é nítido em Marx quando da tese de doutoramento, cujo tema, buscado na filosofia grega pós-aristotélica, exalta o “poder da negativa” que coloca o homem em condições de recapitular e poder transformar sua existência.

Assim, no Prefácio de sua tese, Marx proclama:

A Filosofia não faz segredo de si. A confissão de Prometeu – ‘numa palavra, abomino todos os deuses’ – é a própria confissão da Filosofia, constitui seu *slogan* contra todos os deuses do céu e da terra que não reconhecem a autoconsciência do homem como a mais alta divindade.²⁰

O caminho que já se definia é o mundo imanente à condição humana a alcançar a filosofia, obrigando-a a mergulhar no mundo antropológico e social, com a aplicação dos princípios sistematizados por Hegel ao mundo real, se despidendo dos véus da transcendência.

É, certamente, o vagido dos primeiros momentos de um socialismo humanista real, que ganha expressão na capacidade teórica inquestionável de Karl Marx de produzir um sistema filosófico analítico das relações sócio-econômicas da sociedade do seu tempo, com uma estrutura interna própria que se configura, pela sua capacidade de articulação de teoria e prática com sensibilidade, num sistema totalizador que expõe à luz das idéias as mistificações e as tendenciosas tergiversações idealizadoras do sistema capitalista de produção.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 encontramos, na crítica radical ao capitalismo, a ênfase nos aspectos sociais que, segundo Marx, só se prestam para engrandecer a individualidade do homem que é tomado como uma “máquina de consumir e produzir”. Na crítica impiedosa que direciona às concepções de David Ricardo, ele acentua:

²⁰ Marx, Karl. Prefácio da Tese de Doutorado. In: McLellan, David. *As Idéias de Marx*, 1975, p. 35.

Ricardo, em seu livro (*Renda da Terra*): as nações são apenas oficinas da produção, o homem é uma máquina de consumir e produzir; a vida humana, um capital; as leis econômicas regem cegamente o mundo. Para Ricardo, os homens são nada; o produto, tudo.²¹

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* são uma síntese filosófico-econômica de uma conjuntura marcada por um crescimento desenfreado da economia, acompanhado de um acúmulo de capital jamais imaginado nas mãos dos capitalistas que, segundo Marx, pouco se sensibilizam com o empobrecimento da população, utilizando-se dos trabalhadores como forças essenciais para a atividade econômica, mas como se estes fossem apenas dentes da engrenagem econômica, colocada a serviço da acumulação sem limites do capital.

Ali estão as primeiras e inequívocas denúncias de que o trabalhador se torna cada vez mais indigente, não compreendido como força vital percebida num conjunto de forças que se interagem num sistema que, para além da produção de mercadorias e do consumo, se preocupasse com o homem como “ser-espécie” que deveria se relacionar com o produto do seu trabalho, buscando na sua essência social o bem-estar pela “real apropriação” de sua auto-afirmação.

Nestes primeiros escritos, Marx elabora suas concepções em interação com a realidade de um tempo em que os economistas clássicos ingleses, imbuídos das idéias empiristas do desenvolvimento científico, anunciam uma filosofia cujo “imperativo categórico” deveria ser o progresso da indústria para a fundação de uma nova sociedade, bem distante daquela idealizada pela Revolução francesa para substituir as dimensões sociais e comunais da sociedade feudal.

Tempo, também, em que a Alemanha desenvolvia uma filosofia bastante avançada relativamente à libertação do homem da dominação religiosa, se configura como um terreno fértil para que Marx compreendesse se tratar do momento certo para associar a filosofia política à economia política, responsável, em última análise, pela rápida transformação do perfil da sociedade que se vê às voltas com crises periódicas, por ele percebidas como “lutas de classes”.

²¹ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 2004, 56.

É tempo, portanto, para Marx iniciar sua doutrina que se afasta do idealismo hegeliano e se centra na idéia de que “o homem não é um ser abstrato, agachado do lado de fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade.”²²

Segundo Ivana Jinkings:

Além de estabelecer os fundamentos do pensamento de Marx, os *Manuscritos* representam o primeiro momento de sua crítica à economia política de Adam Smith, J.-B. Say e David Ricardo. Possuindo duplo caráter, filosófico e econômico, os textos fazem também uma crítica incisiva ao idealismo hegeliano – é a grande contribuição marxiana à filosofia e o esboço de um socialismo humanista – contrapondo-o a uma concepção materialista ainda fortemente influenciada por Feuerbach. Marx iniciava a construção da contundente crítica ao capitalismo que o notabilizaria no século XX, refletindo especialmente sobre a alienação, pela primeira vez vista como processo econômico (e produto de uma construção societal, determinada pela própria morfologia social que a produz) que tira do homem o fruto de sua produção e faz com que se torne estranho a si mesmo e ao ambiente em que vive. Nesse processo ele identifica a “coisificação” do trabalhador, reduzido à condição de mercadoria. Aponta que o trabalho, dentro do sistema industrial capitalista, inexoravelmente, leva à alienação do homem, que se “objetifica” diante da máquina e se torna uma ferramenta, instrumento utilizado pelo capital a fim de explorá-lo – transformado em mercadoria, o operário se torna mais pobre quanto mais riqueza gera; quanto mais objetos produz, tanto menos ele pode possuir.²³

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* contêm em suas três partes principais a crítica dos economistas clássicos, onde longas citações das idéias desses teóricos são utilizadas como demonstração dos efeitos nocivos da propriedade privada dos meios de produção para com a classe trabalhadora, culminando com o desenvolvimento do conceito de “trabalho alienado”; a descrição do comunismo como expressão positiva para o

²² Marx, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. Citação de David McLellan in *As Idéias de Marx*, 1975, p. 40.

²³ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Nota à Edição (Primeira edição brasileira – maio de 2004), produzida por Ivana Jinkings, p. 7.

aperfeiçoamento da propriedade privada universal e, na última parte, uma crítica da dialética e da filosofia hegelianas.

Assim, nos trechos fundamentais dos *Manuscritos*, Marx dá ênfase aos aspectos que tratam a atividade humana como produtora efetiva da História, colocando o trabalho como a atividade material objetiva, como uma necessidade humana natural e rica diante da radicalidade exploradora do empreendimento capitalista que corrompia as faculdades humanas.

As idéias desta obra se centram na emancipação total de todos os sentidos humanos, na busca do auto reconhecimento do homem como ser e do papel social e histórico que deve revestir a condição humana real, sendo fundamental eliminar a idéia de homem alienado em relação à sua atividade, à sua existência, à natureza, aos outros homens.

O trabalho é visto como uma fonte fundamental de sentido, de dignidade e de autodesenvolvimento para o homem moderno, para o “livre desenvolvimento de suas energias físicas e espirituais”, logo, nesta condição, segundo Karl Marx, não pode ser percebido de forma exterior ao homem como atividade cujo produto lhe causa estranhamento.

Assim, Max explica a exteriorização do trabalhador em relação ao trabalho e o seu estranhamento:

Em que consiste, então, a exteriorização do trabalho? Primeiro, que o trabalho é externo ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se firma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito. (...). O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza evidencia-se aqui de forma tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação.²⁴

²⁴ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, p. 82-83.

Enfim, nestes textos que vêm à luz somente em 1932, temos a mais formidável e vigorosa crítica à ética e à economia política do capitalismo, a despeito da recomendação de Marx que teria abandonado os seus primeiros escritos à “crítica roedora dos ratos”, como ele escreve no Prefácio de *Para a Crítica da Economia Política* (segundo a tradução brasileira da obra para a coleção Os Economistas, trata-se da referência do autor à sua obra *A Ideologia Alemã*).

O que há de mais impressionante nesta obra do jovem filósofo é a defesa do direito universal do homem de ser livremente ativo, é seu empenho pelo direito do homem buscar, na sua atividade produtiva, algo para além da satisfação das suas necessidades vitais: a descoberta de si próprio, da sua própria identidade.

O que temos em mãos é o nascimento de uma teoria social inusitada que situa os valores humanos num ideal articulado com a realidade da atividade produtiva, de forma a saudar a sociedade moderna como o tempo do reconhecimento do significado do trabalho livre e da dignidade do homem como trabalhador, não “alienado” da sua própria atividade, assim como de si mesmo, dos outros homens e da natureza.

A teoria social que se inaugura, então, é a mais completa denúncia contra a perda de controle do homem sobre sua própria vida ao ser, inapelavelmente, envolvido no roldão da organização capitalista do trabalho.

É a teoria que se coloca diante do mundo moderno para defender a importância histórica da produção humana, colocando o valor da atividade objetiva do homem no lugar do reconhecimento do “trabalho espiritual” abstrato, como a essência do homem, na filosofia hegeliana.

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* se configuram, portanto, no esboço de um socialismo humanista real porque cimentam uma compreensão do homem a partir da produção da vida material, condicionando a vida social, política e econômica, assim como a própria vida espiritual dos homens.

Os *Manuscritos* de 1844 surpreendem o mundo por seu poderoso clamor contra um sistema econômico e social que nasce e se beneficia na ganância pelo lucro e que, inflado pelas concepções econômicas que nele se institucionalizam, provocam, segundo Karl Marx, a redução do trabalho humano na caricatura daquilo que deveria ser, acabando por transformar o homem em *mercadoria*.

CAPÍTULO 2 – O “ESTRANHAMENTO” DA ESSÊNCIA HUMANA E A “ALIENAÇÃO”

A idéia central dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, para István Mészáros, está no conceito de “trabalho alienado”. Segundo este filósofo, “Marx recorrentemente descreve a sua grande descoberta histórica, ou seja, que as mais variadas formas de alienação que ele examina”, podem ser reunidas por intermédio do conceito “tangivelmente concreto e estrategicamente crucial de ‘trabalho alienado’” (MÉSZÁROS, 2006, p. 23).

O conceito de “trabalho alienado” é, na opinião desse estudioso, um “conceito sintetizador” do pensamento marxista, permitindo a análise filosófica dos novos processos de organização coletiva do mundo do trabalho.

Segundo as bases desse pensamento que se configura como o nascedouro do corpo teórico marxista, a organização coletiva do trabalho, gerada pelo modo capitalista de produção, transforma rapidamente todas as formas tradicionais da atividade produtiva humana para a inauguração das novas relações de trabalho do capitalismo moderno.

Este novo arranjo, que se consolida no pressuposto de que o regime de mercado produziria resultados substantivos na promoção das liberdades individuais, na proteção da propriedade, da prosperidade material pela concorrência e pela liberdade de mercado, é visto por Karl Marx numa perspectiva sombria e pessimista de negação de desenvolvimento social, para o conjunto da sociedade.

Os resultados do regime de mercado, segundo a perspectiva marxista nascente, já são percebidos na sua capacidade de entorpecimento da sensibilidade humana, diante da oposição entre o “ter” pelo “ser”, porque “o modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual”, sustenta Marx no Prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, em janeiro de 1859.

Porém, a questão crucial é a percepção marxista da engenhosidade, embutida no novo modo de produção, para esconder a hegemonia direta de uma classe social que passa a

se beneficiar dos fatores revolucionários do progresso técnico-científico para a concentração do capital.

Assim, a classe dos proprietários dos meios de produção tenta constantemente aumentar o poder do seu capital, se valendo da formação de uma força de trabalho, a massa de trabalhadores que se torna permanentemente disponível, como parte da engrenagem porque se vê dissociada dos meios de produção, se configurando, na concepção de Marx, como massa “alienada” do objeto do seu trabalho e de sua própria existência.

Quando Locke concebe o paradigma do liberalismo clássico, relacionando o estado natural da condição humana à liberdade, à racionalidade e à propriedade, o governo civil deveria se limitar a garantir e ampliar os direitos civis inerentes à existência do homem, segundo os quais todos os indivíduos teriam direito à vida, à liberdade e à propriedade, dentro de uma perspectiva absolutamente racional de participação na comunidade política.²⁵ Perspectiva esta de participação política e de direitos que não é percebida pelo modo de produção capitalista.

Releva notar que os princípios do liberalismo trazem à modernidade um novo ordenamento jurídico-econômico fundado na liberdade, na igualdade formal e na propriedade, para, baseando-se na generalização das relações monetárias e econômicas de mercado, se libertar, definitivamente, das amarras e dos poderes do absolutismo, da Igreja e da sucessão patrimonial por herança, um fundamento aristocrático.

Mas, tais princípios filosóficos que se propõem generalizantes das relações econômicas e universais, também definem um paradigma filosófico e científico que, no impulso para a formação dos mercados nacionais e do mercado mundial, se torna avesso às necessidades reais do homem em sociedade.

A emergência da moderna propriedade privada (propriedade privada dos meios de produção capitalista), devidamente beneficiada pela proteção estatal, se apropria da massa dos trabalhadores que, segundo Karl Marx, com seus meios de trabalho e de vida regulados por um sujeito abstrato - o mercado - se percebem em função da sua gestação e do seu enrobustecimento, se tornando individualidades abstratas e afastadas, definitivamente, dos princípios da liberdade, da igualdade e da propriedade.

Segundo Marcos Del Roio:

²⁵ Cf. Locke, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*.

A modernidade, contrapondo-se à ordem feudal, cria o homem do trabalho perpétuo, já que o produtivismo aparece como condição da ordem do mundo que produz e reproduz alienação e exploração. Essa opção teve por objetivo evitar a regressão econômica e política e a desagregação sócio-cultural, encontrando uma via de continuidade para a formação social do Ocidente por meio da articulação de um bloco histórico, cujos elementos constitutivos mais importantes são a generalização das relações mercantis, a formação de Estados nacionais, com a explicitação jurídica das dimensões pública e privada das relações sociais e a configuração do liberalismo como nova visão coesiva do mundo que se funda na autonomia do econômico na ação individual dentro da “ordem natural”.²⁶

É contra estas condições de trabalho perpétuo e de expropriação que colocam o trabalhador numa posição de “estranhamento” da sua própria atividade devido, segundo Marx, a sua não identidade com o seu produto, e que contavam com o aval das instituições políticas e do governo para defender e preservar o direito de propriedade como “direito natural”, que se levanta a voz do “jovem” Marx que só será ouvida, na sua íntegra, muitos anos mais tarde.

Assim, para Marx, a propriedade privada dos meios de produção capitalista, na sua doutrinação, assenhorea-se de todas as formas comunais do trabalho e, não somente engloba as formações sociais diversificadas de trabalho, como também se apossa da ciência e da tecnologia em função da acumulação do capital.

Então, o capital exclui a força de trabalho justamente da liberdade diante das relações de mercado, pois “nas circunstâncias da modernidade a dimensão pública aparece como esfera da liberdade e igualdade entre indivíduos abstratos, indicando o caráter puramente formal dessa pretensa universalidade”.²⁷

O Estado, então, aparece como a instituição pública maior das garantias da liberdade dos proprietários e não da pretensão da universalidade da liberdade e da propriedade defendida pelos teóricos liberais, segundo Marcos Del Roio, que afirma:

²⁶ Del Roio, Marcos. *O Império Universal e seus Antípodas: a ocidentalização do mundo*, 1998, p.65.

²⁷ Idem, *ibidem*, p.150.

O Estado não é público, já que sua universalidade é mera abstração, até mesmo de uma cidadania limitada. Sendo uma entidade política que, representando-se como encarnação da razão universal, garante a despolitização da sociedade política, entendida por Marx como conjunto das relações sociais de produção (...). Dessa forma o Estado político falsamente público da modernidade, em sua fase de consolidação, aparece como instrumento de defesa e reprodução dos interesses do conjunto dos proprietários contra os não proprietários (...).²⁸

O pensamento materialista abraçado por Karl Marx no início da década de 1840, pretende saltar da esfera filosófica idealista e religiosa de Hegel, para se tornar o porta-voz das forças materiais que se movem no sentido da polarização das classes sociais, buscando nas estruturas dinâmicas do capitalismo as dimensões políticas, sociais e psicológicas de explicação de sua voracidade e do seu triunfo.

A seu favor, nos deparamos com suas habilidades conceituais e teóricas para observar e analisar os acontecimentos, dando uma ressonância tão profunda quanto a realidade que o inspira e mergulhando cada vez mais profundamente no método dialético hegeliano, para a compreensão das contradições da forma de acumulação capitalista.

O processo de consolidação e de generalização do modo de produção capitalista, concebido como uma ciência da racionalidade, assim como o repúdio ao autoritarismo da monarquia prussiana (sistema político apoiado pela direita hegeliana como realidade consumada), parece ter contribuído para levar Marx a proceder à crítica da filosofia especulativa de Hegel da verdade e da realidade a partir de um universo abstrato.

Encontramos o jovem Marx numa nova chave do pensamento hegeliano. Ele trabalha na proposta de submetê-lo a uma inversão materialista, baseada nas relações sociais e na vontade revolucionária de trabalhar com os objetos sensíveis da realidade política e social.

Ele busca, então, em Feuerbach a primeira inspiração para a construção de um novo projeto filosófico que trabalhe com a realidade sensível, se afastando das motivações e explicações metafísicas ou teológicas e aderindo ao conceito feuerbachiano da *alienação*.

Como explica Celso Frederico:

²⁸ Idem, *ibidem*, p.150.

O elemento central do pensamento feuerbachiano que Marx, como leitor ‘tendencioso’, por sua conta e risco, procurou apoderar-se para criticar a filosofia do direito de Hegel é a *teoria da alienação*. Aqui reside o cerne não só da contestação lançada à dialética hegeliana como também da crítica implacável à ilusão religiosa que conduziu Marx ao materialismo . (...) a teoria feuerbachiana da alienação manifesta-se em diferentes momentos de sua obra. Em 1839, em sua *Contribuição à Crítica da Filosofia de Hegel*, Feuerbach levanta-se contra o caráter abstrato e alienado da filosofia de Hegel, que começa pelo conceito de *ser*, por um ser inicialmente indefinido precisando passar pela tortuosa engrenagem das sucessivas mediações para, assim, cumprir as três etapas de sua evolução e tornar-se, efetivamente, um ser real carregado de determinações.²⁹

Feuerbach reage, assim, à veemência da crítica hegeliana acerca de qualquer especulação sobre o futuro, ou seja, segundo Celso Frederico, “de qualquer antecipação arbitrária da consciência voluntarista interessada em ir além do círculo de ferro da necessidade do momento, de qualquer veleidade utopista”³⁰ que pudesse se estender para além da necessidade do momento, separando o *ser* do *dever-ser*.

A filosofia feuerbachiana pretende avançar, negando o movimento ininterrupto da Idéia, do Absoluto, ou seja, para além da crítica hegeliana a quaisquer formas de pensamento especulativo sobre o futuro. Devemos notar tal insistência do pensamento hegeliano no Prefácio de Hegel à sua *Filosofia do Direito*: “(...) insensato pretender que alguma filosofia possa antecipar-se a seu mundo presente (...). Compreender o que é, é a tarefa da filosofia (...). A filosofia é o próprio tempo apreendido pelo pensamento.”³¹

Assim, a oposição significativa da “esquerda hegeliana” aqui considerada apenas no que tange às idéias embrionárias que, a partir, principalmente, das idas e vindas à filosofia de Hegel, perpassando pela dissidência de Feuerbach, se torna o eixo filosófico condutor que leva Karl Marx a desenhar a mais complexa análise filosófica da materialidade da composição social.

²⁹ Frederico, Celso. *O Jovem Marx (1843- 44: as origens da ontologia do ser social)*, 1995, p.29.

³⁰ Idem, *ibidem*, p.22.

³¹ Hegel, G. F. *Filosofia del Derecho*, p.35, in Frederico, Celso. *O Jovem Marx (1843-44:as origens da ontologia do ser social)*, p.22.

Segundo Marx, também o Estado, ao fortalecer com firmeza o papel da burguesia industrial, traz à luz da modernidade uma construção político-social *sui-generis* na história da humanidade, se configurando numa nova forma de poder despótico sobre a vida e sobre a consciência do homem.

A trajetória de Marx, nesse debutar de sua vida intelectual, se acha envolvida por um turbilhão de idéias que ganham corpo, se completando na continuidade e na ruptura em relação tanto ao pensamento de Hegel como ao de Feuerbach. A esta efervescência da discussão da filosofia clássica alemã, vem se juntar a apaixonante inspiração do socialismo francês e as novas concepções liberais e utilitaristas da economia política inglesa.

Atravessando pelos caminhos da polêmica filosófica com seus pares, Marx envereda por uma ideologia humanista, cimentada pela análise científica, para buscar a compreensão e a explicação das questões sociais, políticas e econômicas do seu tempo, com as propostas de combate aos males que atribuía à economia política como doutrina do sistema econômico despótico, por ele como tal identificado, o que irá lhe conferir uma identidade filosófica incontestavelmente robusta e original.

Assim, encontramos o pensador jovem-hegeliano, já vivamente influenciado por Feuerbach, desviando seu vigoroso poder de crítica da religião para a crítica da economia política inglesa, em 1844:

A economia política, esta ciência da riqueza, é assim também ao mesmo tempo a ciência da renúncia, da privação, da poupança e chega realmente a poupar ao homem a necessidade de ar puro e movimento físico. Esta ciência da maravilhosa indústria é ao mesmo tempo a ciência do ascetismo, e seu verdadeiro ideal é o avaro ascético, mas usurário, e o escravo ascético, mas produtivo. Seu ideal moral é o trabalhador que leva à caixa econômica uma parte de seu salário e, para esta sua idéia favorita, encontrou até uma arte servil. (...). Quanto menos és, quanto menos exteriorizas tua vida, tanto mais tens, tanto maior é a tua vida alienada e tanto mais armazenas da tua essência alienada. (...). O trabalhador só deve ter o suficiente para querer viver e só deve querer viver para ter.³²

³² Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, p. 99.

Nasce, assim, o maior contraponto filosófico aos teóricos liberais que vêem o Estado como a entidade da sociedade política que se encarrega apenas da garantia da liberdade individual e da propriedade privada, os pontos de partida para a acumulação capitalista e para a exploração dos meios de produção.

Isto, segundo Marx, provoca a despolitização e o conseqüente enfraquecimento da sociedade civil, se configurando numa dissociação progressiva entre a capacidade produtiva, as relações de produção e a subjetividade do trabalhador.

A busca das estruturas dinâmicas do capitalismo e das crescentes contradições internas percebidas pela sagacidade analítica do gênio permite a Marx a percepção dos sinais dessa dissociação entre o público e o privado e entre a força de trabalho e os meios de produção, que ele traduz como *trabalho alienado*, como uma aplicação do conceito feuerbachiano de *alienação* na vida prática.

Assim, o complexo de *alienação* e de *estranhamento* está, identificado, em Marx, como uma nova relação do homem com o produto do seu trabalho que se torna “um objeto, do qual o trabalhador só pode se apropriar com os maiores esforços” e esta apropriação “tanto aparece como estranhamento que, quanto mais o trabalhador produz, tanto menos pode possuir”, assinala Marx nos seus *Manuscritos* (2006, p. 81).

Nas páginas dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, encontramos a mais formidável investida filosófica que, cimentada na inversão materialista do ativismo abstrato da consciência, em Hegel, e associada ao ativismo empírico de Feuerbach, abre o caminho para uma filosofia que transfere os rumos inflexíveis do mundo natural para o estudo das realizações determinadas no interior da vida social.

Nesta investida filosófica o mundo passa a ser compreendido, de uma maneira muito original, como uma totalidade construída menos pela eliminação do pluralismo das diferenças essenciais e específicas do homem e mais pela integração, onde todos deveriam se reconhecer como indivíduos sujeitos diante da produção social, pela autoconsciência do valor das suas realizações materiais, ou seja, pelo seu trabalho.

Assim, Marx entende o trabalho como a “essência subjetiva” da propriedade privada dos meios de produção, sendo, portanto, o trabalhador o sujeito da criação de toda a riqueza configurada na propriedade privada. Porém, para a economia política, nas palavras de Marx, o sujeito, o homem torna-se um objeto e o objeto, a propriedade, torna-se um sujeito.

Na sua crítica à economia política clássica, Marx é enfático ao afirmar que esta se postula como a ciência do desenvolvimento e da autoconsciência do objeto extraído do sujeito. A economia política acompanha as fases da propriedade privada desde seu início, quando a riqueza era considerada um estado exterior ao homem, até à etapa moderna quando admite, com Adam Smith, ser o trabalho o princípio fundante de toda a riqueza concentrada na propriedade privada.

Marx começa o Caderno III dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 (“Propriedade Privada e Trabalho”), discorrendo sobre os três momentos da história do desenvolvimento da propriedade privada, visto sob o prisma da sua pretensa “essência subjetiva”, da pretensa autoconsciência que a propriedade privada se arroga a si própria. Ou seja, ele critica a essência da propriedade privada vista como sujeito na economia política, segundo a concepção dos economistas clássicos:

*A essência subjetiva da propriedade privada, a propriedade privada, enquanto atividade sendo para si, enquanto sujeito, enquanto pessoa, é o trabalho. Compreende-se, portanto, que só a economia nacional, que reconheceu o trabalho como seu princípio – Adam Smith – não sabia a propriedade privada apenas como um estado exterior ao homem, que essa economia nacional é considerada, por um lado, como um produto da energia efetiva e do movimento da propriedade privada (ela é o movimento independente da propriedade privada tornado para si na consciência, a indústria moderna como si mesma), como um produto da indústria moderna, e como ela, por outro, acelerou, glorificou, a energia e o desenvolvimento dessa indústria, e fez deles um poder da consciência. Como fetichistas, como católicos aparecem, por isso, a essa economia nacional esclarecida que descobriu a essência subjetiva da riqueza – no interior da propriedade privada - os partidários do sistema monetário e do sistema mercantilista, que sabem a propriedade privada enquanto uma essência somente objetiva para o homem.*³³

³³ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Caderno III (Complemento do Caderno II), 2004, p.99.

Assim, Marx procede à sua filosofia crítica da apropriação do trabalho pelo modo de produção capitalista, que considera, pela sua exteriorização no que se refere ao próprio trabalhador, como “trabalho estranhado”.

Idéia que se faz reconhecida na expressão “trabalho alienado”, para clamar ao mundo o distanciamento e a oposição que se estabelecem entre o operário e o produto do seu trabalho, sob a inspiração filosófica da economia política inglesa.

As concepções da economia política clássica inglesa, segundo Marx, como *fetichistas*, como *católicos* (como vemos no texto supracitado) se arrogam da defesa do trabalho como um produto da indústria moderna e do qual se apropriam para o fortalecimento da propriedade privada, como se esta fosse o ser sujeito dotado de energia e de voracidade infindáveis.

Neste terceiro caderno dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, a discussão recai sobre os três momentos da história da propriedade privada como fonte de riqueza e sobre sua essência, vistas estas etapas evolutivas em relação ao reconhecimento do homem como seu sujeito ou como seu objeto: o mercantilismo, a fisiocracia e a economia política.

Então, o mercantilismo, segundo Marx, via a riqueza como uma “essência objetiva para o homem” constituída pelo acúmulo de metais preciosos. A riqueza consistindo num elemento determinado pela natureza, sendo exterior ao homem que não se objetiva por meio do trabalho criativo, se limitando a acumular uma riqueza exterior à sua existência.

A fisiocracia identificava a riqueza com a terra e a agricultura. Porém, a terra necessita do trabalho humano para se transformar em riqueza. O trabalho humano já desponta como a “essência subjetiva da riqueza”, embora, neste momento do desenvolvimento da propriedade a riqueza ainda dependa da terra, deve ser reconhecida como uma “realidade natural independente do homem” e não como capital.

Marx assinala a transformação da linguagem objetiva do mercantilismo e da sua passagem pela fisiocracia, esta já transferindo para o trabalho a essência subjetiva da riqueza, a qual consolida sua subjetividade na linguagem da economia clássica.

Assim:

A doutrina fisiocrática do *Dr. Quesnay* constitui a transição do sistema mercantilista para Adam Smith. A *fisiocracia* é, de modo imediato, a dissolução nacional-econômica da propriedade feudal, mas, precisamente por isso, é, de modo imediato, a *transformação nacional-econômica*, a

recomposição da mesma, agora com uma linguagem que se torna econômica, e não mais feudal. Toda a riqueza é resolvida *na terra* e no *cultivo da terra* (agricultura), a terra não é ainda *capital*, ela é ainda um modo *particular* de existência do mesmo (...). E a terra só é para o homem mediante o trabalho, a agricultura. Dessa forma a *essência subjetiva* da riqueza já é transferida para o trabalho. (...). A fisiocracia nega a riqueza *particular* externa apenas objetiva ao declarar o trabalho como sua *essência*. Mas, em primeiro lugar, o trabalho é para ela apenas *essência subjetiva* da propriedade fundiária (...); ela somente deixa a propriedade fundiária tornar-se homem *exteriorizado*. Suprime seu caráter feudal ao declarar a *indústria* (agricultura) como sua essência.³⁴

A transformação da essência objetiva da riqueza no sistema mercantilista em essência subjetiva da propriedade fundiária durante a fisiocracia, sendo esta, segundo Marx, a primeira forma de propriedade privada, dá ensejo à:

apreensão científica da essência *subjetiva* da propriedade privada, do *trabalho*, e do trabalho que aparece em primeiro lugar enquanto *trabalho de cultivo da terra*, mas que se faz valer depois como *trabalho* em geral. Toda a riqueza se tornou *riqueza industrial*, riqueza do trabalho, e a *indústria* é o trabalho completado, assim como a essência fabril é a essência desenvolvida da *indústria*, isto é, do trabalho, e o *capital industrial* é a figura objetiva tornada completa da propriedade privada. Conforme podemos constatar agora, somente a propriedade privada (a partir do seu surgimento) pode exercer o seu pleno domínio sobre o homem e tornar-se, na forma mais universal, um poder histórico-mundial.³⁵

O que mais nos interessa, neste ponto, é a separação clara, proposta por Marx na concepção dessa teoria sobre a *objetivação* e sobre a *subjetivação*, entre o trabalho como um movimento real da afirmação e do autodesenvolvimento do homem no mundo objetivo,

³⁴ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, p. 101.

³⁵ Idem, *Ibidem*, p. 102.

e o trabalho como o movimento abstrato do espírito, como era concebido na filosofia hegeliana.

Marx separa, irredutivelmente, a materialidade do produto das forças essenciais do homem, ou seja, as formas pelas quais ele se exterioriza no mundo real, daquelas experiências místicas, espirituais ou idealistas. Ele considera o relacionamento entre homem e natureza na materialidade da vida social, tendo na atividade produtiva os princípios das relações sociais e levando em conta que homem e natureza não podem ser vistos de maneira estanque, como se fossem forças exteriores a atuarem arbitrariamente sobre um ou sobre outro.

Então, segundo Marx, sob os princípios da economia política o produto do trabalho humano é a objetivação do trabalho porque, fixado em um objeto, o trabalho é convertido em uma “coisa” no mundo da economia política.

Assim, ele afirma:

O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa, é a *objetivação* do trabalho. A efetivação do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento*, como *alienação*.³⁶

A transformação imposta ao trabalho humano pela doutrina dos economistas clássicos ingleses é denunciada por Marx devido à perda da realidade do trabalho pelo trabalhador que, diante da objetivação da sua atividade produtiva, se torna a ela escravizado e não pode dela se apropriar pelo *estranhamento* a essa mesma objetivação que se traduz na perda do objeto do seu trabalho, sendo que este também se torna um objeto do qual “o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções”.³⁷

O grande mérito encerrado nestas reflexões juvenis de Karl Marx, certamente, é a reivindicação do desenvolvimento do homem, através da autoconsciência e da autoafirmação, pela primazia da atividade produtiva: o trabalho. Fica claro que o trabalho não é

³⁶ Idem, Ibidem, p. 80.

³⁷ Idem, Ibidem, p. 81.

apenas uma atividade instrumental para a manutenção da vida e da espécie, ele representa uma posição estratégica dos indivíduos na sociedade moderna. O trabalho se configura numa atividade ontológica fundamental, pela qual o homem deve efetuar as mediações com o mundo natural e com o mundo social.

A atividade produtiva do homem é trazida para o centro da reflexão, quando Marx interpreta as formas de ação e da conseqüente reação que o trabalho e o seu produto passam a exercer sobre o homem e sobre sua consciência, na apropriação determinada pelo culto ao lucro: o *estranhamento* e a *alienação*.

Marx diferencia o conceito de *estranhamento* do conceito de *alienação* mas, conforme esclarece Celso Frederico, baseando-se em István Mészáros:

Além de separar a objetivação da alienação, Marx estabelece uma diferenciação entre a alienação (*entäusserung*) e estranhamento (*entfremdung*); diferenciação raramente seguida por seus tradutores, que uniformizam os significados utilizando sempre o primeiro termo. A esse respeito, esclarece István Mészáros: “quando a ênfase recai sobre a ‘externalização’ ou ‘objetivação’, Marx usa a palavra alienação; quando quer ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil em sua própria obra, ele emprega a palavra estranhamento”³⁸.

Esta uniformização parece estar ligada, segundo o primeiro dos autores supracitados, devido ao fato de Hegel não distinguir *objetivação* de *alienação*, ao revelar o papel determinante da atividade, abrindo o caminho filosófico para a discussão do conceito de alienação.

Sobre essa questão da equiparação em Hegel da objetivação com a alienação, István Mészáros observa:

Mas ao equiparar a alienação com a objetivação, não pode mais estabelecer a distinção entre qualquer atividade que se ‘exterioriza’ e suas manifestações ‘alienadas’, e como é inconcebível negar qualquer

³⁸ Frederico, Celso. *O Jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*, 1995, p.180. Cf. István Mészáros, *Marx: a teoria da alienação*, (Rio de Janeiro: Zahar, 1981), p.281.

‘exteriorização’ sem negar a própria atividade, o conceito hegeliano de ‘aufhebung’ não pode ser senão uma negação abstrata, imaginária, da alienação como objetivação em geral. Assim, Hegel, ao fim, atribui a mesma característica de absoluto e de universalidade à forma alienada da objetivação e, portanto, anula conceitualmente a possibilidade de uma superação real da alienação³⁹.

Karl Marx traz o conceito-chave de *alienação* para o mundo material do trabalho, acrescentando novas dimensões a esse conceito, já concebido por Feuerbach em referência a questões do domínio espiritual.

Aquele filósofo vincula o conceito de *alienação* à falta de consciência dos homens diante da degradação do produto do seu trabalho e da sua própria degradação, como uma imposição “natural” e necessária para a ascensão do sistema capitalista de produção. Segundo ele, o “trabalho alienado” faz do homem um ser estranho a si próprio, tanto em relação à sua natureza física e espiritual como em relação ao meio social.

Esta condição de estranhamento se generaliza na relação do homem consigo mesmo e com a sociedade, se alargando na relação do homem com a humanidade o que provoca o rebaixamento do auto-reconhecimento e do reconhecimento do outro: a alienação da condição humana.

A estrutura interna do modo de produção capitalista que avança, submetendo a energia do homem a um poder arbitrário, está no centro da análise que sintetiza, num enfoque geral: a crítica da moral, do direito, da política econômica e do Estado.

Este empenho está explícito no seu Prefácio aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* que, na palavra de István Mészáros, foi escrito, “o que não é de surpreender, apenas *depois* da conclusão do restante dos *Manuscritos*”.⁴⁰

Assim, encontramos ali a imperiosa vontade de Marx a orientá-lo na produção de uma crítica filosófica abrangente que evidenciasse a interação entre a economia política, a vida civil e o Estado, para além da especulação filosófica corrente:

Anunciei, nos ‘*Anais franco-alemães*’, a crítica do Direito e da Ciência do Estado sob a forma de uma crítica da filosofia *hegeliana* do direito. Na

³⁹ Mészáros, István. *Marx: a teoria da alienação*, (Rio de Janeiro: Zahar, 1981), pp.84-85.

⁴⁰ Mészáros, István. *A Teoria da Alienação*, 2006, p.24.

preparação para a impressão, evidenciou-se que a crítica dirigida apenas contra a especulação, combinada com a crítica das diferentes matérias particulares, seria completamente inoportuna, refreando o desenvolvimento e dificultando a compreensão. Além disso, a condensação da riqueza e a diversidade dos objetos tratados só seria possível, numa única obra, de modo totalmente aforístico, e, por sua vez, tal apresentação aforística produziria a *aparência* de um sistematizador arbitrário. Farei, por conseguinte e sucessivamente, em diversas brochuras independentes, a crítica do direito, da moral, da política etc., e por último, num trabalho específico, a conexão do todo, a relação entre as distintas, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material. Assim, será encontrado o fundamento, no presente escrito, da conexão entre a economia nacional e o Estado, o direito, a moral, a vida civil etc., na medida em que a economia nacional mesma, *ex professo*, trata destes objetos.⁴¹

Tal decisão de retirar conceitos das filosofias hegeliana e feuerbachiana para avaliar as doutrinas da economia política inglesa, se realiza, fundamentalmente, na crítica das concepções liberais do “economista nacional” que, segundo Marx, quando quer esclarecer algo, desloca-se para um estado imaginário, “um tal estado primitivo” que nada explica. Ele simplesmente “empurra a questão para uma região nebulosa, cinzenta”⁴².

Então, o pensamento marxista encontra nos pressupostos da teoria econômica liberal inglesa, a não compreensão da conexão do movimento de desenvolvimento necessário, ou seja, o desconhecimento da dialética entre os elementos envolvidos nas relações de produção na explicação material da propriedade privada dos meios de produção, seguindo apenas as suas leis abstratas.

A propósito, escreve Marx:

A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo *material* da propriedade privada, que passa, na realidade, por fórmulas gerais, abstratas, que passam

⁴¹ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 19 (Prefácio do Caderno III). Aqui Marx faz alusão ao seu artigo “*Zur Kritik der Hegelschen Rechts philosophie Einleitung*”, publicado nos *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1844.

⁴² Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 80. Citação na qual critica Adam Smith, in *Exzerpte aus Adam Smith: Recherches...*, p. 336.28-32.

a valer como *leis* para ela. Não *concebe* estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. A economia nacional não nos dá esclarecimento algum a respeito do fundamento da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra. Quando ela, por exemplo, determina a relação do salário com o lucro de capital, o que lhe vale como razão última é o interesse do capitalista; ou seja, ela supõe o que deve desenvolver. Do mesmo modo, a concorrência entra por toda parte. É explicada a partir de circunstâncias exteriores. Até que ponto estas circunstâncias exteriores, aparentemente causais, são apenas a expressão de um desenvolvimento necessário, sobre isto a economia nacional nada nos ensina. (...) As únicas rodas que o economista nacional põe em movimento são a *ganância* e a *guerra entre os gananciosos, a concorrência*.⁴³

Marx se lança à crítica da liberdade do capitalismo o qual pressupõe as relações de produção submetidas às conseqüências do acirramento da concorrência e do lucro, como desígnios naturais, inevitáveis e necessários à existência humana, devendo a sociedade viver e sobreviver sob seus princípios abstratos.

Nesta sociedade fundada sobre a propriedade privada dos meios de produção, todo o potencial de trabalho passa a ser fragmentado e não se efetua de maneira consciente. Segundo Marx, o trabalho é sempre uma parcela do trabalho social, mas o trabalho privado raramente pode ser reconhecido como trabalho social.

Então, segundo a lógica marxista, o modo de produção capitalista se apropria da força de trabalho transformada em mercadoria. A força de trabalho tem, portanto, seu próprio valor intrínseco como qualquer mercadoria, segundo os dados objetivos dos economistas clássicos de custos de produção e de reprodução desta força.

Como qualquer mercadoria, o trabalho passa a ser a unidade básica de medida comum, para os diferentes elementos da produção capitalista que não considera a diversidade dos potenciais humanos, muito menos as necessidades e interesses da sociedade como um todo.

Segundo Marx, a doutrina capitalista esforça-se para justificar a liberdade da sua classe em buscar a defesa dos seus interesses e a legitimidade dos mesmos, porém, seus fundamentos não comportam os mesmos direitos de liberdade dos assalariados de

⁴³ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, p. 79.

valorização de sua força de trabalho, fora de uma avaliação puramente material da mercadoria “valor-trabalho”.

Assim, talvez uma das maiores descobertas de Karl Marx seja o “estranhamento, a perda do objeto, do seu produto” que acomete o homem, pela “objetivação do trabalho”.⁴⁴

Então a apropriação crítica das teses da economia clássica inglesa, relativamente ao valor-trabalho, levando à análise dos conceitos de trabalho e de divisão do trabalho, cimenta o estudo da vida econômica do capitalismo como um fenômeno objetivo que deveria ser necessariamente explicado a partir de dados empíricos, e não como um conjunto de valores abstratos que deveriam pairar sobre uma nova concepção de trabalho: o *trabalho abstrato*.

Esta nova concepção de trabalho que se encerra em dados puramente fisiológicos, como os cálculos de despesa na produção e os necessários para a reprodução da força de trabalho, ganha em Marx uma análise brilhante e revolucionária das contradições do sistema capitalista, que resultam na luta de classes.

O sofrimento que acompanha o empobrecimento do homem que se vê como uma mercadoria, está presente também diante da experiência de executar um *trabalho abstrato*, um trabalho humano na sua forma genérica, apenas como criador do valor a ele intrínseco, um *trabalho alienado*.

O *trabalho alienado, abstrato*, é visto por Marx como uma atividade sofrida que separa o homem de sua essência, separando-o de si mesmo por ter como consequência a “coisificação” do produto do seu trabalho.

Esta idéia é uma concepção teórica embrionária expressa nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, a assegurar que:

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. Este fato nada mais exprime, senão: o objeto que o trabalho produz, o seu

⁴⁴ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, p. 81.

produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa, é a *objetivação* do trabalho (...) a objetivação como *alienação*.⁴⁵

Assim, temos uma teoria revolucionária que concebe o trabalho no mundo moderno como *trabalho alienado*, não somente pela atividade abstrata em si mesma, como também pela “perda do objeto e servidão ao objeto a apropriação como estranhamento, como alienação” (MARX, 2004, p.80), numa percepção *estranhada* do trabalho pela sua exterioridade à natureza humana. Exterioridade imposta pelo vigor da apropriação dos meios de produção pelo modo de produção capitalista.

A interpretação de Marx, relativamente ao enfoque hegeliano de reconhecimento do trabalho como uma realização do homem apenas vista pelo seu lado positivo, está centrada na crítica a esta concepção porque ela não é capaz de captar a tensão que se estabelece entre a esfera do pensamento e a realidade da existência.

Esta tensão, apontada por Marx, se acha irresoluta no pensamento lógico e abstrato de Hegel que se desvia da natureza e do homem real, tendo necessidade de ser libertada pela proposta de autocriação do homem pela materialidade do trabalho.

Então, assinalando a visão abstrata hegeliana como um “pensamento estranhado”, Marx recorre à analogia da lógica hegeliana para com o dinheiro, ou seja, a abstração do pensamento comparada ao mundo irreal desse “objeto enfeitado” que se apodera das forças humanas: o dinheiro.

Há, porém, que se ressaltar, em Hegel, a necessidade de partir do abstrato para o concreto e uma capacidade de mistificação de sua abordagem que se impõe ao começar pela Idéia e não pelo conteúdo empírico. Marx se refere a esta metodologia, da qual se serve, com a famosa expressão em que afirma ter encontrado Hegel de cabeça para baixo e o recolocara sobre seus pés.

Afirmando ser sua relação com a filosofia de Hegel, na questão do método dialético, bastante simples, Marx escreve:

⁴⁵ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 80.

Sou discípulo de Hegel e a presunçosa loquacidade dos epigoni, que crêem ter sepultado esse eminente pensador, parece-me francamente ridícula. Seja como for, tomei a liberdade de adotar uma atitude crítica em relação a meu mestre, para eliminar o misticismo de sua dialética e submetê-la assim a uma profunda transformação.⁴⁶

Portanto, a interpretação marxista do pensamento hegeliano é conduzida no sentido de lançá-lo na discussão do surgimento de uma nova ordem social na Europa Ocidental, onde tomam corpo organismos sociais jamais analisados filosoficamente em sua gênese e que, sob o signo paradigmático de um sistema consagrado ao lucro do mercado livre, se exime da responsabilidade quanto aos valores do trabalho socialmente produtivo, relativamente à satisfação das “necessidades materiais e espirituais” do homem.

No capitalismo, cujo fim último se encontra no transformar a mercadoria em dinheiro, Marx encontra a chave da dicotomia entre *aparência* e *essência* como as causas subjacentes das angústias humanas, tema que se torna sua preocupação substantiva desde seus primeiros escritos.

Para Marx, a *aparência* está na difundida concepção de Economia da “economia nacional” que prioriza o sistema de mercado, desconsiderando a fundação social, a *essência*, na qual o mercado se acha inserido e da qual se apropria.

Então, dá-se uma inversão quando a economia clássica apreende a propriedade privada dos meios de produção, segundo Marx, como a “essência subjetiva” do sistema de mercado, objetivando o trabalhador na desconsideração do fundamento social do trabalho que passa a ser, metodicamente, deformado pela divisão do trabalho.

É também no sistema capitalista que Marx vai buscar os fundamentos do Estado moderno e das instituições por ele criadas, para exercer um determinado comportamento diante das classes sociais e da divisão do trabalho.

O capitalismo moderno, segundo Marx, se organiza com o “Executivo do Estado moderno” que toma o poder político como o poder organizado por uma classe social para oprimir a outra.

⁴⁶ Apud McLellan. *As Idéias de Marx*, 1975, p. 60.

O Estado se configura, assim, ao enfatizar a distância entre a sociedade como um todo e seus interesses e os interesses de uma classe privilegiada, como uma projeção macro da *essência alienada* do homem.

Esta idéia, relativamente ao Estado a serviço da burguesia como uma projeção da alienação de caráter estrutural se inicia nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 e é exposta com toda a clareza mais tarde, no *Manifesto Comunista de 1848*, onde está registrado que:

Cada etapa do desenvolvimento da burguesia foi acompanhada de um progresso político correspondente. (...) no período manufatureiro, servindo à monarquia semifeudal ou absoluta como contrapeso da nobreza e, de fato, como pedra angular de grandes monarquias em geral, a burguesia, desde o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou finalmente a soberania política exclusiva no Estado representativo moderno. O governo do Estado moderno é apenas um comitê para gerir os negócios comuns de toda a burguesia.⁴⁷

Como vimos, a exteriorização do trabalho reafirmada pelas exigências do modo capitalista de produção, gera conseqüências multidimensionais na sociedade na qual o Estado moderno se faz presente, segundo Marx, como a instituição fundamental para o domínio capitalista.

Independentemente da base sobre a qual se constituísse o Estado, para Marx, ele era fundamental para a estrutura alienada da sociedade capitalista. Por ele estar ligado à existência das classes sociais e colado ao domínio de uma classe sobre a outra, somente uma revolução poderia libertar a classe trabalhadora, porque, segundo Marx, o Estado para se fazer reconhecer e se desenvolver esvazia os seres individuais e a sociedade civil, para a sua efetivação como o gerenciador dos interesses da classe dominante.

Marx, apoiando-se na concepção feuerbachiana de alienação relativamente à religião, percebe o desgarramento do Estado da sociedade como um todo, interpretando-o como a “essência alienada” da sociedade civil.

⁴⁷ Marx, Karl e Friedrich Engels. *O Manifesto Comunista de 1848 e Cartas Filosóficas*, 2005, p.53.

Nas palavras de Celso Frederico encontramos uma explicação da influência da idéia de alienação em Marx, relativamente ao Estado moderno, buscada na aproximação com a teoria da religião de Feuerbach e na crítica à interpretação do Estado hegeliano:

Sem muito esforço, percebe-se aqui o eco da teoria feuerbachiana da alienação, transposta da esfera onírica da religião para o campo turbulento da vida social. Deus, a criação fantástica do sonho humano, surgia na religião como se fosse o criador do homem. Feuerbach, como vimos, procurou mostrar que Deus é a essência humana alienada. O Estado moderno, produto dos seres particulares (família e sociedade civil), surge na teoria hegeliana como o criador astucioso que dá vida aos seres particulares e deles se vale para realizar a sua universalidade. Marx, apoiando-se em Feuerbach, interpreta o Estado hegeliano como a essência alienada da sociedade civil.⁴⁸

Assim, Marx acredita que a integração, pretendida no pensamento de Hegel, entre a família, a sociedade civil e o Estado seria fruto de um “pensamento alienado” que inverte as relações reais da sociedade ao transformar “o *ser* (família e a sociedade civil) em predicado e o *predicado* (a idéia de Estado) em *ser*, em sujeito.”⁴⁹

A “alienação do Estado”, na crítica de Marx ao pensamento hegeliano presente na *Fenomenologia*, corresponde à apreensão deste último filósofo da “essência estranhada” da essência humana que se projeta para o poder do Estado, na sua forma de pensamento *puro*, na existência efetiva da *abstração*.

Marx, a propósito, declara:

Distingue-se mais claramente na “*Fenomenologia*”, enquanto lugar de nascimento da filosofia hegeliana. Quando ele apreendeu, por exemplo, a riqueza, o poder do Estado etc. como a essência estranhada da essência

⁴⁸ Frederico, Celso. *O Jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*, 1995, p. 61.

O autor cita aqui o texto de Marx referente à sua crítica com relação à idéia de Estado em Hegel, contido na sua *Crítica do Estado Hegeliano*, pp. 98-99: “(...) o Estado político não pode existir sem a base natural da família e sem a base artificial da sociedade civil; eles são para ele uma *condition sine qua non*, mas em Hegel a condição se transforma em seu contrário, o elemento determinante é posto como o elemento determinado e o elemento produtor aparece como o produto de seu produto.”

⁴⁹ Frederico, Celso. *O Jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*, p. 61.

humana, isso acontece somente na sua forma de pensamento. Eles são seres de pensamento – por isso simplesmente um estranhamento do pensar *puro*, isto é, do pensar abstrato-filosófico. O movimento todo termina, assim, com o saber absoluto. De quê esses objetos estão estranhados e a quem eles se opõem com a petulância de efetividade, isto é precisamente o pensar abstrato. O *filósofo* – portanto, ele mesmo uma figura abstrata do homem estranhado – se coloca como a medida do mundo estranhado. Toda a *história da exteriorização* e toda a retirada da exteriorização, não é, assim, nada além da *história da produção* do pensar abstrato, do pensar lógico, especulativo. O *estranhamento*, que forma, portanto, o interesse intrínseco dessa exteriorização e a supra-sunção dessa exteriorização, é a oposição do *em-si* e do *para-si*, de *consciência* e *consciência-de-si*, de *objeto* e *sujeito*, isto é, a oposição do pensar abstrato e da efetividade sensível ou da sensibilidade efetiva no interior do pensamento mesmo.⁵⁰

Como vemos, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 trazem nos seus textos um formidável elenco de idéias que se apresenta através da contestação veemente das concepções filosóficas mais sofisticadas e bem fundamentadas do grande mestre da *Fenomenologia*. Idéias estas abertas às influências mais díspares e, muitas vezes, oponentes e críticas relativamente às maiores autoridades da filosofia alemã corrente, para por em relevo a sua perspectiva ontológica de compreensão da sociedade do seu tempo.

A análise de Marx desvenda, a partir da centralidade do trabalho, a alienação e a auto-alienação do homem e também do Estado moderno, dentre outras instituições da sociedade civil.

Sendo que o Estado, traz em si a incapacidade de exercer um papel autônomo, se configurando numa das “formas particulares da produção” sob as leis gerais da produção e do consumo, atuando, portanto, na função de gerenciamento dos interesses da burguesia e da propriedade privada que é a “expressão material-sensível da vida humana estranhada”.

Como nos explica Marx:

A propriedade privada *material*, imediatamente sensível, é a expressão material-sensível da vida *humana estranhada*. Seu movimento – a produção

⁵⁰ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, p. 121.

e o consumo – é a manifestação *sensível* do movimento de toda a produção até aqui, isto é, realização ou efetividade do homem. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc., são apenas formas *particulares* da produção e caem sob sua lei geral. A supra-sunção positiva da *propriedade privada*, enquanto apropriação da vida humana é, por conseguinte, a supra-sunção positiva de todo estranhamento.(...). Vimos como, sob o pressuposto da propriedade privada positivamente supra-sumida, o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem; assim como produz o objeto, que é o acionamento imediato da sua individualidade e ao mesmo tempo a sua própria existência para o outro homem, para a existência deste, e a existência deste para ele.⁵¹

Então, a divisão do trabalho como o propulsor da produção da riqueza e a essência da propriedade privada dos meios de produção, enquanto fundamento da sociedade capitalista, é, segundo Marx, a expressão do *estranhamento* no interior da sociedade como um todo. Fundamento expresso na doutrina da “economia nacional”.⁵²

Em Marx, a história humana deve ser traçada pelo seu desenvolvimento em termos da sua imanência, como realização da essência humana. E, como realização dos elementos especificamente humanos, as formas alienadas da condução da vida prática devem ceder lugar para uma forma positiva, auto-sustentada por atividades vitais estabelecidas como necessidades interiores ao homem.

⁵¹ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, p. 106.

⁵² Idem, *Ibidem*, p. 150. Aqui Karl Marx expressa sua crítica a Adam Smith, extensiva aos “aos economistas nacionais muito obscuros e contraditórios”, acerca da divisão do trabalho tida como uma disposição necessária e comum aos homens, em função tão somente da sua utilidade para a expansão do mercado.

Citação de Adam Smith in *Recherches sur la Nature et les Causes de la Richesse des Nations*, p. 29-37:

“A *divisão do trabalho* não deve sua origem à sabedoria humana. Ela é a consequência necessária, lenta e progressiva da propensão para o intercâmbio e do desbaratamento recíproco dos produtos. Esta inclinação para o comércio é, provavelmente, uma consequência necessária do uso da razão e da palavra. Ela é comum a todos os homens, e não se encontra em nenhum outro animal. O animal, uma vez crescido, vive por conta própria. O homem necessita constantemente do amparo de outros e em vão o esperava meramente de sua benevolência. Será muito mais seguro dirigir-se ao interesse pessoal deles e convencê-los de que sua própria vantagem reside em fazer aquilo que ele deseja deles. Dirigimo-nos a outros homens, não à sua *humanidade*, mas ao seu egoísmo; nunca lhes falamos das *nossas carências*, mas sempre de suas vantagens (...). Portanto, como obtemos uns dos outros por troca, comércio, regateio, a maioria dos bons serviços que nos são necessários, assim é esta disposição para o *regateio* que deu à *divisão do trabalho* sua origem. (...). Porque esta inclinação para a troca dá origem à *divisão do trabalho*, a *prosperidade dessa divisão* está consequentemente limitada pela *expansão da capacidade de trocar* ou, em outras palavras, pela *expansão do mercado*.”

Assim, o homem como o “ser auto-mediador da natureza” deve procurar seu autodesenvolvimento a partir das leis mais objetivas do ser, ou seja, buscar a sua universalidade através da liberdade de criar seu próprio papel na História, segundo suas necessidades e não por determinações mecânicas, alheias à sua natureza e, portanto, determinações exteriores, alienadas à sua essência.

Voltando à polêmica de Marx com fundamentos do pensamento hegeliano naquele momento em que ele, imbuído do “espírito da filosofia feuerbachiana, propõe uma ontologia materialista (baseado na visão empirista), como o caminho certo para escapar às armadilhas do pensamento abstrato automediador,”⁵³ vemos um filósofo que insiste na argumentação de que Hegel concebe o Estado como uma força integradora dos interesses da família e da sociedade civil, seguindo uma conceituação abstrata, desenvolvida através das “diversas formas da subjetividade”.

Tais críticas, Marx endereça à *Filosofia do Direito*, onde Hegel estrutura seu pensamento no conceito de *Direito Absoluto*, relativamente ao Estado como a “objetivação plenamente concreta da vontade”.⁵⁴

Na sua *Crítica ao Estado Hegeliano*, Karl Marx se opõe veementemente aos desdobramentos do pensamento de Hegel que, na *Filosofia do Direito*, se constrói a partir de um universal, de um conceito geral, inicialmente abstrato como a *vontade* para, num encadeamento lógico, integrar os diversos membros da sociedade (família, sociedade civil) ao Estado, na pessoa do “Monarca” ou o “Absoluto” que seria sua personificação, no qual estariam contidos todos os elementos da sociedade, a consciência e a autoconsciência da realidade social.

Em sua leitura crítica daquela concepção hegeliana, Marx ressalta esta passagem na sua *Crítica do Estado Hegeliano*:

O desenvolvimento imanente de uma ciência é a *dedução* (ou derivação) do *conteúdo inteiro desta ciência* a partir do simples *conceito*, e apresenta a particularidade de tratar-se sempre de um único e mesmo conceito. No começo – e precisamente porque é o começo – este conceito é abstrato e, se permanece o mesmo (no curso do desenvolvimento), é enriquecendo-se das determinações produzidas por sua própria atividade: é desta maneira que ele se dá um conteúdo concreto. Aqui (na filosofia do direito) este conceito é o

⁵³ Frederico, Celso. *O jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*, p. 60.

⁵⁴ Idem, *Ibidem*, p. 57.

da vontade. Também o elemento fundamental da personalidade apareceu inicialmente, no Direito imediato, como uma personalidade abstrata; depois ela se desenvolveu através das diversas formas da subjetividade e agora – no Direito absoluto, no Estado que é a objetivação plenamente concreta da vontade – apresenta-se como a *personalidade do Estado* e como sua *certeza de si mesma*.⁵⁵

Marx acusa Hegel de praticar um “silogismo mistificador”, assim como de “resvalar para um finalismo: o Estado que tudo conduz, serve-se dos seres particulares para se desenvolver e poder reconhecer-se em seu momento de efetivação”.⁵⁶

Assim, segundo Marx, dá-se o esvaziamento dos seres particulares. Os indivíduos, a família e no seu conjunto - a sociedade civil - não poderiam vivenciar sua realidade por se acharem integrados na universalidade do Estado.

Surgindo, na filosofia hegeliana, como “pressupostos” do Estado, totalidade na qual os indivíduos e o seu conjunto e somente através da qual, como seu pano de fundo, os homens poderiam ganhar sentido e realidade.

Então, tal concepção de Estado Absoluto, não permite aos homens se reconhecerem em sua efetivação. Os indivíduos e a sociedade civil emergem esvaziados, alienados nas relações reais da vida social.

Portanto, a sociedade civil não tem realidade própria, diante do Estado, onde predominam os interesses universais. A crítica de Marx a este artifício lógico de Hegel em relação à “*personalidade do Estado e como sua certeza de si mesma*”⁵⁷, se reveste da crítica contra a própria dialética hegeliana, responsabilizando-a pela mistificação causada por seu logicismo abstrato que vira as costas para o ser real.

O que se pretende, aqui, é pensar a integração pretendida pela filosofia hegeliana do Estado como a sede e a condição *sine qua non* da existência da família e da sociedade civil, significando a retenção do poder e da verdade dos seres humanos, como uma formidável fonte para o contraponto filosófico de Marx, que se mostra vigoroso contra a *alienação*, a

⁵⁵ Marx, Karl, *Critique de L'Etat Hégelien*, citação, pp. 98-99. Citado por Celso Frederico in *O Jovem Marx (1943-44: as origens da ontologia do ser social)*, p.57.

⁵⁶ Frederico, Celso. *O Jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*, p. 59.

⁵⁷ Marx, Karl. *Critique de L'Etat Hégelien*. Citação pp. 898-99. Texto supracitado.

falta de consciência quanto aos fatores materiais dos homens, fomentadas neste momento, por esta concepção de Estado.

Nas palavras de Marx:

(...) o Estado político não pode existir sem a base natural da família e sem a base artificial da sociedade civil; eles são para ele uma *condition sine qua non*, mas em Hegel a condição se transforma em seu contrário, o elemento determinante é posto como o elemento determinado e o elemento produtor aparece como o produto de seu produto.⁵⁸

Vemos, então, o caminho traçado pela teoria feuerbachiana da *alienação* pensada, no seu primeiro momento, relativamente à esfera da religião, passar a ser considerada em relação ao Estado moderno por Marx, em referência à sua integração “abstrata” com a sociedade civil, como por ele é vista, no pensamento hegeliano. Ali, a razão é posta fora do indivíduo e fora da sociedade civil indo se situar no Estado, como seu momento final, no “Absoluto”.

Tal conceito, porém, vai se firmar na teoria marxista como um conceito explicativo da situação resultante dos fatores materiais dominantes na sociedade moderna, sendo absorvido como uma consequência negativa das relações de produção do sistema capitalista.

Na leitura de Celso Frederico da questão desse caminho filosófico da *alienação*, vemos que:

Sem muito esforço, percebe-se aqui o eco da teoria feuerbachiana da alienação, transposta da esfera onírica da religião para o campo turbulento da vida social. Deus, a criação fantástica do sonho humano, surgia na religião como se fosse o criador do homem. Feuerbach, como vimos, procurou mostrar que Deus é a essência humana alienada. O Estado moderno, produto dos seres particulares (família e sociedade civil), surge na teoria hegeliana como o criador astucioso que dá vida aos seres particulares e deles se vale para realizar a sua universalidade. Marx, apoiando-se em

⁵⁸ Idem, *Ibidem*, p. 61.

Feuerbach, interpreta o Estado hegeliano como a essência alienada da sociedade civil.⁵⁹

O conceito de alienação, na apropriação de Marx, toma a si uma significação muito mais ampla que se atrela à moderna organização do trabalho, elevando, acima de tudo, a idéia de trabalho a alicerce de toda atividade humana.

A esta concepção de trabalho como o princípio da atividade humana, junta-se o pressuposto de que o trabalho humano, como o fazer-se a si mesmo do homem, é fundamental no processo de produção efetivo da História.

A idéia de “trabalho estranhado” é concebida pela extensa crítica travada por Marx contra as doutrinas da economia clássica.

Esta concepção, abrangente e gigantesca em seu significado, se perpetua, porém, num breve capítulo dos *Manuscritos*, intitulado “Trabalho Estranhado e Propriedade Privada”, onde seu autor se empenha, na sua percepção aguçada ao sintetizar as suas teorias do “trabalho estranhado” e do “trabalho alienado”, como uma realidade empírica surgida das relações *alienadas* entre os trabalhadores e os proprietários dos meios de produção.

Os “pressupostos da economia nacional”, as suas leis intrínsecas de defesa dos fundamentos da divisão do trabalho, da essência da propriedade privada, do lucro de capital, dentre outros princípios do capitalismo, são explicados “a partir de circunstâncias exteriores”.

Relativamente a esta situação, Marx assegura que:

A economia nacional não nos dá esclarecimento algum a respeito do fundamento da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra. Quando ela, por exemplo, determina a relação do salário com o lucro de capital, o que lhe vale como razão última é o interesse do capitalista; ou seja, ela supõe o que deve desenvolver. Do mesmo modo, a concorrência entra por toda parte. É explicada a partir de circunstâncias exteriores. Até que ponto estas circunstâncias exteriores, aparentemente causais, são apenas a expressão de um desenvolvimento necessário, sobre isto a economia nacional nada nos ensina. Vimos como inclusive a troca parece a ela um fato meramente acidental. As únicas rodas que o economista nacional põe

⁵⁹ Frederico, Celso. *O Jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*, p. 61.

em movimento são a *ganância* e a *guerra entre os gananciosos*, a *concorrência*.⁶⁰

A partir de uma teoria da “objetivação do produto do trabalho”, Marx identifica nos pressupostos do sistema capitalista o descortinar de um novo significado que se apossa do mundo do trabalho que se “objetiva” em função da apropriação dos excedentes, extraídos dos trabalhadores modernos sob o tripé soberano da forma de produção capitalista: “divisão do trabalho – propriedade privada – troca”.⁶¹

É em função deste tripé que o trabalho humano se “objetiva”, no processo de naturalização das novas relações capitalistas de produção, com o trabalhador, segundo Marx, alienado de sua própria atividade, na “mortificação do seu corpo e na ruína de sua alma”, porque o trabalho moderno “não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria.”⁶²

O “trabalho estranhado” ou a apropriação do objeto do trabalho pelo trabalhador na sua “desefetivação”, ou seja, na apropriação do produto do seu trabalho de maneira “alienada”, se torna uma conceituação rigorosa nos *Manuscritos econômico-Filosóficos*, capaz de, daí para a frente, se configurar como uma referência quase que necessária quando se pensa no trabalhador despojado dos objetos mais indispensáveis à sua vida e necessários também à execução do próprio trabalho.

Assim, a teoria feuerbachiana da *alienação* é apropriada por Marx no encadeamento lógico que vai reforçar sua argumentação a partir desta fase de sua produção de juventude, indicando a direção filosófica a ser tomada na discussão da sociedade.

A nova filosofia emerge se situando num território absolutamente distante das preocupações de Feuerbach – as relações entre a religião, a sociedade civil e o Estado – se mantendo, também, equidistante da filosofia especulativa de Hegel, a qual se vê criticada por partir de um sujeito universal, de um universal abstrato, de um pensamento vago a partir do qual o filósofo idealista vai construindo a realidade.

Contra a forma considerada “alienada” da concepção hegeliana, na qual o pensamento é o sujeito e o ser é um predicado do pensamento, Feuerbach propõe que se ponha de lado o ser abstrato, a especulação. Abandonando Deus, torna-se necessário,

⁶⁰ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, p. 79.

⁶¹ Idem, *Ibidem*. Citado na Apresentação da obra, em texto de Jesus Ranieri, p.13.

⁶² Idem, *Ibidem*, p. 80.

segundo este filósofo, partir da natureza e do ser real, portanto, o conhecimento da sociedade deve partir, definitivamente, do ser empírico, do ser real.

Esta ontologia empirista de Feuerbach levanta a realidade imediata da natureza humana. Toma lugar a realidade sensível que não se define por recursos logicistas, devendo o homem procurar a verdade por meio da intuição sensível e não pelos exercícios do pensamento.

O sistema, segundo Feuerbach, “alienado” de Hegel e a abertura para a intuição sensível feuerbachiana que coloca a essência do homem no gênero humano, vêm produzir no jovem Karl Marx uma conceituação totalmente calçada nas inter-relações materiais da sociedade e seus conflitos de interesses. Ele se apropria desse conceito de “gênero humano” para trazer o homem para a sua vivência em comunidade, para a realidade da formação social.

Numa carta de 11 de agosto de 1844, dirigida a Feuerbach, Marx afirma:

O senhor deu nos seus escritos – ignoro se deliberadamente – um fundamento filosófico ao socialismo, e é com esse espírito que os comunistas rapidamente compreenderam esses trabalhos. A unidade entre os homens e a humanidade, que repousa sobre as diferenças reais entre os homens, o conceito de gênero humano reconduzido do céu da abstração para a realidade terrestre, o que é senão o conceito de *sociedade*.⁶³

Dessa vertente do pensamento que liga os homens entre si numa nova concepção filosófica, em substituição à adoração a um Deus ou à Idéia, ou ao Absoluto, de onde os pensadores do momento faziam derivar toda a realidade, vemos o despertar de um sistema filosófico. Então, nascida das idéias filosóficas de Feuerbach, temos o revelar da essência humana através da atividade dos homens, nas relações entre si e na comunidade, na sociedade.

Marx vem acrescentar que a verdade do pensamento e dos sentidos para realizar-se, deve saltar para fora do seu invólucro intelectual e intervir na realidade, para efetivar-se. É

⁶³ *Marx-Engels correspondance* (Paris. Ed. Sociales, 1971, p. 323). Citado por Celso Frederico in *O Jovem Marx (1843-44; as origens da ontologia do ser social)*, p.36.

na ação prática que se dá a efetivação do pensamento e pelo confronto dá-se a transformação da realidade.

Vemos, portanto, que a problemática envolvida pelo conceito de “alienação” que encontra notoriedade através dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* do jovem Marx, parece ser uma aplicação direta da crítica da “alienação” religiosa de Feuerbach à crítica da economia política.

A utilização da teoria da “alienação” é inicialmente apropriada, na forma material de referência, relativamente ao dinheiro, onde Marx vai localizar a “essência alienada do homem”, fazendo seu ingresso nos textos de “*A Questão Judaica*”, onde ele afirma:

O dinheiro é o ciumento Deus de Israel, que não tolera outro deus a seu lado. O dinheiro envilece a todos os deuses dos homens e os transforma em uma mercadoria. O dinheiro é o valor geral de todas as coisas constituído em si mesmo. Ou seja, retirou-se de todo o mundo, seja humano ou natural, o valor que o caracterizava. O dinheiro é a realidade do trabalho humano e da existência humana alienadas; realidade distante que domina o homem e que o homem adora.⁶⁴

Então, A teoria feuerbachiana da alienação é definitivamente transferida do campo das considerações transcendentais para ingressar nos temas da reificação, indo se solidificar conceitualmente como a explicação de um estado de apatia e sofrimento do homem, como ser humano e como cidadão, colocado à margem dos interesses coletivos em função dos interesses privados.

A necessidade de emancipação humana é uma questão nova a ser enfrentada pelo jovem filósofo que percebe na filosofia a possibilidade de desmistificar, esclarecer, convencer e perseguir um projeto de natureza material, para cumprir um papel revolucionário: o homem em busca de si mesmo.

Assim, ele vê numa classe particular da sociedade a possibilidade de fazer valer seus direitos sociais e políticos como se fossem os direitos universais dos homens, como uma totalidade.

⁶⁴ Marx, Karl. “*A Questão Judaica*”, in *OME 5/Obras de Marx y Engels* (Barcelona, Grijalho, 1978. p. 199).

Ele se refere à existência de uma classe na sociedade capaz de se colocar à frente das outras na luta pela emancipação política, realizando as tarefas das quais a burguesia mostrou-se incapaz, para, em seguida, abrir o caminho para a completa emancipação humana: o proletariado.

Marx convoca a filosofia para a fundamentação do seu ideário de emancipação humana o qual irá se situar, certamente, para muito além das fórmulas jurídicas geradas para a proteção da propriedade privada dos meios de produção no modo de produção capitalista, pelos princípios da economia política contemporânea.

Ele concebe a filosofia como a “energia prática”, o princípio ativo, a cabeça que tudo põe em movimento. O filósofo dos tempos modernos, deverá, portanto, proclamar a necessidade inadiável da emancipação humana.

Primeiramente, a filosofia se encarrega da emancipação humana em relação à religião (a fonte originária da auto-alienação, segundo Feuerbach); depois deve ser considerada a alienação da sociedade civil frente ao Estado; e, finalmente a filosofia deve conduzir o proletariado, como classe destinada a cumprir as tarefas da revolução social-democrática, a alcançar a completa emancipação da sociedade civil.

Celso Frederico cita a assertiva de Marx, sobre esta questão:

“A cabeça desta emancipação é a filosofia, seu coração o proletariado”.

Em seguida, ele explica:

Com essa frase Marx resume o sentido do processo revolucionário na Alemanha. A emancipação tornou-se viável por contar com a presença recente de um *coração*, o proletariado, passando agora a existir ao lado da *cabeça*, a filosofia revolucionária (que mostrou, com Hegel, a separação entre Estado e sociedade civil; com Feuerbach, a supremacia do homem e a conseqüente necessidade de superar a auto-alienação; e, finalmente, com o próprio Marx, a viabilidade de uma revolução radical).⁶⁵

Assim, o proletariado é a base material e o elemento sensível porque, segundo Marx, esta classe social adquiriu um “caráter universal devido a seus sofrimentos universais” e deverá reconhecer-se como sujeito revolucionário e desempenhar o seu papel na luta pela emancipação da sociedade civil.

⁶⁵ Frederico, Celso. *O Jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*, p. 106.

Este encontro entre a filosofia revolucionária e o proletariado marca um novo momento: a concepção da atividade crítico-prática da filosofia.

Marx prega a necessidade de uma revolução radical, capaz de reconduzir o homem ao encontro de suas raízes, isto é, capaz de levar o indivíduo a se conscientizar do extravio de sua essência. E a essência humana se manifesta na realidade das relações sociais, no conjunto dessas relações.

Então, as relações sociais se tornam a essencialidade prática do ser humano, a prova sensível para o homem enquanto existência do próprio homem na natureza. O homem se torna ser ao se apropriar da própria essência, no retorno do homem para si, enquanto homem social.

A solução é buscada no *comunismo* como “abolição positiva da propriedade privada” e, portanto, da auto-alienação humana e, assim, a “real apropriação da essência humana pelo homem e para o homem”. O *comunismo* significará o retorno do homem como ser social quando da “supra-sunção positiva da propriedade privada”.⁶⁶

Vejamos a explicação de Marx, referindo-se à sua concepção de *comunismo* como sistema social de anulação do *auto-estranhamento* humano:

O *comunismo* na condição de supra-sunção *positiva* da *propriedade privada*, enquanto *estranhamento-de-si humano*, e por isso enquanto apropriação efetiva da essência *humana* pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado igual humanismo, e enquanto humanismo consumado igual naturalismo. Ele é a *verdadeira* dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução.⁶⁷

⁶⁶ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, p. 105.

⁶⁷ Idem, *Ibidem*, p. 105.

Torna-se necessário aqui examinarmos os três aspectos particulares do conceito de comunismo de Karl Marx, evidentes nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*: o aspecto *histórico*, o aspecto *social* e o aspecto relativo à *individualidade*.

Segundo David McLellan, Marx em primeiro lugar enfatizou que o comunismo “era um fenômeno histórico, cuja gênese compreendia todo o movimento da História”⁶⁸ e que, em segundo lugar, ele acentuou que “tudo em torno do homem – começando pela língua – era *social*”, incluindo nessa dimensão até mesmo o relacionamento do homem com a natureza.

No terceiro aspecto, ainda segundo McLellan, Marx salientaria que a ênfase sobre os aspectos sociais do homem “só serviam para engrandecer a *individualidade* do homem comunista, não-alienado, que definiu como ‘total’ ou ‘multifacetado’”⁶⁹.

Na “abolição positiva da propriedade privada”, idéia que vemos exposta no texto “Propriedade Privada e Comunismo” tão curto e tão profundo dos *Manuscritos*, significa, para Marx “a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornados humanos”.⁷⁰

A propriedade privada é, segundo Marx, apenas a expressão sensível de que o “homem se torna simultaneamente *objetivo* para si e simultaneamente se torna antes um objeto estranho e não humano”, porque:

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* objeto se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado*. Embora a propriedade privada apreenda todas estas efetivações imediatas da própria posse novamente apenas como *meios de vida*, e a vida, à qual servem de meio, é a *vida da propriedade privada*: trabalho e capitalização.⁷¹

Vemos, portanto, em Marx uma concepção de propriedade privada, efetivada através do trabalho e da capitalização – a “vida da propriedade privada”- como a fonte

⁶⁸ McLellan, David. *As Idéias de Marx*, 1975, p. 45.

⁶⁹ Idem, *Ibidem*, p. 45.

⁷⁰ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 109.

⁷¹ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 108.

geradora da expropriação dos sentidos e do espírito do homem, tornando-o “alienado” em relação a si mesmo, a seu trabalho e ao produto dele, em relação aos outros homens e à própria natureza.

Numa observação atenta acerca das dificuldades de tradução (do alemão para a língua inglesa) e, em conseqüência, dificuldades de interpretação do conceito-chave de *alienação* em Marx, István Mészáros nos alerta quanto às incongruências na compreensão da complexidade conceitual que cimenta este e a maioria dos seus conceitos fundamentais.

Além disso, considerando-se o domínio da filosofia orientada pelas “várias tendências do empirismo e do formalismo positivistas”.

Assim, segundo a análise de Mészáros, tais conceitos podem parecer:

(...) estranhos, ou talvez mesmo totalmente sem significado ou autocontraditórios a todos os que estão habituados à enganosa ‘simplicidade do senso comum’ do empirismo positivista, ou à clareza esquemática e linear do formalismo filosófico, ou a ambos. Não se pode ressaltar o suficiente as dificuldades de entendimento resultantes dessa situação. Pois, tendo em vista o fato de que toda a estrutura da teoria de Marx é dialética, seus conceitos fundamentais simplesmente não podem ser entendidos fora da sua inter-relação (e, com freqüência, aparentemente autocontraditória). A ‘transcendência’, por exemplo, não é uma transferência para outra esfera, nem é apenas uma ‘supressão’ ou ‘preservação’, mas ambas as coisas ao mesmo tempo. Ou, para tomar outro exemplo: em contraposição a tantas concepções filosóficas, na visão de Marx o homem não é nem ‘humano’ nem ‘natural’ apenas, mas ambas as coisas: isto é, ‘humanamente natural’ e ‘naturalmente humano’, ao mesmo tempo.⁷²

Para o autor supra-citado, o conceito de “transcendência da auto-alienação do trabalho” é o núcleo estrutural da totalidade das idéias expostas nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, obra esta que se configura, segundo sua análise, no nascedouro do sistema marxista - o sistema marxista “*in statu nascendi*” – e, também a “formulação de um monumental programa para investigações futuras”.⁷³

⁷² Mészáros, István. *A Teoria da Alienação em Marx*, Introdução, p.18.

⁷³ Idem, *Ibidem*, p. 24.

Como observa Mészáros, de forma recorrente, Marx não foi o primeiro filósofo a levantar as questões da “transcendência”, do “estranhamento”, da “auto-alienação” e do conjunto de “alienações”, como manifestações evidentes na vida cotidiana dos homens nas suas relações privadas e públicas.

Segundo Mészáros, Marx usa a palavra “alienação” quando a ênfase recai sobre a condição de externalização ou objetivação da sua obra, e usa o termo “estranhamento” quando quer ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, em sua própria obra.

Estes conceitos são buscados nas filosofias hegeliana e feuerbachiana, retomados e trazidos por Marx para a realidade social. É solicitada, para este novo campo teórico, a intervenção da consciência e da autoconsciência dos homens para pensar a realidade e para poder modificá-la, pela sua ação.

Marx traz para o centro de sua reflexão a atividade material dos homens, vinculando o projeto de emancipação humana à esfera da produção. O mundo do trabalho torna-se, pela primeira vez na História, a referência central para a superação positiva da “alienação”.

Segundo Marx, a evolução da vida social não é um erro a ser corrigido, quando os homens olharem para trás e se conscientizarem de que a origem de seus males teve início com o desenvolvimento das forças produtivas, a divisão do trabalho e a propriedade privada, no modo de produção capitalista.

Então, a superação da “alienação”, considerada como uma “condição inconsciente da humanidade”, remete o processo de emancipação humana para o interior do mundo do trabalho, submetido aos princípios da economia política clássica.

Torna-se necessária, portanto, a busca de uma saída filosófica para as contradições do modo de produção capitalista, relativamente a estas “condições inconscientes da humanidade” – o “estranhamento” e a “alienação” – às quais os homens são relegados, em consequência da redução da sua força produtiva ao “trabalho alienado”, no modo de produção capitalista.

Assim, na leitura de Mészáros:

A solução, concebida nesses termos, também mostra uma saída para as contradições das ‘condições inconscientes da humanidade’, definidas como crises econômicas: ‘se produzirmos com consciência, como seres humanos – não como *átomos dispersos sem consciência da nossa espécie* –

superaremos todas essas antíteses artificiais e insustentáveis. Mas, enquanto continuarmos a produzir da forma atual, inconsciente e impensada, à mercê do acaso – perdurarão as crises econômicas.⁷⁴

Marx se destaca por situar esses conceitos abstratos numa esfera pertencente à experiência máxima da identidade social humana, como a chave da anatomia da sociedade: as relações de trabalho.

Na base desta descoberta está a inversão materialista da filosofia hegeliana, proposta por Marx na compreensão do trabalho como “atividade material”. Como observou István Mészáros, baseado nisso “o trabalho, em sua ‘forma sensível’, assume sua significação universal na filosofia de Marx.”

Segundo a explicação de István Mészáros:

A introdução do conceito de ‘trabalho alienado’ no pensamento de Marx modificou fundamentalmente tudo isso. (...) tão logo o problema da transcendência foi concretizado – nos *Manuscritos de 1844* – como a negação e supressão da ‘auto-alienação do trabalho’, nasceu o sistema de Marx. Nesse sentido, podemos chamar os *Manuscritos de Paris* de um sistema *in statu nascendi*, pois é neles que Marx explora sistematicamente, pela primeira vez, as implicações de longo alcance de sua idéia sintetizadora – a ‘alienação do trabalho’ – em todas as esferas da atividade humana. A descoberta do ‘elo que faltava’ em suas reflexões anteriores lança uma nova luz sobre todas as suas idéias e pontos particulares de crítica – alguns deles formulados anos antes de 1844 – e que agora naturalmente se ajustam numa concepção geral. (...) conforme Marx recorrentemente descreve a sua grande descoberta histórica, ou seja, que as mais variadas formas de alienação que ele examina podem

⁷⁴ Mészáros, István. *A Teoria da Alienação em Marx*, 2006, p. 77.

Mészáros faz referência a um texto citado no apêndice ao volume que contém os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, pp. 175-209, trad. por Martin Milligan, que traz a seguinte análise, num trabalho inicial de Engels sobre a “alienação”, associada ao modo de produção que “põe todas as relações naturais e racionais de cabeça para baixo”:

“Se abandonarmos a propriedade privada, então todas essas divisões não naturais desaparecem. A diferença entre o juro e o lucro desaparece; o capital nada é sem o trabalho, sem o movimento. A significação do lucro é reduzida ao peso que o capital tem na determinação dos custos da produção; com isso, o lucro permanece ao capital, da mesma forma que o próprio capital retorna à sua unidade original com o trabalho.”

ser reunidas sob um denominador comum, no campo da prática social, por intermédio do conceito tangivelmente concreto e estrategicamente crucial de ‘trabalho alienado’: o foco comum de ambas as séries de questões, isto é, o ‘porque’ (diagnóstico) e o ‘como’ (transcendência).⁷⁵

Assim, o “estranhamento” (na forma particular de “auto-estranhamento”) e a “alienação” (na forma de “trabalho alienado”) que compreende as manifestações do “estranhamento do homem em relação à natureza e a si mesmo” e também nas relações “homem-humanidade” e “homem - homem”, se configuram como conceitos fundamentais dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, que, segundo Mészáros, “são um grande trabalho de síntese, de um tipo particular: uma síntese *in statu nascendi*”.⁷⁶

CAPÍTULO 3 – O JOVEM MARX PAVIMENTANDO UM CAMINHO

Nas páginas dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, o que mais nos impressiona é a importância que seu jovem autor confere a todos os homens, de maneira apaixonada, através da denúncia das forças exteriores que são capazes de causar perturbações ao espírito humano.

Tais forças exteriores, segundo Karl Marx, tornam os indivíduos e a sociedade reféns de condições que os levam a cumprirem, sem a consciência disso, planos para a consecução de objetivos traçados à sua revelia, apropriando-se de sua atividade produtiva, de seu trabalho, não lhe permitindo o desenvolvimento de nenhuma “energia física e espiritual livre, mortificando sua *physis* e arruinando o seu espírito”⁷⁷, para a construção de um mundo que se caracteriza pela e para a preponderância incontestável da mercadoria.

As obras de juventude de Karl Marx, aquele conjunto significativo de textos escritos entre 1843 e 1844, incluindo ensaios sobre questões políticas para a imprensa e dois manuscritos que permaneceram inéditos por mais de setenta anos: *Crítica da Filosofia do*

⁷⁵ Mészáros, István. *A Teoria da Alienação em Marx*, p. 23.

⁷⁶ Idem, *Ibidem*, p. 21.

⁷⁷ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, p. 82.

Direito de Hegel, datada de 1843, e as anotações sobre economia e filosofia, escritas em Paris, em 1844 – os admirados e controversos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* – são considerados, para muitos estudiosos, um conjunto de idéias estanques na evolução do pensamento marxista, que, a partir desse comprometimento com o “materialismo dialético” caminha para o “materialismo histórico”⁷⁸, como veremos na análise de Althusser a ser apresentada no próximo capítulo do presente trabalho.

O jovem Marx, inegavelmente influenciado pelas idéias igualitárias que germinavam no interior do movimento operário francês, se preocupa em recompor a unidade que acredita inata ao ser humano.

Partindo da idéia de que a universalidade original do ser humano teria sido destruída em consequência da propriedade privada dos meios de produção, a qual seria responsável pela transformação da atividade humana em trabalho “alienado”, Marx busca, na sua interpretação do comunismo, a fórmula capaz de resgatar aquele humanismo degradado pela vigência do “estranhamento” e da “alienação” no modo de produção capitalista.

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 anunciam um filósofo que se posiciona criticamente, num primeiro momento, frente à grandiosidade dos sistemas filosóficos de Feuerbach e de Hegel, numa apropriação e negação, em idas e vindas, ora bebendo das suas fontes filosóficas, ora as combatendo veementemente; depois, temos as suas incursões na crítica da economia política inglesa aprofundada na sua leitura, exacerbada, dos seus efeitos e pelo impacto da descoberta do movimento operário revolucionário francês,.

Nasce, das páginas desta obra de juventude, a grande força germinativa conceitual que parece conferir ao pensamento marxista uma extraordinária capacidade de ter vigência e de se conservar imune ao tempo, até mesmo para seus adversários que, sob os mais variados pretextos, o tem colocado no centro dos debates, buscando o seu ajuste a temas como humanismo, historicismo, materialismo etc.

Buscam-se, sem cessar, os diversos sentidos enclausurados nas palavras que, para muitos autores, se vingam daqueles que as utilizam inadvertidamente, fazendo muita vezes com que sejam obrigados a se desmentirem ou a se contradizerem, além da ambigüidade e da incerteza com que a inconclusa obra parece estar sempre a desafiar seus leitores, prolongando *ad eternum* as incompatibilidades de suas argumentações ou as incongruências ou pseudo- incongruências que negam a compreensão linear e fácil dos seus textos.

⁷⁸ Althusser, Louis. *A Favor de Marx*, p. 24.

É correto afirmarmos que ler estes textos juvenis de Marx é um convite a uma contínua construção e desconstrução de conclusões acerca de conceitos marxistas, ou conceitos apropriados pelo filósofo titular do marxismo, que já se achavam estabelecidos, consolidados por leituras fragmentadas, por informações superficiais e preconceituosas que invadem nossa mente, ou simplesmente, pelas interferências do senso comum.

Nesta montagem e desmontagem de idéias, em função das novas apreensões de significados que nos são ditados pela riqueza teórica dos textos, está uma das grandes capacidades que dotam estas páginas do fascínio intelectual das obras que não são consumidas pelo tempo: elas são capazes de desenvolver, por seu mérito, vida própria.

Sobre esta característica de vida que estamos atribuindo aqui, romanticamente, aos textos dos escritos juvenis de Karl Marx, em especial aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, vale reproduzir um comentário curioso de Celso Frederico:

Adorno, certa vez, comparou os livros que possuem vida própria com os gatos. Esses ‘animais domésticos bravos’, diz ele, ‘apresentam-se visíveis e disponíveis como uma posse, mas eles costumam retrair-se’. A comparação lembra imediatamente a escrita selvagem dos manuscritos de Marx em sua indomável vida própria. Quem gosta de livros e tem a felicidade de conviver com os pequenos e elegantes felinos sabe das surpresas de sua aparente domesticidade. Quando voltamos para casa nos esperam atrás da porta, dão rodeios e nos saúdam discretamente; depois, sobem na mesa, deitam-se em cima do livro que estamos lendo e com as patas empurram a caneta para o chão; quando sentamos no computador para redigir um texto, eles logo se acomodam sobre o monitor e, lá do alto, seus olhos cruzam com os nossos e dão a entender que estão acompanhando com simpatia o desenrolar do trabalho, e até parecem com nossas idéias. Mas, em seguida, dormem profundamente... De repente, sem sabermos por que, retraem-se, fazem traquinagens, ficam ariscos e crispados, revelando, inesperadamente, a animalidade selvagem recoberta pela aparente familiaridade e comprovando, assim, que o familiar, por ser familiar, não é conhecido. Os textos juvenis de encaixam-se bem na comparação de Adorno: neles tudo parece conhecido e reconhecido pelo eco das citações, mas as surpresas não

tardam por manifestar-se, fazendo ruir a precária certeza das verdades domesticadas.⁷⁹

A comparação supra-citada de Adorno das obras que têm vida própria com as características dos felinos que, aparentemente domesticáveis, parecem passíveis de compreensão e de posse, mas que estão sempre a nos surpreender com seu comportamento inusitado, ambíguo e misterioso, é perfeitamente cabível para exemplificar nossas perplexidades e tentativas de uma interpretação destes textos.

A pretensão de uma compreensão mais linear e fechada em rotulagens epistemológicas certamente nos facilitaria, mas empobreceria a força germinativa contínua da obra ao nos obrigar a uma tomada de posição intelectual, segundo esta ou aquela corrente de pensamento.

Certamente, aquelas características de “animais domésticos bravos” conferem às páginas que parecem ter vida diante de nossos olhos, uma sensação de uma viagem com fim indeterminado e que sempre nos reserva surpresas e sobressaltos.

A percepção é de que nos encontramos diante de incursões num terreno que, ao mesmo tempo em que nos brinda com uma incrível familiaridade de conceitos carregados de sentido e de determinações, também nos assusta com seus comentários sarcásticos quanto às idéias de Hegel e de Feuerbach, nas suas relações contraditórias com esses dois grandes filósofos, com os quais o nosso autor alterna refutação indignada com admiração e retomada instrumentalizadora de algumas de suas concepções filosóficas, para integrá-las à sua descoberta do conceito materialista de *práxis*, relativamente à vida política e social..

Além dessas ambigüidades geradas nas encruzilhadas teóricas de Marx com as grandes idéias filosóficas correntes, temos também que enfrentar a lógica marxista do confronto iminente e necessário entre as classes sociais, como a exigência *sine qua non* para a transformação da realidade – a luta de classes.

Entre estes arrepios de admiração, de angústia e de estupefação, encontramos as motivações que nos levam a nos sentir fascinados diante da “vida própria” contida nos textos dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, escritos em 1844, quando seu autor contava com apenas 26 anos de idade.

⁷⁹ Frederico, Celso. *O Jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*, pp.13-14.

São sempre impressionantes as coisas que Marx já tinha a dizer, nestes escritos juvenis, em defesa da classe trabalhadora. Assim como é fascinante a sua crença de que esta classe encontraria a energia positiva suficiente para, além da superação dos seus sofrimentos físicos e espirituais que os mutilavam e embruteciam, sofrimentos estes tão bem descritos por ele, ainda considera a classe trabalhadora capaz de se tornar uma união, fortalecida na necessidade de socializar-se, com plena consciência de se projetar como uma força histórica mundial.

Então, pela primeira vez, a classe trabalhadora é filosoficamente pensada como uma classe universal, encarregada da viabilidade de uma revolução radical pela supremacia do ser humano, proclamando a sua necessidade de emancipação diante das armadilhas que lhes são preparadas pelo sistema capitalista de produção.

O moderno sistema capitalista de produção se organiza sobre a ação da força de trabalho o qual se realiza na composição do salário, um quesito aviltante, segundo Marx, porque:

A taxa mais baixa e unicamente necessária para o salário é a subsistência do trabalhador durante o trabalho, e ainda o bastante para que ele possa sustentar uma família e para que a raça dos trabalhadores não se extinga. O salário habitual é, segundo Smith, o mais baixo que é compatível com a simples humanidade, isto é, com uma existência animal.⁸⁰

Assim, o salário constitui um instrumento de marginalização do trabalhador, se fazendo necessária a idéia de conscientização política, para tornar exequível a revolução social que deverá ser conduzida pelo proletariado, como classe destinada a cumprir as tarefas da revolução democrático-burguesa, para a emancipação política e social dos trabalhadores do mundo inteiro.

Ao conferir primazia à centralidade da atividade produtiva do homem, Marx vê-se na contingência de buscar uma fundamentação da sua teoria na crítica da então nova ordem econômica burguesa, no estudo da realidade utilitarista da economia inglesa que, segundo suas teses, na apologia da propriedade privada vira as costas para o homem.

⁸⁰ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, p. 24.

Na economia inglesa clássica, a propriedade privada é tida como um pressuposto indiscutível, uma evidência aceita sem discussão que, ao ganhar uma autonomia de sujeito “natural” procura, deliberadamente, ocultar o verdadeiro sujeito natural das relações de produção: o trabalhador.

Segundo esta perspectiva, analisada por Marx no interior da filosofia do modo de produção capitalista, o trabalho deixa de ser visto como um fator substantivo da produção para se tornar uma atividade humana contraditória capaz de produzir, ao mesmo tempo, a riqueza da propriedade privada e a miséria do trabalhador, porque o trabalhador passou a ser produzido - “o trabalhador tornou-se uma mercadoria”.⁸¹

Marx enfatiza:

A procura por homens regula necessariamente a produção de homens assim como de qualquer outra mercadoria. Se a oferta é muito maior que a procura, então uma parte dos trabalhadores cai na situação de miséria ou na morte pela fome. A existência do trabalhador é, portanto, reduzida à condição de existência de qualquer outra mercadoria. O trabalhador tornou-se uma mercadoria e é uma sorte para ele conseguir chegar ao homem que se interessa por ele. E a procura, da qual a vida do trabalhador depende, depende do capricho do rico e capitalista capricho do rico e capitalista.⁸²

O horizonte teórico do jovem Marx se aproxima do caráter sensível da realidade (na forma de materialismo contaminado pelo empirismo de Feuerbach), porém, com uma clara reconciliação com o ativismo da consciência (numa reconciliação com Hegel), na noção hegeliana de *vontade livre*, a “unidade de espírito teórico e espírito prático”.⁸³

A partir da junção da realidade sensível, com a *vontade livre* e com o reconhecimento pela *consciência* de todos, nosso jovem filósofo traduz esses conceitos para

⁸¹ Idem, *Ibidem*, p.24.

⁸² Idem. *Ibidem*, p.24.

⁸³ Frederico, Celso. O Jovem Marx (1843-1844: origens da ontologia do ser social), p.201.

Celso Frederico se refere, a propósito, ao texto “L’ ancrage hégélien de la notion marxiste de praxis” de S. Mercier-Josa, in *Pour lire Hegel et Marx* (Paris, Ed. Sociales, 1980).

Na explicação de Celso Frederico, vemos que: “Em Hegel, a vontade livre do homem vence a distância e a oposição dos objetos do mundo exterior por meio da posse; a propriedade privada, como reconhecimento jurídico da posse, exprime a materialização da vontade, a objetivação do sujeito. Exprime, portanto, a junção do elemento *material*, apropriado pelo sujeito, com o reconhecimento referenciado pela *consciência* de todos.”

a realidade das relações de produção, onde constata que a grande maioria dos trabalhadores sequer percebe o alto nível de exploração de que são vítimas, por simplesmente não terem consciência de que poderiam buscar outras perspectivas, se “alienando” do seu trabalho e do produto dele por se acharem sem escolha, sem *vontade livre*.

Nestes seus primeiros escritos podemos reconhecer a presença de um autor que se conservará vivo, a partir do momento em que apreende filosoficamente a importância do movimento no mundo do pensamento que, ao ser focado na necessidade e na contingência humanas, reconhece o trabalho humano como a determinação ontológica fundamental.

O que parece mais interessar a este filósofo, desde então, é o desenvolvimento da natureza humana através da consciência das forças produtivas que passam a atuar sobre os homens, no modo de produção capitalista.

É na superação da “alienação”, diante das transformações produzidas por novos fatores determinantes do mundo objetivo do trabalho, como a propriedade privada, a divisão do trabalho etc., que o filósofo impõe um conhecimento efetivo que se desloca da esfera da reflexão para transformar o mundo político e social, numa verdadeira “rebelião contra a tradição”⁸⁴, relativamente aos filósofos do seu tempo e às demais tradições filosóficas, ao direcionar sua reflexão para o mundo da ação.

Vale aqui citar o pensamento de Hannah Arendt que, na sua “distinção entre labor e trabalho” fala da inversão das tradições, no mundo moderno:

À primeira vista, porém, é surpreendente que a era moderna tendo invertido todas as tradições, tanto a posição tradicional da ação e da contemplação como a tradicional hierarquia dentro da própria *vita activa*, tendo glorificado o trabalho (labor) como fonte de todos os valores, e tendo promovido o *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale* (...).⁸⁵

⁸⁴ Wagner, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl: o mundo do trabalho*, p. 77.

Nessa obra Eugênia Sales observa que:

“Embora Arendt não tenha realizado, em quaisquer de suas obras, um estudo específico sobre o pensamento moderno, com o objetivo de situar as idéias de Marx dentro da filosofia moderna, é possível encontrar, dispersas em sua obra, algumas das principais idéias que referenciam o seu pensamento no sentido de uma tal localização. Vale a pena destacar, com base nessas idéias, algumas das referências que ela fez a Descartes e a Hegel à autoridade da tradição, como a rebelião de Marx contra a tradição é, segundo Arendt, uma insurreição contra as aptidões humanas que haviam sido enaltecidas desde a origem da tradição até Hegel. Ainda que Descartes tenha virado as costas para o pensamento tradicional, Hegel foi o primeiro, antes de Marx, a desafiar a tradição.”

⁸⁵ Arendt, Hannah. *A Condição Humana*, p. 96.

Arendt explica, porém, que:

Somente a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo vai ao fundo da questão; e não foi por acaso que os dois grandes teóricos do assunto, Adam Smith e Karl Marx, basearam nela toda a estrutura do seu argumento. O próprio motivo da promoção do labor como trabalho na era moderna foi a sua ‘produtividade’; e a noção aparentemente blasfema de Marx de que o trabalho (e não Deus) criou o homem, ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais, era apenas a formulação mais radical e coerente de algo com que toda a era moderna concordava.⁸⁶

Segundo Hannah Arendt, “fica claro no contexto que Marx realmente pretendia substituir a tradicional definição do homem como *animal rationale* chamando-o de *animal laborans*”.⁸⁷

Ainda na teorização de Hannah Arendt, a propósito de sua distinção entre “labor” e “trabalho”, vemos que, segundo essa autora, quando Marx recebeu “da tradição” o conceito de ação contraposto à vida contemplativa, fica fascinado pela produtividade sem precedentes do mundo moderno do trabalho, o que o motiva num poderoso impulso teórico.

Na explicação de Arendt:

A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela produtividade real e sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a encarar todo o labor como trabalho e a

⁸⁶ Idem, *Ibidem*, pp. 96-97.

⁸⁷ Arendt, Hannah. *A Condição Humana*, p. 97.

Aqui, Arendt faz referência, à idéia de que “a criação do homem através do trabalho humano foi uma das mais persistentes idéias de Marx desde sua juventude”, acrescentando que essa idéia pode ser encontrada sob a forma de variantes diversas no *Jugendchriften*.

Porém, essa filósofa assinala: “Parece que foi Hume, e não Marx, o primeiro a insistir em que o trabalho distingue o homem do animal (Adriano Tilgher, *Homo Faber*, 1929; edição inglesa: *Work: what It Has Meant to Men through the Ages*, 1930). Como o trabalho não desempenha qualquer papel importante na filosofia de Hume, este fato tem interesse apenas histórico; para ele, essa característica não tornava a vida humana mais produtiva, mas somente mais árdua e mais dolorosa que a vida animal. Contudo, é interessante, neste contexto, notar com que cuidado Hume insistia repetidamente que nem o pensamento nem o raciocínio distingue o homem do animal, e que a conduta dos animais demonstra que estes possuem as mesmas faculdades.”

fazer do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*, como a esperar que restasse apenas um passo para eliminar o labor e a necessidade. (...). Contudo, um fato ainda mais importante neste particular, já pressentido pelos economistas clássicos e claramente descoberto e expresso por Karl Marx, é que a própria atividade do trabalho (labor), independentemente de circunstâncias históricas e de sua localização na esfera privada ou na esfera pública, possui realmente uma produtividade” própria, por mais fúteis ou pouco duráveis que sejam os seus produtos. Essa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do labor, mas na “força” humana, cuja intensidade não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um “excedente”, isto é, mais que o necessário à sua “reprodução”. Uma vez que não é o próprio trabalho, mas o excedente da “força de trabalho” humana, que explica a produtividade do trabalho, a introdução deste termo por Marx, como Engels observou corretamente, constitui o elemento mais original e mais revolucionário de todo o seu sistema.⁸⁸

Arendt ressalta, ainda, que do ponto de vista “puramente social”, segundo sua análise, o ponto de vista de “toda era moderna”, mas que recebeu sua “mais coerente e grandiosa expressão na obra de Marx, todo trabalho é ‘produtivo’”.⁸⁹

Nos escritos de juventude de Marx, há que se notar a escolha de uma visão do mundo sob uma perspectiva bastante ampla, na direção de um conhecimento adequado à busca da verdade a caminho da compreensão da enorme complexidade das interações dos elementos que constituem a vida social, ou a busca numa perspectiva universal de adequação à realidade da vida em sociedade: as expressões materiais das relações de produção.

Assim, Marx inaugura, indubitavelmente, um referencial teórico absolutamente novo ao incorporar os conceitos filosóficos tradicionais e correntes da filosofia às suas reflexões, fixando-as na realidade do mundo do trabalho da sociedade moderna para

⁸⁸ Arendt, Hannah. *A Condição Humana*, pp.98-99.

Sobre esta idéia baseada na produtividade do trabalho humano, como “um passo para eliminar totalmente o labor e a necessidade”, Arendt observa que “esta esperança acompanhou Marx do princípio ao fim. Já a encontramos na *Deutsche Ideologie* e, muitas décadas depois, no terceiro volume de *O Capital*”.

⁸⁹ Idem, *Ibidem*, p. 100.

explicar as mudanças sociais e econômicas as quais invadem e caracterizam o seu tempo de forma singular, tal seja, a exploração do “excedente” de produtividade do trabalho humano, mediante a inexorabilidade que a “naturalização” das concepções das doutrinas capitalistas impõem às relações de trabalho.

O problema básico do capitalismo, segundo as concepções de juventude de Marx, é que ele trata as pessoas como se fossem coisas e trata as relações humanas como se fossem relações entre coisas.

O tipo específico de coisa em que as pessoas são transformadas na sociedade capitalista chama-se “mercadoria”, provocando a transformação total da vida humana dentro do seu sistema, onde o processo do trabalho é progressivamente dividido e subdividido em “operações abstratas”, com os trabalhadores brutalizados não só com a perda do contato com os produtos que criam, mas também com a separação de sua própria personalidade.

Nos seus escritos de juventude, principalmente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx intervém no sistema filosófico contemplativo, desviando a força das idéias para a opressão real que vitima os operários e, o que torna mais extraordinário o vigor da sua análise é a denúncia de que os homens se fazem passivos, como expectadores dos processos que moldam suas vidas, longe da consciência da importância de sua participação nesses processos.

Na verdade de que o capitalismo trata todos os homens e mulheres como mercadorias que podem ser compradas, vendidas ou trocadas por outras mercadorias, Marx teoriza contra os princípios que formulam leis do comportamento humano calcados num paradigma que mascara a imensa diversidade das vontades e das relações humanas, uniformizando-as.

Assim, os pioneiros brados do marxismo denunciam o aviltamento dos homens pelos princípios do modo de produção capitalista:

A partir da própria economia nacional, com suas próprias palavras, constatamos que o trabalhador baixa à condição de mercadoria e à de mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência e a grandeza da sua produção...⁹⁰

⁹⁰ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, p. 79.

Não se trata, portanto, simplesmente da opressão de uma classe sobre a outra, mas da ação dos efeitos filosóficos de um sistema, cujas forças já se mostram incomensuráveis desde seu nascimento, sobre a consciência e a autoconsciência dos homens.

Quer sob a classificação de “atividade empírica”, quer acenado pela bandeira da “atividade real e concreta”, ou da “atividade revolucionária prático-crítica”, nos surpreendemos com um jovem Marx a iniciar sua trajetória filosófica na defesa do autodesenvolvimento do homem pela valorização de suas próprias forças.

O pensamento de Karl Marx, desde então, se manifesta a partir do conhecimento sensível, da razão e da autoridade do filósofo excepcional que consegue uma correlação vívida do conjunto de sua obra com a realidade social.

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 são uma síntese dialética dos aspectos espiritual e material da vida humana, onde se encontram imbricadas perspectivas do humanismo, do naturalismo e do materialismo, numa nova filosofia que se oferece ao mundo como um caminho absolutamente novo que, conforme afirma seu autor, se diferencia tanto do idealismo como do materialismo, porém, abarcando a ambos, numa proposta realista de renovação da sociedade.

PARTE II - “JOVEM” MARX *VERSUS* “VELHO” MARX: UMA POLÊMICA EM

LOUIS ALTHUSSER E EM ISTVÁN MÉSZÁROS

CAPÍTULO 1 – LOUIS ALTHUSSER E A “CESURA” EPISTEMOLÓGICA ENTRE O “JOVEM” MARX E O “VELHO” MARX

A bibliografia sobre as polêmicas travadas em torno da interpretação althusseriana do legado de Karl Marx é generosa, mas, aqui nos restringimos, principalmente, às análises de Louis Althusser contidas na obra *A Favor de Marx*.⁹¹

A escolha deste título está na razão de se tratar, segundo muitos estudiosos, de textos que se transformaram no ponto de partida para as muitas polêmicas e para os inúmeros estudos que suscitaram um grande interesse pela teoria marxista e, conseqüentemente, resultaram numa formidável renovação do interesse e dos trabalhos da pesquisa filosófica, focados na totalidade da obra marxista.

Devido aos limites do presente trabalho, não cabe aqui uma avaliação mais profunda da discussão em torno da polêmica suscitada pela publicação dos textos de Althusser sobre a filosofia do jovem Marx.

Torna-se necessário, porém, um exame cuidadoso da excelência da crítica de Louis Althusser, presente na obra supracitada, para um desenvolvimento teórico mais inspirado na intenção de um bom estudo e menos na pressa de dissertar, atabalhoadamente, sobre elementos filosóficos da complexidade destes que nos animam.

É preciso, portanto, excepcional cuidado para tratar o conjunto de textos que refletem uma intervenção anunciadora de um desvio teorista, mas que, ao mesmo tempo, reconhecem na teoria marxista a abertura de uma nova frente no conhecimento científico e o mérito de uma ciência da História, embasados no trabalho teórico-crítico da realidade social.

⁹¹A obra *A Favor de Marx* de Louis Althusser foi publicada pela primeira vez no Brasil pela Zahar Editores (Rio de Janeiro) sob o título *Análise Crítica da Teoria Marxista*, em 1967. Ambos os títulos refletem, segundo informações dos editores na aba desta edição, o mesmo conteúdo da obra original de Louis Althusser intitulada *Pour Marx*.

Ao denunciar a “cesura epistemológica”⁹², Althusser pretende apresentar uma nova leitura da obra de Marx, através de uma interpretação da obra do jovem Marx que se distancia das versões dominantes até o início da década de sessenta, indo em busca de respostas a questões como:

“*Que é feito da filosofia marxista? Ela tem, teoricamente, direito à existência? Se ela existe de direito como definir sua especificidade?*”⁹³

As respostas a essas perguntas estão ligadas às buscas do conhecimento filosófico, traduzido nos textos que se firmam como produtos peculiares de uma época, como vemos na explicação de Althusser:

Nascido, cada um deles, em determinada ocasião, esses textos são, no entanto, o produto de uma mesma época e de uma mesma história. São, à sua maneira, testemunhas de uma experiência única, que todos os filósofos de minha idade que tentaram pensar em Marx tiveram de viver: a pesquisa do pensamento filosófico de Marx, indispensável para sair-se do impasse teórico a que a história nos tinha jogado.⁹⁴

Estes impasses teóricos geraram, desde aquela conjuntura política, ideológica e social, até nossos dias, equívocos e convicções que se tornaram tão mais importantes, surpreendentes e polêmicos, quanto mais se considera a dimensão da influência do pensamento marxista.

Diante disto, Althusser firma sua análise sobre a reação ideológica dos intelectuais que recebem as obras recém publicadas da juventude de Marx (especialmente em se

⁹² Althusser, Louis. *A Favor de Marx*, 1979, p. 23.

Aqui, Althusser observa: “Sem a teoria de uma história das formações teóricas não se poderia, de fato, perceber e assinalar a diferença específica que distingue duas formações teóricas diferentes. Para esse fim, tomei de Jacques Martin o conceito de *problemática* para designar a unidade específica de uma formação teórica e, por conseguinte, o lugar assinalado dessa diferença específica, e de G. Bachelard o conceito de ‘*cesura epistemológica*’ para assim pensar a mutação da problemática teórica contemporânea da fundação de uma disciplina científica”.

⁹³ Althusser, Louis. *A Favor de Marx*, 1979, p. 22.

⁹⁴ Idem, *Ibidem*. Prefácio, p. 11.

tratando dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*), como uma “libertação”, relativamente à “crítica do dogmatismo stalinista” e à denúncia do “culto da personalidade”.⁹⁵

Tal tendência impulsiona a busca dos intelectuais comunistas e intelectuais da “pequena burguesia” para uma reação que, segundo Althusser, se consolida como uma “tendência ideológica que procurou seus títulos teóricos nas obras de juventude de Marx”.⁹⁶

Porque, afirma Althusser:

As obras da juventude de Marx, que, desde os anos 30, serviam de cavalo de batalha aos intelectuais da pequena burguesia, em sua luta contra o marxismo, foram súbita e maciçamente colocadas ao serviço da nova “interpretação” do marxismo, que atualmente é desenvolvida, de maneira clara, por numerosos intelectuais comunistas, “libertados” do dogmatismo stalinista pelo XX Congresso. O tema do “humanismo marxista”, a interpretação “humanista” da obra de Marx, impuseram-se, progressiva e irresistivelmente, na mais recente filosofia marxista, no próprio seio dos partidos comunistas soviéticos e ocidentais.⁹⁷

Então, nasce a escola de Althusser com a pretensão da interpretação direta da obra de Marx, cuja meta é “reabilitar”⁹⁸ o pensamento marxista, através de uma atribuição de racionalidade que implica no banimento de uma leitura humanista, hegeliana ou historicista, contidas nas suas obras de juventude.

Esta busca de racionalidade empreendida por Althusser no conjunto da obra marxista, segundo a análise de McLellan, tem, portanto, a intenção de promover uma espécie de “reabilitação” do seu sistema filosófico, em favor de identificar as idéias marxistas numa perspectiva conceitual “estruturalista à frente do seu tempo” (MCLELLAN, 1975, p. 94).

⁹⁵ Idem, *Ibidem*, p. 6.

⁹⁶ Idem, *Ibidem*, p.6.

⁹⁷ Idem, *Ibidem*, p.6.

⁹⁸ McLellan. *As Idéias de Marx*, 1975, p. 94:

“A escola de Althusser, vale a pena dedicar-lhe mais atenção, visto que se afirma como interpretação direta de Marx. Aproveitando-se do atual prestígio da Linguística, da Psicologia e da Antropologia estruturalistas, a meta de Althusser é ‘reabilitar’ Marx como um estruturalista à frente de seu tempo. (...). Grosso modo, o estruturalismo consiste na idéia de que a chave para o entendimento de um sistema social é o relacionamento estrutural de suas partes – o modo como essas partes se relacionam entre si pelo princípio regulativo do sistema”.

Assim, a análise althusseriana procura tornar clara e significativa a “não existência” desses elementos humanistas ou hegelianos nas obras de maturidade de Marx, marcando um divisor de águas na sua produção filosófica, uma “cesura epistemológica” que revelaria o descompasso entre os escritos da juventude e as obras da maturidade. Nas obras da maturidade, segundo Althusser encontraríamos o “verdadeiro” Marx.

O desacordo, absolutamente notável, na concepção althusseriana, relativamente aos conceitos desenvolvidos ao longo da obra marxista, a “extraordinária relação que existe entre o pensamento servo do jovem Marx e o pensamento livre de Marx”,⁹⁹ é consequência de uma necessidade que motiva Marx a se “libertar do seu começo”, dissipando o “mundo ideológico extraordinariamente pesado que o recobria, ao desfazer-se das “ilusões da filosofia especulativa” alemã (ALTHUSSER, 1979, p. 71).

Vemos que, na visão de Althusser, o pensamento do jovem Marx originariamente sob a forma de ideologia na questão das condições da produção do conhecimento, só é construído a partir de conceitos que lhe permitem a descoberta que o torna capaz de atravessar a “gigantesca camada de ilusões, antes de podê-la perceber”.¹⁰⁰ Ilusões essas próprias da conjuntura histórica e filosófica alemães que, segundo Althusser, mantinham e fortaleciam os véus dos seus mitos.

Assim, diante das perseguições, dos fatos e da realidade que encobertam a “miséria alemã”, diante desse “filisteísmo”¹⁰¹, Marx reage e, segundo Althusser, se vê “obrigado a renunciar a projetar sobre a realidade do estrangeiro os mitos alemães”, reconhecendo a necessidade de “projetar sobre a Alemanha a luz das experiências adquiridas no estrangeiro, para vê-la em pleno dia”.¹⁰²

⁹⁹ Althusser, Louis. *A Favor de Marx*, 1979, p. 71.

¹⁰⁰ Idem, *Ibidem*, p. 71.

¹⁰¹ Idem, *Ibidem*, pp. 69-70.

Aqui, observa Althusser: “É preciso compreender que essas descobertas foram inseparáveis da experiência total de Marx, inseparável da história alemã que ele diretamente vivia. Não se percebia unicamente o eco atenuado dos acontecimentos do estrangeiro. A idéia de que tudo se passava fora e nada dentro da Alemanha era, ela também, uma ilusão do desespero e da impaciência: porque a história que fracassa, que marca passo ou se repete é, temos ciência disto, ainda uma história. Toda experiência teórica e prática de que acabo de falar foi, de fato, envolvida na descoberta experimental progressiva da própria realidade alemã. A decepção de 1840, que pôs abaixo todo o sistema teórico das esperanças dos jovens hegelianos, quando então Frederico Guilherme IV, esse pseudo ‘liberal’, se transformou em déspota – o fracasso da Revolução pela Razão tentada pela *Gazeta Renana*, as perseguições, o exílio de Marx, abandonado pelos elementos da burguesia alemã que o tinham, de início, mantido, lhe ensinaram nos fatos o que escondia essa famosa ‘miséria alemã’, esse ‘filisteísmo’ denunciado pela indignação moral, e essa *própria indignação moral*; uma situação histórica concreta, que nada tinha de *mal-entendido*, relações de classe endurecidas e selvagens, reflexos de exploração e de temor mais fortes na burguesia alemã do que todas as demonstrações da Razão”.

¹⁰² Idem, *Ibidem*, p. 70.

Vejamos a explicação dessas condições de mudanças filosóficas, condições essas determinantes da emergência do pensamento marxista, na afirmação de Althusser, segundo a qual:

Ter-se-á compreendido, espero, que é preciso se se quer verdadeiramente pensar essa gênese dramática do pensamento de Marx, renunciar a pensá-la em termos de “*superação*” para pensá-la em termos de *descoberta*, renunciar ao espírito da lógica hegeliana implicada no inocente, mas dissimulado, conceito de *superação (aufhebung)*, que nada mais é que a antecipação vazia do seu fim na ilusão de uma imanência de verdade, para adotar uma *lógica da experiência efetiva e da emergência real* que põe precisamente termo às ilusões da *irrupção da história* real na própria ideologia, e para dar um sentido efetivo, absolutamente indispensável à perspectiva marxista, e que é mais, exigida por ela, ao *estilo pessoal* da experiência em Marx, a essa sensibilização do concreto, nele tão extraordinária que dava a cada um dos seus encontros com o real tal força de convicção e de revelação.¹⁰³

Althusser ainda põe na conta do “jovem” Marx a união de uma “psicologia própria de um homem” e a “história de um mundo”.¹⁰⁴ União esta responsável pela produção do pensamento de explicação do mundo em que vivemos.

O segredo da sagacidade de Marx parece, então, na percepção de Althusser, estar na descoberta de uma realidade absolutamente nova que se encontrava escamoteada e aquém da ideologia alemã contemporânea.

Mas, também para Althusser, o compromisso juvenil de Marx se situa para além do empirismo sensualista de Feuerbach, na adoção de “uma lógica da experiência efetiva e da emergência real”, capaz de dar um sentido efetivo a uma nova perspectiva de condução da história humana, nas sendas abertas por uma visão teórica que se constrói na ontologia materialista, numa antropologia onde o homem e sua ação se confundem como o princípio e o fim.

É o próprio Althusser que enfatiza:

¹⁰³ Idem, Ibidem, p. 70.

¹⁰⁴ Idem, Ibidem, p. 71.

Para ver claro, invocarei brevemente a experiência de Marx, que não chegou à teoria científica da história a não ser ao preço de uma crítica radical da filosofia do homem, que lhe serviu de fundamento teórico durante os anos da juventude (1840-1845). Emprego os termos “fundamento teórico” no seu sentido estrito. Para o jovem Marx, o “Homem” não era apenas um grito, que denunciava a miséria e a servidão. Era o princípio teórico da sua concepção do mundo e da sua atitude prática. A “Essência do Homem” (quer fosse liberdade-razão ou comunidade) fundava ao mesmo tempo uma teoria rigorosa da história e uma prática política coerente.¹⁰⁵

Essa intenção ilumina uma visão do mundo onde a crítica radical dá seqüência a uma lógica que coloca a existência social como determinante da própria consciência do indivíduo.

Inaugura-se, então, a teoria marxista da história humana nos apelos para a resistência ao Estado prussiano, marcadamente influenciada pela emergência de um novo ator – o operariado europeu - na prática política.

O movimento operário encontra o apoio necessário para se contrapor à ideologia do capitalismo europeu florescente na teoria vigorosa que se apresenta como a “inversão materialista” da filosofia hegeliana, aos cuidados do jovem Karl Marx.

A propósito da afirmação supracitada da “inversão”, aliás, idéia que é recorrente em inúmeros estudiosos de Marx, encontramos em Althusser a contestação relativamente à autoria e à natureza revolucionária de tal “inversão”.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Idem, *Ibidem*, p.198.

¹⁰⁶ Idem, *Ibidem*, p. 61.

Aqui, Althusser observa: “Quanto à famosa ‘inversão’ de Hegel, ela é a expressão da tentativa de Feuerbach. Foi Feuerbach que a introduziu e a consagrou na posteridade hegeliana. E é interessante que Marx tenha formulado precisamente contra Feuerbach na *Ideologia Alemã* a censura de ter *permanecido prisioneiro* da filosofia hegeliana no momento em que pretendia tê-la ‘invertido’. Censura-o por ter aceito os pressupostos das *questões* de Hegel e por ter dado respostas diferentes às *mesmas questões*. Contrariamente à vida cotidiana onde são as respostas, em filosofia *somente as questões são indiscretas*. Quando se mudaram, já não se pode mais falar propriamente de inversão. Sem dúvida, se se compara a *novel ordem relativa* das questões e das respostas com a antiga, pode-se ainda falar de inversão. Mas então só por analogia, porque as *questões não são mais as mesmas*, e os domínios que constituem *não são mais comparáveis*, senão, como dizia eu, para fins *pedagógicos*”.

Althusser invoca, além do apelo ao homem concreto e à história real, a dívida do jovem Marx para com as idéias que encontra, originariamente, nos mestres Hegel e Feuerbach, dos quais ele toma por “empréstimo” método e conceitos.

Reconhecendo, porém, a força da grandeza teórica que abre um caminho vigoroso e sem retorno em busca da *realidade objetiva*, Althusser observa:

Não colocarei, aqui, o problema da personalidade de Marx, da origem e da estrutura desse extraordinário *temperamento* teórico, animado por uma selvagem paixão crítica, uma intransigente exigência de realidade e um prodigioso senso do concreto. Um estudo da estrutura da personalidade psicológica de Marx, das suas origens e da sua história esclarecer-nos-ia decerto no que diz respeito a esse *estilo de intervenção*, de *concepção* e da *investigação* tão saliente nos seus textos de juventude. Aprenderíamos, senão uma origem radical de sua empresa, no sentido em que a entende Sartre (o “projeto” fundamental de um autor), pelo menos as origens de uma exigência tão profunda e tão longínqua de *tomada de posição* na realidade (...). Sem esse estudo, corremos o risco de não captar o que, precisamente, distinguiu Marx do destino da maioria dos seus contemporâneos, saídos do mesmo meio social, que enfrentaram os mesmos temas ideológicos e os mesmos problemas históricos que ele: os jovens hegelianos.¹⁰⁷

O empreendimento de Marx contra a estrutura filosófica que lhe parecia mascarar a realidade da vida social, como uma lógica mistificadora a colocar o “homem de cabeça para baixo” quando o homem deveria estar firme sobre seus pés, impôs, certamente, a potência do pensamento crítico que irá marcar os textos da sua juventude com a força da lógica e da refutação indignada.

Esta força contagiante que o distinguiu “do destino da maioria dos seus contemporâneos,” como nos afirma Althusser, está no vigor apaixonado que perpassa e acompanha sua longa jornada filosófica, impedindo a indiferença dos leitores de então e dos de sempre.

¹⁰⁷Althusser, Louis. *A Favor de Marx*, 1979, pp. 59-60.

Como acompanhamos no texto supracitado de Althusser, o peso do mundo ideológico alemão incide sobre todos os esforços do pensamento dos jovens hegelianos, porém, em nenhum outro encontramos o rigor, a impetuosidade e a paixão do combate filosófico decisivo e extremado contra o conservadorismo. Em nenhum dentre eles deu-se o florescimento de um caminho verdadeiramente fascinante para o encontro entre a filosofia e a realidade social.

Voltemos às questões que autorizam Althusser a mergulhar numa argumentação que, a partir de uma nova leitura e de uma nova interpretação das obras do jovem Marx, o incentiva a enveredar por um estudo pautado por uma concepção dicotômica para o reconhecimento da obra marxista.

Althusser se baseia nos resultados de um “estudo teórico que se estendeu por longos anos” e cujos textos por ele publicados, e por ele declarados como não sendo “mais que testemunhos parciais,”¹⁰⁸ a proceder a um julgamento acerca da diferença entre a concepção filosófica marxista da juventude e o desenvolvimento do seu pensamento da maturidade.

Então, ele se dedica a buscar as respostas a questões que foram colocadas a propósito do mito de uma filosofia crítica evanescente do jovem Marx, pensamento do qual, segundo sua percepção, nasceram as “provações”, os “fracassos” e as “impotências” que se levantaram e se impuseram ao espírito de Karl Marx na produção dos primeiros escritos, a separá-los epistemologicamente daquelas obras posteriores.

As questões propostas por Althusser se concentram num revolver das obras de juventude de Marx, para verificar se haveria de fato uma “cesura epistemológica” marcando o desenvolvimento de uma nova concepção filosófica.

Seria, então, necessário um extenso estudo para responder às seguintes inquietações de Althusser:

*“Que é feito da filosofia marxista? Ela tem, teoricamente, direito à existência? Se ela existe de direito como definir a sua especificidade?”*¹⁰⁹

Vejamos suas considerações na busca dos argumentos a favor da ruptura:

Foi o estudo das obras de juventude de Marx que, de início, me tinha levado à leitura de Feuerbach e à publicação dos seus textos teóricos mais

¹⁰⁸ Idem, Ibidem, p. 23.

¹⁰⁹ Idem, Ibidem, p. 22.

importantes do período 39-45. A mesma razão me levou naturalmente a estudar no detalhe de seus respectivos conceitos a natureza das relações da filosofia de Hegel com a filosofia de Marx. A questão da *diferença específica* da filosofia marxista toma, desse modo, a forma da questão de saber se existia ou não, no desenvolvimento intelectual de Marx, uma *cesura epistemológica* marcando o surgimento de uma nova concepção da filosofia, assim como a questão correlativa do *lugar* preciso dessa cesura. É no campo dessa questão que o estudo das obras de Juventude de Marx toma uma importância teórica (existência da cesura?) e histórica (lugar da cesura?) decisivas.¹¹⁰

Assim, Althusser aponta a existência dessa “cesura epistemológica” a dividir a obra de Marx em dois períodos distintos, ou em “dois grandes momentos essenciais” que, segundo sua análise, se caracterizam como: período ainda “ideológico anterior à *cesura* de 1845” e o período “científico, posterior à *cesura* de 1845”.¹¹¹

Nesta proposta de análise que se baseia em corte epistemológico a marcar a obra de Karl Marx, temos a medida do caminho que orienta as críticas que fizeram das famosas teses althusserianas uma nova chave para o estudo da produção filosófica marxista – a argumentação de um período marcadamente ideológico distinto do período da produção científica.

As teses de Althusser propõem a distinção teoricamente essencial, segundo seu autor, entre ideologia e ciência como um método para a análise da teoria marxista.

¹¹⁰ Althusser, Louis. *A Favor de Marx*, 1979, pp. 22-23.

¹¹¹ Idem, *Ibidem*, p.24.

Aqui, Althusser afirma que: “Essa ‘cesura epistemológica’ divide assim o pensamento de Marx em dois grandes momentos essenciais: o período ainda ‘ideológico’, anterior à cesura de 1845, e o período ‘científico’, posterior à cesura de 1845. Esse segundo período pode, ele próprio, ser dividido em dois momentos, o momento da maturação teórica e o momento da maturidade de Marx. Para facilitar o trabalho filosófico e histórico que nos espera, eu desejaria propor uma terminologia provisória, que registre essa periodização. a) Proponho que se designem as obras do primeiro período, portanto todos os textos de Marx que vão de sua dissertação de doutorado aos *Manuscritos* de 1844, inclusive *A Sagrada Família*, com a expressão já consagrada: *Obras da Juventude de Marx*. b) Proponho que se designem os textos da cesura de 1845, isto é, as *Teses sobre Feuerbach e a Ideologia Alemã*, onde pela primeira vez aparece, ainda que com frequência numa forma parcialmente negativa e fortemente polêmica e crítica, a nova problemática de Marx, com a expressão nova: *Obras da cesura*. c) Proponho que se designem as obras do período de 1845-1857 com a expressão nova: *Obras da Maturação*. Se de fato podemos indicar a data crucial das obras de 45 (*Teses sobre Feuerbach e Ideologia Alemã*) para a cesura que separa o ideológico (anterior a 45) do científico (posterior a 45). d) Proponho então que designem todas as obras posteriores a 1857: *Obras da Maturidade*.”

Assim, para Althusser, a obra marxista é seccionada em cortes epistemológicos, segundo a natureza específica dos princípios da filosofia e dos princípios científicos, considerados de modo estanque, para justificar as vicissitudes que se fizeram presentes na vasta produção teórica marxista que se estende de 1840 a 1883.

Então, as idéias devem obedecer à “obrigação de renunciar a toda teleologia da razão”¹¹² para conceber a relação histórica de um resultado de produção teórica, destoando das *categorias clássicas* para, segundo Althusser, obedecer ao chamado da *necessidade de sua contingência*,¹¹³ condição que exige a *substituição* daquelas categorias para que o conhecimento possa constituir-se como ciência.

Portanto, para justificar a “cesura epistemológica” que divide a obra marxista em “período ideológico” e “período científico”, prevenindo contra as tentações dogmatistas, Althusser nos alerta que:

Tratar a ideologia, que constitui, por exemplo, a pré-história de uma ciência como uma história real, possuidora de leis próprias, e como a pré-história real cujo confronto real com outras práticas técnicas, e outras aquisições ideológicas ou científicas, pode produzir, numa conjuntura teórica específica, o advento de uma ciência não como seu fim, mas sua surpresa aumentaria de muito a nossa tarefa o sermos por isso obrigados a propor o problema das condições da “ruptura epistemológica” que inaugura toda ciência, isto é, para empregar a terminologia clássica, o problema da descoberta científica, e que fôssemos obrigados a propô-la aqui *também a propósito de Marx*. Poderia nos embaraçar que, ao ensejo do estudo desse problema, fôssemos convidados a pensar de modo inteiramente novo a relação da ciência com a ideologia de que ela nasce, e que continua de certo modo a acompanhá-la surdamente em sua história; que essa pesquisa nos pusesse diante dessa verificação de que toda ciência só pode ser pensada

¹¹²Althusser, Louis. “De *O Capital* à Filosofia de Marx,” in *Ler O Capital*, 1979, p. 46.

¹¹³ Idem, *Ibidem*, p.46.

Neste texto Althusser acentua: “Nos é imposta a obrigação de renunciar a toda teleologia da razão, e de conceber a relação histórica de um resultado com suas condições como uma relação de produção, e não de expressão, portanto o que poderíamos chamar de a *necessidade de sua contingência*, termo que destoa do sistema das categorias clássicas, e que exige a *substituição* delas. Para penetrar essa necessidade, devemos penetrar a lógica muito particular e muito paradoxal que culmina nessa produção, isto é, a lógica das condições da produção dos conhecimentos, seja que eles pertençam à história de um dos ramos do conhecimento ainda ideológico, seja que eles pertençam a um ramo do conhecimento que procura constituir-se como ciência, ou que já esteja estabelecido como ciência.”

como “ciência da ideologia” em relação com a ideologia de que ela sai; mas isso se não estivéssemos advertidos da natureza do *objeto* do conhecimento, que só pode existir na forma da ideologia quando se constitui a ciência que vai produzir seu conhecimento, no modo específico que o define.¹¹⁴

A análise da teoria marxista com base no corte epistemológico de Althusser não é apenas uma questão de método, haja vista que ela tem como fundamentação a identidade ou a não-identidade da ordem lógica e filosófica com a ordem histórica, na elaboração do conhecimento. É, também, um esforço teórico no sentido de introduzir o problema do “sujeito histórico”, representado pelo papel das massas, na “maquinaria da causalidade estrutural”.¹¹⁵

A problemática, conforme a explicação de Althusser, tem uma das suas raízes na declaração de Marx em *O Capital* de que a “ordem que rege as categorias pensadas” no processo do conhecimento, “não coincide com a ordem que rege as categorias reais”¹¹⁶ no processo da “gênese histórica real”, o que suscitaria, na concepção althusseriana a questão de “saber se há identidade entre a ordem dita “lógica” e a ordem “histórica” real”.¹¹⁷

Diante disso, Althusser declara que “os intérpretes são obrigados a violentar certas respostas de Marx, que manifestamente contradizem suas hipóteses”,¹¹⁸ se fazendo necessária, segundo aquele autor, uma proposta que estabeleça a consideração da

¹¹⁴Idem, *Ibidem*, pp. 47-48.

¹¹⁵ Amadeo, Javier. “Mapeando o Marxismo”, in *A Teoria Marxista Hoje: problemas e perspectivas*, 2006, p.61. Javier conclui que: “Althusser tentou ajustar sua teoria concedendo um espaço ao papel das massas que, conforme reconhecia, ‘faziam história’, embora ‘os homens e mulheres’ não a fizessem. Todavia, a direção geral da obra althusseriana não foi reproblematicada. A introdução do problema do sujeito histórico na maquinaria da causalidade estrutural, iniciada em *Ler O Capital*, não reconduziu a uma reelaboração teórica dos fundamentos do marxismo althusseriano, e sim à incoerência”.

¹¹⁶ Althusser, Louis. “De O Capital à Filosofia de Marx”, in *Ler O Capital*, 1979 p. 48.

¹¹⁷ Idem, *Ibidem*, p. 48.

Aqui, a propósito da afirmação, citada por este autor, de que Marx declara de maneira recorrente em *O Capital* “que a ordem que rege as categorias pensadas no processo do conhecimento, não coincidem com as categorias reais no processo da gênese histórica real”, Althusser afirma: “Essa distinção toca de perto, evidentemente, uma das questões mais debatidas de *O Capital*: a questão de saber se há identidade entre a ordem dita ‘lógica’ (ou ordem de ‘dedução’ das categorias em *O Capital*) e a ordem ‘histórica’ real. Os intérpretes, em maioria, não chegam a sair verdadeiramente dessa questão, dado que não concordam em estabelecê-la em seus termos adequados. (...) *O Capital* nos dá um sem número de respostas sobre a identidade e a não-identidade da ordem ‘lógica’ com a ordem ‘histórica’ ”.

¹¹⁸Idem, *Ibidem*, p. 49.

problemática teórica marxista, que note essa distinção entre a ordem real do aparecimento do objeto (a ordem “histórica”) e a ordem de dedução das categorias (a ordem “lógica”).

Segundo a presente análise de Althusser, a problemática a que nos referimos acima acerca da distinção e do descompasso entre as duas ordens, nos dá a medida da complexidade do movimento entre o desenvolvimento dos conceitos e a construção dos discursos científicos, que fizeram da empreitada de Karl Marx uma fantástica viagem em busca do conhecimento da realidade do mundo social.

A observação de Althusser, deduzida do texto da *Introdução*, de *O Capital*¹¹⁹, relativamente a essa concepção que distingue a ordem “lógica” da ordem “histórica real”, nos processos marxistas da produção da “teoria do conhecimento marxista”, o leva a concluir que:

Essa hipótese permite respeitar a variedade das respostas que Marx nos dá, isto é, ao mesmo tempo os casos de correspondência e os casos de não-correspondência entre a ordem “lógica” e a ordem “real” – se é verdade que não pode haver *correspondência biunívoca* entre os diferentes momentos dessas duas ordens distintas. Quando digo que a distinção entre o objeto real e o objeto do conhecimento acarreta o desaparecimento do mito ideológico (empirista ou idealista absoluto) da correspondência biunívoca entre os termos das duas ordens, entendo *qualquer forma, inclusive invertida*, de correspondência biunívoca entre os termos das duas ordens: porque uma correspondência invertida é ainda uma correspondência termo a termo segundo uma ordem comum. Avento esta última hipótese, porque ela foi mantida, por Della Volpe e sua escola, como essencial para a compreensão não apenas da teoria de *O Capital*, mas também da “teoria do conhecimento marxista.”¹²⁰

¹¹⁹Idem, *Ibidem*, p. 49.

Althusser afirma, então, que essa interpretação repousa em algumas frases de Marx, a mais nítida das quais consta da *Introdução de 57* (ed, *Sociales*, p. 171), onde se lê: “Seria, pois, impossível e falso classificar as categorias econômicas na ordem em que foram historicamente determinantes. Sua ordem é pelo contrário determinada pelo tipo de relação mútua que elas mantêm na sociedade burguesa moderna, e essa ordem é precisamente o inverso (*umgrkerhte*) do que parece ser sua ordem natural, ou do que corresponde à ordem do desenvolvimento histórico”.

¹²⁰ Idem, *Ibidem*, p. 49.

O que mais nos interessa, aqui, é verificar a constatação de Althusser de que há, na teoria do conhecimento de Karl Marx, especificamente em *O Capital*, uma percepção original da existência de uma totalidade articulada de pensamento, que caracteriza o “concreto pensado” da análise teórica marxista, presente, segundo aquele autor, pela ação das duas ordens por ele verificadas em *O Capital*, porque:

Não se trata da relação que se estabelece historicamente entre as relações econômicas (...) trata-se de sua *gliederung* (combinação articulada) no seio da sociedade burguesa moderna. Precisamente essa *gliederung*, essa totalidade-articulada-de-pensamento é que se trata de produzir no conhecimento como objeto para chegar ao conhecimento da *gliederung* real, da totalidade-articulada-real, que constitui a existência da sociedade burguesa. A ordem em que a *gliederung* de pensamento é produzida é uma ordem específica, a própria ordem da análise teórica que Marx realiza em *O Capital*, a ordem da ligação, da “síntese”, dos conceitos necessários para a produção desse todo-de-pensamento, desse concreto-de-pensamento que é a teoria de *O capital*.¹²¹

Esta digressão, aparentemente desnecessária à presente exposição dissertativa, vem como recurso para pensarmos a análise althusseriana das diferentes formas de discurso tomadas por Marx, que foi capaz da produção de conhecimentos tanto de matizes ideológicos como de matizes científicos, relativamente à realidade social.

Produção de conhecimentos sobre a sociedade do seu tempo tão ímpar, que motivou em Althusser um mergulho admirável na análise das ordens dos conceitos e dos pressupostos filosóficos e históricos, num reconhecimento da problemática teórica marxista capaz de o orientar numa reconstituição, que o autoriza a compor uma teoria de um Marx

¹²¹ Idem, *Ibidem*, p. 50.

Nesse texto, Althusser também observa: “A ordem em que esses conceitos são articulados na análise é a ordem da demonstração científica de Marx: não tem qualquer relação direta, biunívoca com a ordem em que esta ou aquela categoria apareceu na história. Pode haver encontros provisórios, segmentos de seqüências aparentemente ritmadas pela mesma ordem, mas, longe de ser a prova da existência dessa correspondência, de ser uma resposta à questão da correspondência, eles suscitam uma *outra questão*. (...) Muito pelo contrário, Marx passa o tempo a mostrar, não sem certa malícia, que a ordem real contradiz a ordem lógica, e se ele vai na expressão ao ponto de dizer que existe entre as duas ordens uma relação ‘*inversa*’, não podemos tomar literalmente essa palavra por um *conceito*, isto é, por uma afirmação rigorosa que adquira seu sentido não por haver sido proferida, mas por pertencer de pleno direito a um campo teórico determinado”.

“filosófico” bastante diferenciado do Marx “científico”, iniciando uma escola marxista de importância em meados da década de setenta.

Segundo os princípios do marxismo althusseriano, é necessário compreendermos os caminhos de investigação e estarmos atentos a uma exaustiva espreita das formas de raciocínio, que nos transportam do discurso apaixonado e “ideológico-filosófico”, contido nos escritos do período que ele convencionou chamar de “Obras da Juventude de Marx”¹²² que vai até 1845, com a indicação das *Teses sobre Feuerbach* e de *A Ideologia Alemã* como “Obras da Cesura”, como um marco divisório, para então, aportarmos numa nova ordem de análise científico-demonstrativa: o Marx científico das “Obras da Maturidade”, posteriores a 1857.

A polêmica intervenção de Althusser influencia uma nova geração de marxistas que buscam preterir o Marx “filosófico” na busca do Marx “científico”, perseguindo uma leitura crítica daquele que propôs a aventura de ler Marx através de um divisor de águas subjetivo e compartimentalizador: uma “cesura epistemológica”.

Dito isto, voltemos às questões que produziram em Althusser um trabalho de interpretação crítica sobre a produção filosófica do “jovem” Marx, partindo à procura do conhecimento gerado pelo Marx da maturidade que, segundo ele abriu um novo “continente” ao conhecimento científico e à História.

Assim, segundo Althusser, o “jovem” Marx trava um debate com a dialética de Hegel e com a apropriação da elaboração conceitual de Feuerbach que se constitui numa unidade filosófica perdida, até finalmente encontrar seu grande destino de pensador a inaugurar uma nova ciência.

Ele localiza a “cesura epistemológica” incidindo exatamente nas obras de 1845, evidenciada, na sua concepção, nas *Teses sobre Feuerbach* e em *A Ideologia Alemã*, sob a justificativa de que nessas obras aparece pela primeira vez uma forma fortemente polêmica e crítica, a denunciar uma nova problemática que irá encaminhar Karl Marx, irremediavelmente, para o conhecimento científico.

Althusser nos fornece a explicação da sua dinâmica teórica, relativamente à questão da “cesura epistemológica” a seccionar a obra de Marx, por períodos distintos:

¹²² Althusser, Louis. *A Favor de Marx*, 1979, p. 24: “Proponho que se designem as obras do primeiro período, portanto todos os textos de Marx que vão de sua dissertação de doutorado aos Manuscritos de 1844, inclusive *A Sagrada Família*, com a expressão já consagrada: *Obras da Juventude de Marx*”.

Essa “cesura epistemológica” divide assim o pensamento de Marx em dois grandes períodos essenciais: o período ainda “ideológico”, anterior à cesura de 1845, e o período “científico”, posterior à cesura de 1845. Esse segundo período pode, ele próprio, ser dividido em dois momentos, o momento da maturação teórica e o momento da maturidade teórica de Marx.¹²³

A “cesura epistemológica” de Althusser se dá face à crítica de que as obras anteriores a 1845, se constituiriam de elementos especulativos da crítica a Hegel, tomados de Feuerbach, em “torno da problemática antropológica da alienação”.¹²⁴

Althusser procede a uma compartimentalização das obras de Marx obedecendo a uma periodização, que considera o movimento da totalidade da produção teórica marxista. Segundo Althusser, o próprio Marx teria sugerido o tema da cesura ao fazer referência a uma mudança filosófica na observação: “a liquidação da nossa consciência de outrora”.

Essa frase de Marx é tomada por Althusser como se fosse uma declaração “a se provar, invalidar ou confirmar”, por meio da qual, segundo Althusser, Marx “atesta e situa essa cesura, em 1845, no nível de *A Ideologia Alemã*”.¹²⁵

Assim, essa análise althusseriana persegue o discurso de Marx, desde o jovem Marx humanista dos textos claros e ideológicos, que vão de sua tese de doutoramento aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* até a *A Sagrada Família* (1840-1845), continuando o caminho para, segundo Althusser, o discurso da “maturação” onde ele vê como os textos indicativos da mudança radical, da “cesura”, as *Teses sobre Feuerbach* e *A Ideologia Alemã* (1845), que projetam uma “linguagem teoricamente equívoca” que “opõe à

¹²³Idem, Ibidem, p. 24.

¹²⁴Idem, Ibidem, p.27.

Aqui, Althusser ressalta que: “(...) Essa crítica de Hegel não é nada mais, em seus princípios teóricos, do que a retomada, o comentário ou o desenvolvimento e a extensão da admirável crítica de Hegel formulada muitas vezes por Feuerbach. É uma crítica da filosofia hegeliana como especulação, como abstração, uma crítica conduzida em nome dos princípios da problemática antropológica da alienação; uma crítica que vai do abstrato especulativo ao concreto materialista, isto é, uma crítica que de direito pertence à problemática teórica com a qual Marx vai romper em 45”.

¹²⁵ Idem, Ibidem, p. 23.

Althusser argumenta, a propósito da declaração do próprio Marx “a liquidação da nossa consciência de outrora”, que: “Para provar os títulos dessa declaração, há necessidade de uma teoria e de um método, e assim é necessário aplicar ao próprio Marx os conceitos teóricos marxistas em que pode ser pensada a realidade das formações teóricas em geral (ideologia filosófica, ciência)”.

explicação do mundo a sua transformação”,¹²⁶ em referência particular ao conteúdo da famosa décima terceira tese, em *Teses Sobre Feuerbach*.¹²⁷

Então, o estabelecimento do discurso marxista, caracterizado pelo original “pragmatismo” teórico, tem seu momento autêntico e incontestável apenas quando produzido pelo espírito da “maturidade”, segundo a concepção althusseriana, somente aí dá-se a produção do discurso marxista inegavelmente de natureza científica, para a compreensão da realidade social.

Althusser observa não falar da “irradiação do marxismo, que, por felicidade, pode surgir de outras esferas além do astro filosófico”, mas, sim, que se refere à existência “paradoxalmente precária da filosofia marxista como tal”.¹²⁸

Diante de um flagrante e surpreendente pessimismo para com os escritos filosóficos do jovem Marx, considerados como discursos de “proclamações vazias” a alimentar a “tentação do fim da filosofia”, Althusser vai mais longe ao sustentar que:

Uma vez provada a vaidade teórica do discurso dogmático, não nos restava mais que um só meio de assumir a impossibilidade a que fomos reduzidos de pensar verdadeiramente a nossa filosofia: pensar a própria filosofia como impossível. Conhecíamos, então, a grande e sutil tentação do “*fim da filosofia*”, com que nos entretinham os textos enigmaticamente claros da Juventude (1840-1845) e da cesura (1845) de Marx. Os mais militantes e os mais generosos davam “o *fim da filosofia*,” como a sua realização e celebravam a morte da filosofia com a ação com a sua realização política e com o seu acabamento proletário, pondo sem nenhuma reserva a serviço da sua argumentação as famosas *Teses sobre Feuerbach*, onde uma linguagem teoricamente equívoca opõe à explicação do mundo a sua transformação. Daí ao pragmatismo teórico não havia, *não há jamais*, senão um passo. Outros, dotados de espírito mais científico, proclamavam o “fim da filosofia” no estilo de certas fórmulas positivistas da *Ideologia Alemã*, onde, não é mais o proletariado e a ação revolucionários que tomam para si o encargo da realização, portanto, da morte da filosofia, mas a ciência pura e simples: pois Marx não nos exorta a cessar de filosofar, isto é, de

¹²⁶ Althusser, Louis. *A Favor de Marx*, 1979, p. 18.

¹²⁷ Marx, Karl e Friedrich Engels. *A Ideologia Alemã: Teses sobre Feuerbach* 1984, capítulo I, p. 111: “(...) os filósofos apenas têm *interpretado* o mundo; a questão é *transformá-lo*”.

¹²⁸ Althusser, Louis. *A Favor de Marx*, 1979, p. 18.

desenvolver fantasias ideológicas, para então nos dedicar ao estudo da própria realidade? Politicamente falando, a primeira leitura era a da maior parte dos nossos filósofos militantes que, dedicando-se por inteiro à política, faziam da filosofia a religião de sua ação; a segunda, ao contrário, era a dos críticos que confiavam que um discurso plenamente científico viesse cobrir as proclamações vazias da filosofia dogmática.¹²⁹

Diante disso, parece ser importante para Althusser a proposta da “cesura epistemológica”, haja vista o seu entusiasmo em se desfazer das “fantasias ideológicas” em favor de um discurso “plenamente científico que viesse cobrir as proclamações vazias da filosofia dogmática”.¹³⁰

Ele declara saber ser necessário “por um fim à ideologia filosófica”, para assegurar o estudo dos fatos reais sem interferência (aqui ele se preocupa, também, com a ameaça constante da ideologia em reação à “inteligência das coisas positivas, a assediar as ciências, a embaralhar os fatos reais”).¹³¹

Althusser propõe, também, a propósito da ruptura que concebe, na análise do corpo teórico marxista, um alerta contra as ameaças da ilusão ideológica que estariam a desviar da filosofia a “pura e simples consciência da ciência”. Ao que parece, esse filósofo teme que a ideologia provoque uma tergiversação tal que possa favorecer o esmorecimento, ou mesmo o desaparecimento, da essência positiva da ciência.

Faz-se necessário, aqui, buscarmos a explicação de Althusser, nessa questão de profundo impasse teórico em que ele concebe a “morte crítica da filosofia” ou uma espécie

¹²⁹ Idem, Ibidem, pp. 18-19.

Nesses textos Althusser pretende, diante disto, dar à filosofia uma morte digna dela, “uma morte filosófica”. Ele acentua, a propósito, que: “Ainda no tocante a isto, apoiávamos em outros textos de Marx e em uma terceira leitura dos primeiros. Íamos-nos - deixando entender que fim da filosofia só poderia ser, como proclamava o subtítulo de *O Capital* se referindo ao fim da Economia Política, crítico - sabíamos que era ir às próprias coisas, pôr um fim à ideologia filosófica e se pôr ao estudo do real; mas, e é o que parecia proteger-nos do positivismo, ao voltarmos contra a ideologia, víamo-la constantemente ameaçar ‘a inteligência das coisas positivas’, assediar as ciências, embaralhar os fatos reais. Confiávamos à filosofia a perpétua redução crítica das ameaças de ilusão ideológica, e, para poder-lhe confiar essa tarefa, fazíamos da filosofia a pura e simples consciência, da ciência, inteiramente reduzida à letra e ao corpo da ciência, mas simplesmente voltada – como sua consciência vigilante, sua consciência exterior – para esse exterior negativo, no intuito de reduzi-lo a nada”.

¹³⁰ Idem, Ibidem, p. 19.

¹³¹ Idem, Idem, p.19.

de “término” da ideologia, por conta do retorno ao real da ciência e da história, pelo poder da crítica no reconhecimento da realidade.

Vejamos o que nos ensina Althusser:

Não era bem o *término* da filosofia, já que todo o seu corpo e todo o seu objeto se confundiam com os da ciência, e, entretanto, ela lograva subsistir, como sua consciência crítica evanescente, o tempo necessário para projetar a essência positiva da ciência sobre a ideologia ameaçadora, o tempo necessário para destruir os fantasmas ideológicos do agressor, antes, pois, de voltar a seu lugar e encontrar os seus. Essa morte crítica da filosofia, idêntica à sua existência filosófica *evanescente*, nos dava, enfim, os títulos e as alegrias de uma verdadeira morte filosófica, realizada no ato ambíguo da *crítica*. Então a filosofia não tinha outro destino que o de realizar sua morte crítica no *reconhecimento* do real e no retorno ao real, o real da *história*, mãe dos homens, de seus atos e de seus pensamentos. Filosofar não era mais do que recomeçar por nossa conta a odisséia crítica do Jovem Marx, atravessar a camada de ilusões que nos dissimulava o real, e tocar na única terra natal: a da história, para encontrar aí, afinal, o repouso da realidade e da ciência reconhecidas sob a perpétua vigilância da *crítica*.¹³²

Para Althusser, a conceituação filosófica formal para a produção da prática teórica não nos pode fornecer meios para construirmos uma *história* dessa prática.

Segundo seu pensamento, para ir além do simples conceito formal da prática teórica, torna-se necessária a elaboração do conceito de história do conhecimento, o que quer dizer que se deve elaborar os conceitos dos diferentes ramos da produção teórica. Devemos levar em conta, então, nessa conceituação, as diferentes ciências, as especificidades de dependência, de independência, de articulação entre elas etc.

¹³² Idem, *Ibidem*, pp. 19-20.

Aqui, Althusser insiste: “Nessa leitura, nada de questão de história da filosofia: como poderia existir uma história dos fantasmas dissipados, uma história das trevas devassadas? Existe unicamente a história do real, que pode surdamente despertar no dormidor sonhos incoerentes, sem que seus sonhos jamais possam, ancorados na única continuidade dessa profundidade, compor diretamente o conteúdo de uma história”.

Portanto, Althusser se coloca como um crítico contumaz ao tratar a relação da ideologia com a ciência, devido às tentações tanto dogmatistas como científicistas, que possam ameaçar ou interferir nos processos de investigações. Para ele, é importante, por isso, a obrigação da renúncia às categorias conceituais clássicas, assim como a renúncia a toda teleologia da razão, para penetrarmos numa lógica particular das condições da produção do conhecimento, a partir sempre do objeto real do conhecimento.

Parece-nos, então, que todo esse empenho de Althusser em demonstrar o corte epistemológico na obra marxista, e sua exaustiva tarefa de propor os pontos-chave que oferecem as condições da “cesura epistemológica”, estão intrinsecamente ligados a uma necessidade dele, Althusser, de ordenar as categorias, de uma maneira absolutamente imbricada na realidade histórica.

Vejamos um comentário bastante indicativo do raciocínio supracitado e que vem a propósito da idéia de Althusser de que, em alguns casos, “os intérpretes são obrigados a violentar certas respostas de Marx”:¹³³

Proponho estabelecer essa questão (esse problema) não no campo de uma problemática ideológica, mas no campo da problemática teórica marxista da distinção entre o objeto real e o objeto do conhecimento, fazendo notar que essa distinção dos objetos acarreta, por um lado a distinção radical entre a ordem do aparecimento das “categorias” no conhecimento e, por outro lado, na realidade histórica. Basta colocar o pretense problema da *relação* entre a ordem da gênese histórica real, e a ordem de desenvolvimento dos conceitos no discurso científico, no campo dessa problemática (distinção radical entre essas duas ordens), para concluir que estamos diante de um problema *imaginário*.¹³⁴

¹³³ Althusser, Louis. “De *O Capital* à filosofia de Marx, in *Ler o capital*, 1979, p.49.

¹³⁴ Idem, Ibidem, p. 49. A propósito do pretense problema da “relação entre a ordem da gênese histórica real, e a ordem do desenvolvimento dos conceitos no discurso científico”, Althusser ressalta que: “Essa hipótese permite respeitar a variedade das respostas que Marx nos dá, isto é ao mesmo tempo os casos de correspondência e os de não-correspondência entre a ordem ‘lógica’ e a ordem ‘real’ (...), se é verdade que pode haver correspondência entre essas duas ordens”.

Para Althusser, a compreensão dessa distinção entre a ordem “lógica” e a ordem “real”, a inversão e a não-correspondência entre elas, pode nos dar a exata medida da necessidade de estabelecermos os termos adequados que regem a linguagem, traduzidos nas categorias pensadas no processo do conhecimento.

A compreensão dessa questão é uma chave para um entendimento inteiramente novo, segundo Althusser, da relação da ciência com a ideologia da qual ela nasce, e que continua de certo modo a acompanhá-la “surdamente em sua história”, assim, também como as condições de produção de uma ciência se realizam sobre um fundo das formações ideológicas anteriores.

Segundo a análise de Althusser, tudo de fato se passa como se a necessidade dessa descontinuidade fosse considerada, a propósito de Marx, como uma força que o obriga a se libertar do seu começo, isto é, a necessidade de dissipar o mundo ideológico original, se libertando da forma sistemática do desenvolvimento do pensamento, em Hegel.

O pensamento de que Marx trata, pondera aquele filósofo, “no caso não é a faculdade de um sujeito transcendental ou de uma consciência absoluta, que o mundo real enfrentaria como matéria”.¹³⁵

Althusser acrescenta:

(...) esse pensamento também não é a faculdade de um sujeito psicológico, embora os indivíduos sejam os agentes dele. Esse pensamento é o sistema é o sistema historicamente construído de um aparelho de pensamento, fundado e articulado na realidade natural e social. É determinado pelo sistema das condições reais que fazem dele, se me é lícito arriscar essa fórmula, um modo de produção determinado de conhecimentos. Como tal, é construído por uma estrutura que combina o tipo de objeto (matéria-prima) sobre o qual ele trabalha, os meios de produção teóricos de que dispõe (teoria, método e técnica, experimental ou qualquer outra), se as relações históricas (ou mesmo teóricas, ideológicas e sociais) nas quais ele produz. Esse sistema determinado das condições da prática teórica é que atribui a

¹³⁵ Idem, Ibidem, p. 42: “Quando Marx nos diz que o processo de produção do conhecimento, portanto de seu objeto, distinto do objeto real de que o conhecimento quer precisamente se apropriar no ‘modo’ do conhecimento – ocorre inteiramente no conhecimento, na ‘cabeça’, ou no pensamento – ele não cai por um segundo num idealismo da consciência, do espírito ou do pensamento, porque o ‘*pensamento*’ de que Marx trata no caso não é a faculdade de um sujeito transcendental ou de uma consciência absoluta, que o mundo real enfrentaria como *matéria*”.

este ou aquele sujeito (indivíduo) pensante o seu lugar e a sua função na produção dos conhecimentos.¹³⁶

Dito isto, constatamos que, na concepção althusseriana, as idéias dos primeiros escritos de Marx formam um sistema de produção teórica, cuja prática se funda e se articula nas práticas econômicas, políticas e filosóficas já existentes, a lhe fornecerem “direta ou indiretamente”, o essencial de sua matéria prima.

Segundo esta análise, tal sistema de desenvolvimento do conhecimento inaugura o reino de uma nova lógica longe de ter seu nascedouro no simples desenvolvimento da “verdade” ou da “inversão” da antiga ordem.

Portanto, para Althusser, o fato é que o sistema marxista, relativamente ao discurso da juventude de Marx, abocanha o seu lugar, o seu espaço, pretendendo se consolidar como uma teoria inteiramente inovadora na imbricação da ideologia com a ciência, o que, segundo ele, resulta numa inusitada ciência da ideologia.

Voltemos à análise de Althusser, relativamente à questão que interessa particularmente ao tema do presente estudo: a da “cesura epistemológica” que secciona a obra de Marx, pelas diferenças específicas nelas registradas, tanto na forma do discurso, como nas mudanças de direção do objeto, direcionados e redirecionado de acordo com as influências filosóficas.

Tais influências filosóficas, ora marcadamente feuerbachiana, ora hegelianas, nas idas e vindas de uma fonte a outra, ou ainda na “inversão” das idéias dessas últimas, levam Marx, nos primeiros escritos a “equivocos e a “desequilíbrios” que justificam a ruptura.

Vejamos, na sua afirmação, que:

Uma “cesura epistemológica” intervém, sem nenhum equivoco, na obra de Marx, no ponto em que o próprio Marx a situa, numa obra não publicada

¹³⁶ Idem, Ibidem, pp, 42-43.

Althusser afirma: Esse sistema de produção teórico, sistema material tanto quanto ‘espiritual’, cuja prática se funda e se articula nas práticas econômicas, políticas e ideológicas existentes, que lhe fornecem direta ou indiretamente o essencial de sua matéria-prima possui uma realidade objetiva determinada. É essa realidade determinada que define os papéis e funções do ‘pensamento’ dos indivíduos singulares, que só podem ‘pensar’ os problemas já apresentados ou em condições de ser apresentados; pois que só põe em funcionamento a sua ‘força de pensamento’, assim como a estrutura de um modo de produção econômica põe em funcionamento a força de trabalho dos produtores imediatos, mas no seu modo próprio”.

em vida do autor, e que constitui a crítica de sua antiga consciência filosófica (ideológica): *A Ideologia Alemã e As Teses sobre Feuerbach*, que não são mais que algumas frases, marcam o limite anterior extremo dessa cesura, o ponto onde, tanto na antiga consciência como na antiga linguagem – e, portanto, em fórmulas e em conceitos necessariamente desequilibrados e equívoco – já aponta a nova consciência teórica.¹³⁷

Então, na concepção de Althusser, o pensamento de Karl Marx sofre uma ruptura que é evidenciada no rompimento com sua “consciência filosófica ideológica”, isto é, sua transposição do formalismo do movimento embrionário da construção do conhecimento filosófico, no caminho do materialismo dialético.

Esse caminho é interrompido, segundo Althusser, para dar início à fundação do pensamento num novo formato conceitual, com a inauguração de um novo discurso, ou seja, um discurso com nova base epistemológica: o materialismo histórico.

É necessário, porém, que compreendamos as razões de Althusser quando ele classifica o período de 1840 a 1845, as “Obras de Juventude de Marx”, como as suas obras ideológicas, haja vista a elaboração de teor crítico inflamado dos textos abertamente filosóficos, segundo a análise althusseriana, facilmente verificável nos discursos que se iniciam na sua tese de doutorado, passando pelos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, incluindo *A Sagrada Família* e se encerrando com as *Teses sobre Feuerbach* e *A ideologia Alemã*, essas últimas apontadas como os textos da cesura.

O rompimento se dá na fundação de uma disciplina distinta, uma nova filosofia, por Marx, que passa a se basear na teoria da história.

Assim, nos explica Althusser:

Essa “cesura epistemológica” compreende conjuntamente duas disciplinas teóricas distintas. Foi ao fundar a teoria da história (materialismo histórico) que Marx, com um só e único movimento, rompeu com a sua consciência filosófica ideológica anterior e fundou uma nova filosofia. (...). Retomo propositadamente a terminologia consagrada pelo uso (materialismo histórico, materialismo dialético) para designar essa dupla função em uma única cesura. E assinalo dois problemas importantes inscritos nessa

¹³⁷ Althusser, Louis. *A favor de Marx*, 1079, pp. 23-24.

condição excepcional. Que uma nova filosofia tenha nascido da fundação de uma ciência, e que essa ciência seja a teoria da história, põe, naturalmente, um problema teórico capital: graças a que necessidade de princípio a fundação da teoria científica da história deveria implicar e encerrar *ipso facto* uma revolução teórica na filosofia? A mesma circunstância traria também uma conseqüência prática que não se poderia negligenciar: a nova filosofia estava tão bem implicada pela e na nova ciência que poderia ser tentada a se confundir com ela. *A Ideologia Alemã* consagra muito bem essa confusão ao fazer, como tínhamos notado, da filosofia nada mais do que a frágil sombra que promana da ciência, ou a generalidade vazia do positivismo.¹³⁸

Portanto, Althusser baseia sua análise num desvio epistemológico que percebe em Marx, por entender que este se desvia de um esforço intelectual de natureza essencialmente ideológica para se fixar, “rompendo com a sua consciência filosófica ideológica”, num novo projeto de elaboração do conhecimento que obedece à forma e o discurso sistematicamente científico para a compreensão totalizadora da economia, da política e da sociedade.

Nesta concepção, verificamos que há uma grande ênfase no deslocamento da trajetória da filosofia para a economia política, a pesar a favor da suposta ruptura no desenvolvimento epistemológico do fundador do materialismo histórico.

A produção teórica sobre o marxismo de autoria de Althusser, particularmente presente nas obras *A Favor de Marx* e em *Ler O Capital*, se detém longamente nas questões de método, portanto, na ordem do discurso (como bem observamos em *Ler O Capital*), nos parecendo que se pretendia um divórcio entre teoria e prática, numa reinterpretação do materialismo histórico à luz das características e das particularidades das tendências comprometidas com a metodologia que favorecia as condições políticas específicas de determinada época, como observa Javier Amadeo.¹³⁹

¹³⁸ Idem, *Ibidem*, p. 24.

¹³⁹ Segundo Javier Amadeo, no artigo “Mapeando o Marxismo, in *A Teoria Marxista Hoje: problemas e perspectivas*, CLACSO, 2006, p 54, dá-se uma mudança no estudo da obra marxista com a inauguração da chamada Escola de Frankfurt: “A mudança inaugurada com a escola de Frankfurt no final dos anos 20 e princípio dos anos 30 se transformou em uma tendência dominante no período da Guerra Fria. Esta mudança de terreno na institucionalização do marxismo se refletiu em uma mudança de enfoque. Os determinantes externos que impulsionaram os deslocamentos dos principais focos da teoria marxista da economia e da política para a filosofia, e seu traslado dos partidos às universidades, inscreviam-se na própria história política

Então, a proposta analítica de Althusser se apossa do todo da obra marxista e a fragmenta em uma periodização, segundo as diferenças específicas quanto ao objeto e quanto ao discurso filosófico. Diferenças estas que, segundo aquele autor, vai consolidando o corte epistemológico que separa os escritos da juventude de Marx daqueles da sua maturidade.

Passemos às propostas da periodização esquemática do todo obra marxista que justificam a “cesura epistemológica”, nas palavras de Althusser:

Para facilitar o trabalho filosófico e histórico que nos espera, eu desejaria propor uma terminologia provisória, que registre essa periodização: - Proponho que se designem as obras do primeiro período, portanto, todos os textos de Marx que vão de sua dissertação de doutorado aos *Manuscritos* de 1844, inclusive *A Sagrada Família*, com a expressão já consagrada: *Obras da Juventude de Marx*; - Proponho que se designem os textos da cesura de 1845, isto é, *As Teses sobre Feuerbach* e *a Ideologia Alemã*, onde pela primeira vez aparece, ainda que com frequência numa forma parcialmente negativa e fortemente polêmica e crítica, a nova problemática de Marx, com a expressão nova: *Obras da cesura*; - Proponho que se designem as obras do período de 1845-1857 com a expressão nova: *Obras da maturação*. Se de fato podemos indicar a data crucial das obras de 45 (*Teses sobre Feuerbach e Ideologia Alemã*) para a cesura que separa o ideológico (anterior a 45) do científico (posterior a 45), devemos ter em vista que a sua mutação não poderia produzir, de vez, de forma *acabada e positiva*, a nova problemática teórica que ela inaugura tanto na teoria da história como na teoria da filosofia. *A Ideologia Alemã* é, de fato, o comentário amígo negativo e crítico das diferentes formas da problemática ideológica rejeitada por Marx. (...). Só pouco a pouco é que a nova problemática toma a sua forma definitiva. Por essa razão é que proponho que se designem as obras posteriores a 1845 e anteriores aos primeiros ensaios de redação de *O Capital* (cerca de 1855-57), portanto, o *Manifesto*, a *Miséria da Filosofia*, *Salários, Preços e Lucro* etc. de *Obras da maturidade*.¹⁴⁰

do período”.

¹⁴⁰Althusser, Louis. *A Favor de Marx*, 1979, pp. 24-25.

Althusser ainda secciona o período das “Obras da Juventude” de Marx (1840-1845) em dois momentos: o “momento racionalista-liberal dos artigos da Gazeta Renana” até 1842 e o momento “racionalista-comunitário” - 1842-1845 - (ALTHUSSER, 1979, p. 25).

Segundo aquele autor, “as obras do primeiro momento supõem uma problemática de tipo kantiano-fichtiano”, enquanto os textos do segundo momento desse período “repousam na problemática antropológica de Feuerbach”.¹⁴¹

A propósito do que foi dito no parágrafo supracitado, Althusser procura minimizar a influencia de Hegel nos primeiros escritos de Marx, como veremos na seguinte afirmação:

A problemática hegeliana inspira um texto absolutamente *único*, que tenta de maneira rigorosa operar, no sentido estrito, a “inversão” do idealismo hegeliano no pseudomaterialismo de Feuerbach: são os *Manuscritos* de 44. Excetuando o exercício ainda escolar da Dissertação, chega-se ao resultado paradoxal de que, para falar com propriedade, salvo no quase *último* texto do seu período ideológico-filosófico, o jovem Marx *jamais foi hegeliano*. De início kantiano-fichtiano; depois feuerbachiano. A tese, tão correntemente espalhada, do hegelianismo do Jovem Marx, em geral, é, pois, um mito. Em compensação, às vésperas da ruptura com a sua “consciência filosófica de outrora”, tudo se passa como se Marx tivesse produzido, recorrendo uma só e única vez, em sua juventude, a Hegel, uma prodigiosa “ab-reação” teórica indispensável à liquidação de sua consciência “delirante”.¹⁴²

¹⁴¹Idem, *Ibidem*, pp. 25-26.

Aqui, Althusser afirma que no “momento racionalista-comunitário dos anos 1842-45, do período das ‘Obras da Juventude’, Marx (...) com Fichte e Kant penetrou de recuo no fim do século XVIII, e com Feuerbach regressou ao âmago do passado teórico desse século, se é verdade que, à sua maneira, Feuerbach pode representar o filósofo ‘ideal’ do século XVIII, a síntese do materialismo sensualista e do idealismo ético-histórico, a união real de Diderot e de Rousseau.

¹⁴²Idem, *Ibidem*, p.26.

A propósito, Althusser observa: “Não se pode deixar de indagar se no brusco e total último retorno a Hegel dos *Manuscritos de 44*, nessa síntese genial de Feuerbach e de Hegel, Marx não pôs em presença, como uma experiência explosiva, os corpos dos dois extremos do campo teórico que ele tinha até então freqüentado, e se não foi nessa experiência de um extraordinário vigor e de uma extraordinária consciência, na prova mais radical da ‘inversão’ de Hegel que jamais foi tentada, nesse texto que *jamais foi publicado*, que Marx praticamente viveu e realizou sua transformação. Se se quer ter alguma idéia da lógica dessa prodigiosa mutação, é necessário ir buscá-la na extraordinária tensão teórica dos *Manuscritos de 44*, sabendo de antemão que o texto da quase última noite é paradoxalmente o texto mais distanciado que há, teoricamente falando, do dia que ia nascer”.

Releva notar, a propósito da severidade da crítica althusseriana referida, que devemos, aqui, haja vista um certo conteúdo já apreendido na presente pesquisa, reverenciarmos a importância do pensamento de Hegel, assim como a importância das concepções de Feuerbach, devendo-se acrescentar a importância de outros filósofos como Fichte, Cievzkówski e Hess, que também se fazem presentes nos horizontes teóricos do jovem Marx.

Dito isto, devemos nos dedicar às observações que caracterizam Althusser como um intérprete da teoria marxista, responsável pela introdução de uma reelaboração teórica dos fundamentos do marxismo que, na crítica do seu desenvolvimento, no método e no conteúdo, apresenta uma teoria válida para a explicação das contradições que, incontestavelmente, estão imbricadas nos pressupostos teóricos marxistas e são explicáveis por sua longa vida produtiva.

Torna-se necessário reconhecermos, também, que a análise althusseriana da “cesura epistemológica” ganha terreno fértil naquele momento paradoxal do pensamento marxista francês, um momento antropológico único da “colocação do sujeito na sociedade e na história” – o existencialismo.¹⁴³

Althusser, neste momento, tenta resolver as contradições por ele apontadas num jovem Marx “imaturado”, no seu humanismo, no seu materialismo dialético, enfim, nos seus pressupostos filosóficos advindos de Feuerbach ou de Hegel, procurando o determinismo das contradições e o ponto de ruptura, com as obras da maturidade.

¹⁴³ Amadeo, Javier. “Mapeando o Marxismo”, in *A Teoria Marxista Hoje: problemas e perspectivas*, CLACSO, 2006, pp. 59-60: “Como afirma Anderson (1988), o tema central do debate francês durante os anos quarenta e cinquenta passava por entender as relações entre estrutura e sujeito na sociedade e na história. A influência filosófica mais importante do período era o existencialismo. (...). O existencialismo francês alinhava-se com a esquerda e, em um momento em que a França debatia-se em turbulentas lutas de classe, tentava conciliar-se com a realidade estrutural do partido comunista. O resultado foi uma tentativa de recolocar as relações entre sujeito e estrutura como uma espécie de síntese entre marxismo e existencialismo, proposto por Sartre, De Beauvoir, Merleau-Ponty. (...). Em *Ler O Capital e Pour Marx*, Althusser incorpora ao marxismo a crítica de Lévi-Strauss à história e o humanismo, reinterpretado agora como um anti-humanismo teórico para o qual a diacronia não era mais que um ‘desenvolvimento das formas’ do conhecimento sincrônico. A inovação teórica que provocou Althusser exerceu grande influência na formação de uma nova geração de jovens marxistas, deslocando os teóricos anteriores como Sartre, mas também Lebeve e Goldmann entre outros. Althusser, retomando a visão de Lévi-Strass, tentou resolver a complexa relação entre estrutura e sujeito, fazendo deste último um mero efeito ilusório das estruturas ideológicas. O Maio Francês, entretanto, colocaria o marxismo althusseriano em uma difícil encruzilhada: como explicar a irrupção espetacular de estudantes, operários e outros sujeitos coletivos. Althusser era o candidato para responder teoricamente à explosão política da luta de classes”.

Segundo Javier Amadeo, a conjuntura intelectual francesa dos anos 1960 facilita uma resposta à teoria marxista, marcada pela proposta estruturalista que dá luz às teses althusserianas em *Ler O Capital* e em *Pour Marx*, ou *A Favor de Marx*.

Estas obras reacendem a discussão do marxismo, agora sob uma fundamentação que deve considerar a complexa “relação entre estrutura e sujeito”, fazendo deste último um mero efeito “ilusório das estruturas ideológicas”.

Vemos, em Althusser, a busca incansável da expressão mais autêntica da filosofia marxista, firmando sua crença de que a sua forma de excelência se encontra nas obras científicas e políticas, fazendo a crítica à sua consciência filosófica ideológica anterior a 1845, ou seja, antes de *A Ideologia Alemã* e das *Teses sobre Feuerbach*.

Em *A Ideologia Alemã* vê-se marcado, segundo a explicação althusseriana, juntamente com as *Teses sobre Feuerbach*, o limite anterior da “cesura epistemológica” porque, a primeira obra constitui a crítica da “antiga consciência filosófica”, (a consciência ideológica de Marx), e a segunda se apresenta “tanto na antiga consciência como na antiga linguagem” e, portanto, em fórmulas e em conceitos necessariamente “desequilibrados e equívocos – já aponta a nova consciência teórica”.¹⁴⁴

É verdade que na busca do “verdadeiro Marx”, se tem produzido as mais diversificadas análises dos aspectos que, para uns refletem sua verdadeira postura, aspectos contidos no *materialismo dialético* dos primeiros escritos, a filosofia essencialmente ética e humanista, e, para outros, como Althusser e os estudiosos que aderiram à sua escola, o Marx “verdadeiro” é o do discurso do cientificismo, do *materialismo histórico*.

Precisamos, porém, creditar a Althusser uma das tentativas mais recentes e mais sistemáticas da incansável busca por interpretações, que procuram na “cesura epistemológica” os argumentos para compreender e explicar as tensões e as contradições internas de um pensamento tão fecundo quanto grandioso.

Resultando, tais interpretações, de certa forma, em novos estudos voltados para o engrandecimento da maturidade científica surpreendente de Karl Marx, com a abertura de novos horizontes filosóficos orientados para a interpretação materialista da vida social e da História – o *materialismo histórico*.

Estamos diante, é certo, de um trabalho essencialmente crítico de pesquisa que assinala um momento de ampla discussão do marxismo, devido às especificidades do desenvolvimento dos modelos políticos vigentes naquele meado do século XX, modelos

¹⁴⁴ Althusser, Louis. *A Favor de Marx*, 1979, p. 24.

esses derivados de versões do pensamento marxista marcadas, essencialmente, por ideologias pragmáticas e adaptadas ao culto do personalismo e do autoritarismo burocrático da conjuntura.

Este momento é o da decisão do destino da esquerda francesa e do seu marxismo, momento que parece acionar Althusser para reafirmar a existência da força do marxismo, diante dos filósofos que saúdam as novas concepções filosóficas, cimentadas pela exacerbação de valores humanistas e ideológicos das diversas teses, que surgem, avissareiras, da publicação dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844.

É certo, porém, que Althusser provoca, com sua interpretação estruturalista inovadora da teoria marxista, grande influência na formação de uma nova geração marxista, deslocando do seu círculo os teóricos marxistas anteriores.

Precisamos acrescentar que, neste estudo, o que nos interessa é a crítica althusseriana incorporada ao debate, capaz de trazer novos impasses ao estudo do marxismo.

Tais impasses aguçam o nosso espírito, haja vista a pluralidade de contradições e de sobredeterminações do tipo unidade-ruptura que lastram um caminho de análise, a percorrer a obra singular de Marx, sob o debate conduzido por Althusser, que assim identifica a problemática do seu estudo:

“Eis aí, pois, o *lugar* do debate: o jovem Marx. O verdadeiro *objeto* do debate: o marxismo. Os *termos* do debate: se o jovem Marx é já e por completo, Marx”.¹⁴⁵

Portanto, segundo as teses de Althusser, não é possível apreender a expressão autêntica do pensamento de Marx através da visão ideológica e do envolvimento conceitual da grande e “sutil tentação do ‘fim da filosofia’, com que nos entretinham os textos enigmaticamente claros da Juventude (1840-1845) e da cesura de Marx”.¹⁴⁶

Porém, Althusser proclama que não se trata bem do término da filosofia, já que:

(...). Filosofar não era mais do que recomeçar por nossa conta a odisséia crítica do Jovem Marx, atravessar a camada de ilusões que nos dissimulava o real, e tocar na única terra natal: a história, para encontrar aí, afinal, o

¹⁴⁵ Idem, Ibidem, p. 41: “Se desejavam salvar Marx dos perigos da sua juventude com que os ameaçavam os seus adversários, poderiam de modo muito esquemático ou concordar que o *jovem Marx não é Marx ou afirmar que o jovem Marx é Marx*. Pode-se nuançar essas teses ao extremo: elas inspiram até as suas nuanças”.

¹⁴⁶ Idem, Ibidem, p. 18.

repouso da realidade e da ciência reconhecidas sob a perpétua vigilância da crítica.¹⁴⁷

A “cesura epistemológica” proposta por Althusser é, para além de um método de análise do edifício da obra marxista, uma concepção ideologicamente crítica do conteúdo filosófico dos primeiros textos de Marx, tendo em vista uma percepção teleológica dos escritos posteriores.

Assim, podemos considerar a fundamentação teleológica presente nos seus vigorosos embates contra os pressupostos ideológicos do *materialismo dialético* do “Jovem” Marx, na contraposição ao realismo da precipitação materialista-científica do *materialismo histórico* do “Velho” Marx.

Na sua alegação analítica, Althusser considera que os textos da juventude de Marx estão absolutamente impregnados do pensamento feuerbachiano e que o fundo da problemática filosófica de então é absolutamente feuerbachiana.

Segundo essa concepção, Marx só se liberta, verdadeiramente, da problemática e dos esquemas teóricos daquele filósofo em 1845, quando *A Ideologia Alemã* vem, segundo Althusser, marcar a “ruptura consciente e definitiva” com a filosofia de Feuerbach.

As deduções de Althusser, relativamente aos *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844, são no sentido de dar a esses textos um tratamento singular e paralisante que o encapsularia num momento específico da criação marxista, marcadamente ético e antropológico.

Contraditoriamente, releva notar o reconhecimento desse grande acontecimento teórico, nas seguintes afirmações de Althusser: “Eis que estamos em face de um texto que desempenhou, nas polémicas, no ataque e na defesa de Marx, um papel de primeira ordem desde há trinta anos”.¹⁴⁸

Porém, surpreendentes são as palavras de Althusser, depois de fazer a crítica à influência daquela obra junto aos “filósofos espiritualistas, existencialistas, fenomenólogos etc. que fizeram o êxito desse grande texto”, afirmando que:

¹⁴⁷ Idem, Ibidem, p. 19.

Aqui, temos a explicação de Althusser: “Imaginávamos, então, dar à filosofia uma morte digna dela, isto é: uma morte filosófica. Ainda no tocante a isto, apoiávamo-nos em outros textos de Marx. (...). Íamo-nos deixando entender que o fim da filosofia só poderia ser, (...), crítico.

¹⁴⁸ Idem, Ibidem, p. 134.

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* alimentaram toda uma interpretação ora ética, ora (o que dá no mesmo) antropológica, e mesmo religiosa, de Marx – *O Capital* não sendo então, no seu recuo e aparente ‘objetividade’ mais do que o desenvolvimento de uma intuição de juventude que encontraria a sua expressão filosófica maior nesse texto, e não nos seus conceitos: antes de tudo os conceitos de *alienação*, de *humanismo*, de *essência social do homem* etc. (...). Esses Manuscritos, que têm sido o argumento de combate, o pretexto de um processo ou o reduto de uma defesa, podemos, desde já, *devemos* desde já, tratá-los como um método seguro: como um *momento* da formação do pensamento de Marx, que, como todos os momentos de um devir intelectual, compreende decerto um futuro, mas encerra também um *presente singular* e irredutível.¹⁴⁹

Ao refletirmos sobre as palavras de Althusser, relativamente à proclamação de que uma “cesura epistemológica” intervém, “sem nenhum equívoco”¹⁵⁰ na obra de Marx, e a situa nos textos de 1845, isto é, em *A Ideologia Alemã* e nas *Teses sobre Feuerbach*, e tendo presentes os termos de valorização conceitual no seu texto supracitado, torna-se necessário valorizarmos a sua crítica.

É preciso que notemos seu reconhecimento da força dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ainda que para ele sua relevância se concentre no “econômico”, como uma “intuição de juventude” a caminho da concepção de *O Capital*, devendo ser tratado como um “método” e como um “momento” da formação do pensamento de Marx.

Porém, se torna inevitável a crítica àquela proposta da “cesura epistemológica” na obra marxista, comprometida com a intenção teleológica althusseriana contida nesta ruptura, para a identificação construtivista daquele sistema filosófico, proposta por Althusser.

¹⁴⁹Idem, *Ibidem*, p. 135.

Sobre a afirmação, aqui posta por Althusser, de que *podemos* desde já e *devemos* desde já, tratar os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* “como um momento da formação do pensamento de Marx”, ele se coloca a questão: “Qual é, com efeito, o caráter específico dos *Manuscritos de 44*, quando comparados aos textos anteriores de Marx? Que trazem de radicalmente novo? A resposta se atém a esse fato: os *Manuscritos* são o produto do encontro de Marx com a *Economia Política*. (...) Em 44, é a *Economia Política* em pessoa que Marx tem que enfrentar. (...) Fora desse encontro, o primeiro, os *Manuscritos* são dificilmente inteligíveis”

¹⁵⁰Idem, *Ibidem*, p. 23.

Torna-se, também, necessário, observarmos na leitura inusitada dos caminhos filosóficos de Marx, produzida por Althusser, uma chave que une a “psicologia própria de um homem e a história de um mundo”, na gênese dramática, contingente e carregada de uma capacidade volitiva que ora aproxima, ora se afasta, mas que perpassa toda a obra marxista, apesar da descoberta althusseriana da “cesura epistemológica”.

Dito isto, observemos as seguintes palavras de Althusser, que nos chegam com um certo sabor de redenção:

Espero somente ter dado uma idéia da extraordinária relação que existe entre o pensamento servo do Jovem Marx e o pensamento livre de Marx, ao mostrar, o que geralmente é muito negligenciado, de que começo *contingente* (a respeito do seu nascimento) ele partiu e que *gigantesca camada de ilusões teve de atravessar antes de podê-la perceber*. Compreende-se então que em certo sentido, se *se tem em vista esse começo*, não se pode absolutamente dizer que a juventude de Marx pertence ao marxismo, a menos que se entenda que, como todo fenômeno da história, a evolução desse jovem burguês alemão pode ser esclarecida por meio da aplicação dos princípios do materialismo histórico. Decerto, a juventude de Marx *conduz* ao marxismo, mas ao preço de um prodigioso descartar das suas origens, ao preço de um combate heróico contra as ilusões que foram alimentadas pela história da Alemanha onde ele nasceu, ao preço de uma aguda atenção para com as realidades que essas ilusões encobriam. Se o “caminho de Marx” é exemplar, não o é por suas origens nem pelo seu detalhe, mas por sua vontade selvagem de se libertar dos mitos que se apresentavam como a *verdade* (...).¹⁵¹

Encerramos o presente capítulo com a indagação: Estaria o “jovem” Marx filosófico e político do *materialismo dialético*, apartado do “velho” Marx das premissas sócio-econômicas do *materialismo histórico*, como pretende Althusser?

Ou estaríamos diante de uma lenda dos “dois Marx”, fundamentada na tese althusseriana que impõe a “cesura epistemológica”, na tentativa teleológica de defesa do materialismo historicista?

¹⁵¹ Althusser, Louis. *A Favor de Marx*, 1979, pp. 71-72.

Passemos, então, à defesa dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, como um marco orientador contra a “compartimentalização” da obra marxista em marxismo filosófico, marxismo histórico, marxismo econômico. Essas teses que seccionam a teoria marxista são caras a muitos marxistas do século XX, seguidores da inovação teórica de Louis Althusser.

Com base teórica em István Mészáros, nos dedicaremos à defesa da teoria da vitalidade e, particularmente, da continuidade epistemológica do pensamento marxista, a partir dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 como o acontecimento teórico fundante, como o texto revelador *ad hoc* de uma totalidade abrangente – a filosofia político-social de Karl Marx.

CAPÍTULO 2 – ISTVÁN MÉSZÁROS E A CONTROVÉRSIA “JOVEM” MARX VERSUS “VELHO” MARX

Não é propósito do presente trabalho realizar quaisquer tipos de balanço comparativo entre as interpretações do legado doutrinário marxista, realizadas pela exuberante eloquência destes dois grandes estudiosos que nos apresentam, sem sombra de dúvidas, um conhecimento rigoroso daquele legado, apostando na necessidade de uma ambientação da teoria marxista diante dos acontecimentos políticos, sociais e econômicos, que caracterizaram a segunda metade do século XX – Louis Althusser e István Mészáros.

A intenção, aqui, é nos atermos, dentro das linhas argumentativas e das teses destes dois intelectuais, reconhecidamente representantes de perspectivas marxistas oponentes, naquele momento em que determinada obra marxista se configura um marco, segundo a concepção do primeiro, fixando uma “cesura epistemológica” entre o marxismo filosófico, crítico, e o marxismo científico, e, na concepção do segundo, o momento que marca o lugar do nascimento de uma totalidade filosófica.

Na busca dos aspectos que seriam a marca do “verdadeiro Marx”, constatamos a separação absoluta entre as proposições epistemológicas das obras da juventude e as da maturidade de Marx na postulação de Althusser, apontando uma “cesura epistemológica” entre elas.

Seguiremos, neste capítulo, a interpretação de István Mészáros, buscando sua resposta à questão central da presente dissertação: a teoria marxista admite dois Marx distintos, o “jovem” Marx e o “velho” Marx?

A propósito, iniciaremos com a seguinte consideração de Mészáros:

Uma das questões mais controversas é: que lugar deve ser atribuído às primeiras obras de Marx no seu sistema como um todo? Desde a publicação dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, muitos filósofos sustentaram que o jovem Marx deveria ser tratado separadamente, porque há uma ruptura entre o pensador que trata dos problemas da alienação e o “Marx maduro”, que aspira a um socialismo científico. E, o que é estranho, os partidários dessa visão pertenciam a campos politicamente opostos. Suas dissensões se limitavam ao seguinte: enquanto um campo idealizava o jovem Marx e opunha seus primeiros manuscritos às obras posteriores, o outro só aceitava estas últimas, rejeitando como realistas os seus primeiros escritos.¹⁵²

István Mészáros, junto a esta afirmação supracitada, narra um estudo de John Macmurray que se refere a uma abordagem sobre a separação “altamente não-dialética” do jovem Marx em relação ao Marx da maturidade, semelhante à sua própria interpretação, só que com publicação datada de 1935.¹⁵³

¹⁵² Mészáros, István. *A Teoria da Alienação em Marx*, 2006, p. 197.

¹⁵³ Idem, Ibidem, pp. 197-198. Mészáros afirma: “Em seu estudo ‘*The early development of Karl Marx’s thought*’, John Macmurray caracterizou essas abordagens da seguinte maneira: ‘Os comunistas tendem a interpretar mal essa primeira fase, mesmo quando não a rejeitam totalmente. Inclina-se naturalmente a ler esses escritos a fim de encontrar neles um reflexo de sua própria teoria, tal como existe hoje, e, portanto, rejeitam como aberração de juventude os elementos que não se enquadram no resultado final. Isso é altamente não-dialético, é claro. Seria igualmente uma incompreensão sobre Marx separar os estágios iniciais do seu pensamento com relação a sua conclusão, ainda que com distintas proporções. Pois eles são estágios anteriores, e ainda que só possam ser plenamente em função da teoria que é o seu resultado final, eles são historicamente anteriores e a conclusão não estava explícita na mente de Marx, quando seus primeiros trabalhos foram escritos’.

Como vemos, esta polêmica já tem suas raízes em 1935, tornando-se a afirmação de uma suposta ruptura, segundo Mészáros, um lugar comum aceito por grande parte dos estudiosos da teoria marxista.

Para alguns estudiosos marxistas, influenciados por Althusser, o debate filosófico que leva à concepção de uma ruptura na produção teórica marxista, está, principalmente, no envolvimento do conceito ideológico de “alienação”.

No entanto, como demonstra István Mészáros, os conceitos de “alienação”, de “trabalho alienado”, de “estranhamento” e “auto-estranhamento”, estão na base impeditiva de uma leitura mais sólida no sentido de não se deixar seccionar a teoria marxista por aqueles que, ao adquirirem um senso de superioridade prático-teórica pela fé no determinismo econômico, buscam apenas o Marx “científico”, têm dificuldade de estabelecer uma linha clara através do sistema de idéias marxistas.

Estes conceitos, como quer Mészáros, sustentam o fio que se estende dos determinismos ideológicos fundantes aos seus resultados, ao longo das formulações daquele filósofo que não comportam, como podemos depreender dos seus textos, muitos inconclusos, conclusões definitivas e compartimentalizadoras.

Dito isto, se faz necessário observarmos o seguinte comentário de Mészáros sobre a permanência e as alterações do uso daqueles conceitos-chave por Marx:

É verdade, como se afirma freqüentemente, que a noção de alienação “desaparece” dos escritos posteriores de Marx, e mesmo que ele a trata em ironia, desligando-se com isso de seu próprio passado filosófico? Duas referências são mencionadas habitualmente em apoio dessa tese: uma extraída de *A Ideologia Alemã* e a outra do *Manifesto Comunista*. A questão é: foram as passagens em questão corretamente interpretadas? Sem dúvida, existem frases irônicas em *A Ideologia Alemã* que contêm as palavras “estranhamento” ou “auto-estranhamento”. Há, na realidade, duas frases. A primeira diz que “esta alienação” (para usarmos um termo compreensível aos filósofos) só pode ser superada, evidentemente, sob dois pressupostos práticos. E a segunda acrescenta: “o processo inteiro foi, então apreendido como processo de auto-alienação do Homem. (...)”. A “opinião final”, em seguida à “luta” anterior, é uma imagem bastante dramática, e combina com o prefácio do Instituto Marx-Engels-Lenin à edição de *A Ideologia Alemã*. Esse prefácio exagera muito as diferenças entre esta obra e os escritos

anteriores, e aponta como inovações radicais pontos que haviam, na realidade, sido trabalhados já nos *Manuscritos* de 1844, ou mesmo antes.¹⁵⁴

O espírito crítico de István Mészáros analisa como uma interpretação, dramática e exagerada do Prefácio do Instituto Marx-Engels-Lenin¹⁵⁵ à edição de *A ideologia Alemã*, que vai buscar, segundo sua percepção, diferenças entre essa obra e os escritos anteriores, deixando a idéia de que nela Marx teria dado sua “opinião final” sobre o conceito de “estranhamento” ou “auto-estranhamento”.

Nesta “opinião final”, que teria sido expressada em *A Ideologia Alemã*, segundo Mészáros, fruto de exagero interpretativo do Instituto Marx-Engels-Lenin, Marx atribui um significado novo àquele conceito que estaria em forte contraste com a concepção que ganhou vida nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844.

Assim, Mészáros ressalta que, em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, Marx toma como ponto de partida a “linguagem da economia política a fim de resgatar suas contribuições”¹⁵⁶, nas condições relativamente à prática social porque, segundo a análise de Marx, tais condições permaneciam ocultas aos economistas políticos. Ele adota a mesma atitude de resgate às contribuições à prática social também em relação em relação à filosofia idealista.

A posição de crítica aos filósofos idealistas remete a idéia da “alienação” às questões da vida prática, das relações sociais e econômicas, ganhando um tom muitas vezes considerado irônico em obras posteriores, como em *A Ideologia Alemã*.

Nesta tergiversação daquela conceituação da linguagem filosófica, idealista, “mistificadora”, para a prática social é que está a explicação, segundo Mészáros, do suposto “desaparecimento” do conceito de “alienação” dos escritos posteriores de Marx, só se verificando, para alguns, em “frases irônicas” em *A Ideologia Alemã*, sob a forma de “estranhamento” ou “auto-estranhamento”, postura de Marx que foi tomada como uma

¹⁵⁴Idem, *Ibidem*, p.198.

Mészáros observa que: “o tradutor do texto para o inglês, Roy Pascal, comenta em suas notas sobre esses trechos: ‘em *A Ideologia Alemã* Marx dá sua opinião final sobre esse conceito de auto-estranhamento. Essa opinião final estaria supostamente em agudo contraste com os *Manuscritos* de 1844, nos quais Marx ainda luta com esse conceito, e lhe atribui um conceito novo”.

¹⁵⁵Idem, *Ibidem*, p.198: “Essa contraposição é altamente enganosa. (...) e combina bem com o prefácio do Instituto Marx-Engels-Lenin à edição de *A Ideologia Alemã* .”

¹⁵⁶Mészáros, István. *A Teoria da Alienação em Marx*, 2006, p. 198.

“opinião final”, interpretação difundida pelo Prefácio do Instituto Marx-Engels-Lenin àquela obra, conforme nos informa Mészáros.

Sobre esta questão, Mészáros comenta que Marx:

Deixou claro, mais de uma vez, em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, que toma como ponto de partida a linguagem da economia política a fim de resgatar suas contribuições, que permaneciam ocultas aos próprios economistas políticos, bem como para criticá-los em seus próprios termos. Ele adotou exatamente a mesma atitude em relação à filosofia idealista. É por isso que jamais poderia “abandonar” o conceito de alienação: isso equivaleria a privar-se de uma conquista *real* (isto é, o “núcleo racional” da filosofia hegeliana). (...). Na passagem em questão, Marx deseja apenas mostrar – como faz em numerosas ocasiões nos Manuscritos de Paris – que a linguagem do “estranhamento” é mistificadora *sem* as referências necessárias à *prática* social. Quanto à segunda citação, uma leitura mais cuidadosa deixa claro que ela nada tem que ver com a rejeição do termo “auto-estranhamento”.¹⁵⁷

Quanto à segunda referência, mencionada naquele Prefácio, relativamente ao “desaparecimento” do conceito de “alienação”, como determinante de uma suposta ruptura na obra de Karl Marx, localizada no *Manifesto Comunista*, Mészáros responde que ela não é convincente, haja vista que o autor dessa obra não dirige a sua crítica ao conceito de “alienação”, mas ao seu “uso idealista”.

Segundo Mészáros, em Marx temos a crítica à utilização do conceito de “alienação”, de uma forma idealizada, o que o “priva do seu conteúdo social e do poder de crítica

¹⁵⁷ Idem, *Ibidem*, pp. 198-199.

Mészáros se refere à leitura do texto de *A Ideologia Alemã* (Karl Marx e Friedrich Engels. *The German Ideology*. Nova York, International Publishers, 1947, p.68), que ele transcreve: “Os indivíduos que não estão mais submetidos à divisão do trabalho foram apresentados pelos filósofos como um ideal sob o nome ‘o Homem’, e todo esse processo que aqui expusemos foi apreendido como o processo de desenvolvimento ‘do Homem’, de modo que ‘o Homem’ foi, em cada fase histórica, furtivamente introduzido por sob os indivíduos precedentes e apresentado como a força motriz da história. O processo inteiro foi, então, apreendido como processo de auto-alienação “do Homem”, e isso ocorreu essencialmente porque o indivíduo médio da fase posterior foi sempre introduzido sub-repticiamente na fase anterior e a consciência posterior nos indivíduos da fase anterior. Com essa inversão, que desde o início abstrai as condições reais, foi possível transformar a história inteira num processo de desenvolvimento da consciência”.

prática”. Na concepção de Marx, essa forma de usar o referido conceito o “emascula totalmente”.

Veremos essa explicação, no trecho do *Manifesto Comunista*, citado por Mészáros:

Sabe-se que os monges escreveram hagiografias católicas insípidas sobre os manuscritos em que estavam registradas as obras clássicas da antiguidade pagã. Os literatos alemães agiram em sentido inverso a respeito da literatura profana. Introduziram suas insanidades filosóficas no original francês. Por exemplo, sob a crítica francesa das funções do dinheiro, escreveram “alienação da essência humana; sob a crítica francesa do Estado burguês, escreveram “superação do domínio da universalidade abstrata” e assim por diante. A esta interpolação do palavreado filosófico nas teorias francesas deram o nome de “filosofia da ação”, “verdadeiro socialismo”, “ciência alemã do socialismo”, “justificação filosófica do socialismo” etc. Desse modo, emascularam completamente a literatura socialista comunista francesa. E como nas mãos dos alemães essa literatura tinha deixado de ser a expressão da luta de uma classe contra outra, eles se felicitaram por terem-se elevado acima da “estreiteza francesa”, e terem defendido não verdadeiras necessidades, mas a “necessidade da verdade”; não os interesses do proletário, mas os interesses do ser humano, do homem em geral, do homem que não pertence a nenhuma classe nem a realidade alguma e que só existe no céu brumoso da fantasia filosófica.¹⁵⁸

Portanto, temos na interpretação de István Mészáros uma análise que se constrói bebendo na fonte do próprio Marx, na crítica que denuncia uma “interpolação do palavreado filosófico” capaz de levar os filósofos alemães a uma tergiversação da crítica francesa da realidade político-social, quando escrevem sobre a “alienação da essência humana”, sobrepondo os interesses do ser humano, do homem em geral aos interesses do proletariado, ou seja, aos interesses do homem real e seus conflitos de classe, sob a batuta do Estado burguês.

¹⁵⁸ Marx, Karl e Friedrich Engels, *Manifesto Comunista* (São Paulo. Boitempo, 1998), pp. 62-63. O texto é citado por István Mészáros para registrar o uso tergiversado dos conceitos marxistas pelos literatos alemães, in *A teoria da Alienação em Marx*, 2006, p.199.

A crítica com base na perda do vigor dos conceitos “alienação” e de seus derivativos “estranhamento” ou “auto-estranhamento”, em *A Ideologia Alemã* e também localizada no *Manifesto Comunista*, que se consolida na concepção de muitos dos seus intérpretes, como duas referências da tese de ruptura entre os escritos de juventude e as obras da maturidade de Marx, segundo Mészáros, é uma interpretação errônea e distanciada dos textos dos quais fizeram um uso que os “emasculam” do seu significado original.

Relativamente a estas idéias que se localizam no texto do *Manifesto Comunista*, István Mészáros escreve:

Podemos ver, mais uma vez, que a crítica não está dirigida ao conceito de alienação, mas ao seu uso idealista, porque esse uso o “emascula totalmente”, priva-o *de* seu conteúdo social concreto e do poder de crítica *prática*. Igualmente, o que é atacado aqui não é a noção do *homem* definida por Marx em 1844 como o indivíduo social, mas a abstração do ser humano e homem em geral, tal como era usada pelos seus adversários, porque só existe no “céu brumoso da fantasia filosófica”. Exatamente o oposto de uma *ruptura*; a mais notável *continuidade*. Cada uma das observações feitas nesse trecho pode ser facilmente encontrada até mesmo na “*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*”, de Marx, que antecedeu, como todos sabemos, não só a *Ideologia Alemã*, como também nos *Manuscritos* de 1844.¹⁵⁹

É precisamente sobre as perspectivas marxistas já registradas na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, segundo Mészáros, que se percebe clara a insistência sobre

¹⁵⁹ Mészáros, István. *A Teoria da Alienação em Marx*, 2006, p. 200.

A explicação de Mészáros se completa com este texto de Karl Marx, na Introdução da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*: “Mas o homem não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Só a Alemanha poderia produzir a filosofia especulativa do direito – este pensamento extravagante e abstrato acerca do estado moderno, cuja realidade permanece no além, (mesmo que esse além fique apenas do outro lado do Reno) - , o representante alemão do Estado moderno, pelo contrário, que não toma em conta o homem real, só foi possível porque na medida em que o próprio Estado moderno não atribuiu importância ao homem real ou unicamente satisfaz o homem total de maneira ilusória. Em política, os alemães pensaram o que outras nações fizeram. (...) nenhuma classe da sociedade civil sente a necessidade ou tem a capacidade de conseguir uma emancipação geral, até que a isso é forçada pela situação imediata, pela necessidade material e pelos próprios grilhões. Onde existe, então, na Alemanha a possibilidade positiva de emancipação? Eis a nossa resposta: Na formação de uma classe que tenha cadeias radicais, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos (...). A dissolução da sociedade, como classe particular, é o proletariado”.

consciência, ou auto-consciência do *homem real*, como pertencente a classes e como uma “classe particular” – o proletariado – na sociedade alemã e junto ao Estado moderno, em contraposição à filosofia especulativa do direito do pensamento alemão, o qual percebe o homem abstratamente “acocorado fora do mundo”, nas palavras de Karl Marx.

Relativamente a este tratamento dado ao homem pela “filosofia especulativa” alemã e a insistência crítica de Marx na busca do homem real, ou seja, do homem imbricado nas relações sociais, consideremos a pergunta de Mészáros:

“Ao ler essas frases, não nos surpreende a identidade básica da abordagem do jovem Marx e a de seus trabalhos superiores?”

E atentemos para a resposta esclarecedora de Mészáros acerca dos desvios da estrutura conceitual marxista, que seriam o “calcanhar de Aquiles”, a provocar análises que buscam distanciar as obras da juventude daquelas da maturidade de Marx.

Eis a defesa de Mészáros:

Nada poderia estar mais longe da verdade do que afirmar – não importa de que ponto de vista político – que de 1845 em diante Marx já não se interessa pelo homem e por sua alienação, porque sua atenção crítica desviou-se para outra direção, pela introdução dos conceitos de “classes” e “proletariado”. Como já vimos, esses conceitos adquiriram uma importância crucial no pensamento de Marx já em 1843. Devemos ressaltar que se “homem” entendemos, como fizeram os opositores de Marx, o “homem abstrato”, ou o “homem em geral” que é “abstraido de todas as determinações sociais”, então isto está totalmente fora da questão. Ele, na verdade *nunca* esteve interessado por esse “homem”, nem mesmo antes de 1843, e muito menos na época em que escreveu os *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844. Por outro lado, o “homem real”, o “ser auto-mediador da natureza”, o “indivíduo social”, *nunca* desapareceu de seu horizonte. Mesmo no fim de sua vida, quando estava trabalhando no terceiro volume de *O Capital*, Marx defendia para os seres humanos as “condições mais favoráveis à sua *natureza humana*, e mais dignas dela.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Idem, Ibidem, pp. 200-201.

Aqui, Mészáros faz a citação “condições mais favoráveis à sua ‘natureza humana’, e mais dignas dela, em referência ao texto in *O Capital*, volume III, p. 800. E apresenta vários outros textos calcados no tema da alienação em *O Capital*, tais como o seguinte: “Como, antes de entrar no processo, seu trabalho já lhe foi *alienado* pela venda de sua força de trabalho, foi apropriado pelo capitalista e incorporado ao capital, ele deve, durante o processo, ser realizado num produto que não lhe pertence (...). O trabalhador, portanto, produz constantemente riqueza material, objetiva, mas na forma de capital, de um *poder alheio que o domina*;

Diante do exposto, verificamos que István Mészáros se mune de uma argumentação que refuta quaisquer movimentos de busca de pontos débeis ou possíveis, que possam significar um rompimento na seqüência totalizadora, ou na dissolução de um conjunto em sua singularidade complexa de uma totalização sempre em curso, sempre em movimento, parecendo se mover em movimentos de idas e vindas infindados, como em obediência ao fundamento do método dialético.

Portanto, a teoria marxista não se consagra por se subordinar facilmente a distorções ou mesmo a cortes porque ela se cimenta nas necessidades reais do homem, que se encontram latentes nas relações sociais.

O movimento da sociedade descarta a medida fornecida por concepções de filósofos abstratos e Marx se consagra, afirmando que não pode haver outra medida do humano que não seja o próprio homem.

Dessa análise desmistificadora de Mészáros, quanto à vigência e à permanência da estrutura conceitual que dá forma e contundência aos primeiros escritos, mas que não se furta à identificação da arquitetura intelectual que constitui um todo filosófico jamais superado, somos aqui defensores.

Perpassando por diversas obras de Karl Marx, verificamos o permanente diálogo que esta estrutura conceitual marxista trava com seus interlocutores, sem possibilidade de esgotamento em si mesmo, assim como sem possibilidade dos seus pressupostos teóricos caírem em desqualificação, para a compreensão das relações sociais.

As principais indagações que orientam o estudo de Mészáros, na produção de sua obra *A Teoria da Alienação em Marx*, indicam uma longa viagem pelo universo marxista para afirmar a unidade dialética na totalidade filosófico-histórica que se compõe de todos os escritos, da juventude à maturidade de Marx.

O que foi feito do conceito de “alienação” nas obras de Marx que se seguiram aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844?

Por que ele “abandonou” o conceito “alienação”, ou ainda, por que abandonou a palavra “alienação”, como afirmam outros, se permaneceu fiel ao seu programa de “transcender à alienação”?

e o capitalista produz a força de trabalho com a mesma constância, mas na forma de uma fonte subjetiva de riqueza, separada dos objetos nos quais e pelos quais ela se realiza; em suma, *ele produz o trabalhador, mas um trabalhador assalariado*”. Cit. In: *A Teoria da Alienação em Marx*, p.206.

A estas questões, István Mészáros dá como única e simples resposta a afirmação de que Karl Marx jamais abandonou a palavra e muito menos o conceito. Ele acrescenta que precisaria de muito espaço para, nesta obra, citar as passagens nas quais Marx se utiliza, ao longo da sua produção teórica, de termos que podem ser traduzidos como “alienação”.

Eis a resposta textual de István Mészáros:

Na verdade, há amplas evidências que mostram que Marx continuou usando a palavra “alienação” até o fim de sua vida. Tão amplas são essas evidências que, mesmo se nos limitarmos à palavra *Entfremdung*, tomada – como nos *Manuscritos de Paris* – com suas formas predicativas (isto é, deixando de lado *Entäusserung* e *Veräusserung*: duas outras palavras que significam “alienação”, bem como *Verdinglichung*, *Fetishismus* etc.), disporemos de pouco espaço para fazer uma seleção das expressões nas quais aparece as palavras em questão. Para uma reprodução completa de todas as passagens relevantes contendo também os outros termos intimamente relacionados, seríamos obrigados a multiplicar várias vezes o tamanho desse capítulo.¹⁶¹

Dito isto, Mészáros nos apresenta, em *A Teoria da Alienação em Marx*, uma seleção de fragmentos de textos, contidos nas mais importantes obras marxistas, como prova de que seu autor jamais abandonou o conceito de “alienação”, ou mesmo abandonou a referência ao termo “alienação”, haja vista, segundo Mészáros, sua fidelidade ao seu programa filosófico original que busca a “transcendência da alienação”.

Esta seleção de textos nos é oferecida por Mészáros, como a expressão probatória da sua tese da identidade teórica que confere à obra de Karl Marx um eixo condutor teórico, um fio que costura suas idéias, colando suas concepções num emaranhado teórico composto de pensamentos que, nas suas idas e vindas podem parecer descoladas do seu contexto original, mas que, em vários momentos, são reapropriados criticamente por seu autor para, apesar da heterogeneidade aparente, comporem um sistema inequívoco de filosofia político-social coerente e destinado a ter um impacto único na história das idéias e nas lutas sociais do mundo moderno.

¹⁶¹ Mészáros, István. *A Teoria da Alienação em Marx*, 2006, p.201.

Assim, os fragmentos de textos que apresentaremos foram destacados dos contextos das obras de Marx, como evidências incontestáveis da tese de Mészáros na defesa da totalidade filosófica daquele filósofo.

Segundo István Mészáros, estamos diante da prova da notável continuidade da filosofia marxista, que tem como elemento de identidade e de ligação o conceito de “alienação”, nas suas formulações derivativas como “trabalho alienado” e “estranhamento”, ou seja, os grandes conceitos que melhor expressam o ideal de emancipação humana.

Portanto, os textos selecionados por Mészáros tratam do problema e da idéia da “alienação” como um conceito constante, que serve de eixo conceitual condutor desde os novos tempos marxistas, inaugurados pelos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, continuando a ter vigência até a maturidade de *O Capital*.

Os textos que se seguem tratam, particularmente, do problema da “alienação” difundido por diversas passagens relevantes ao longo da produção teórica de Karl Marx. Esses fragmentos nos são apresentados por Mészáros, como ele mesmo esclarece, como uma “amostra limitada, em ordem cronológica”.¹⁶²

Releva notar que apresentamos no presente trabalho, resumidamente, os textos selecionados no estudo de Mészáros, por acharmos procedente sua exposição uma vez que tratamos, aqui, da questão da continuidade-descontinuidade das idéias marxistas e o problema da crítica da alienação parece ter adquirido proporções gigantescas, haja vista que esse conceito é compreendido numa identificação exclusiva com os *Manuscritos econômico-Filosóficos*, numa leitura ideologicamente motivada como é o caso da leitura althusseriana, dando configuração idealista às obras da juventude de Marx.

Eis a pertinente crítica de Mészáros:

As lendas são fáceis de inventar e difíceis de descartar. (...). Vamos discutir, (...), as principais lendas associadas aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844. A esta altura, contudo, temos de examinar brevemente uma lenda que ocupa um lugar menos destacado nas várias interpretações de forma explícita, mas que tem, não obstante, uma grande importância teórica para uma avaliação adequada da obra de Marx como um todo. Os *Manuscritos* de 1844 lançam, como vimos os fundamentos do sistema

¹⁶² Idem, *Ibidem*, p. 201. Mészáros apresenta fragmentos das obras mais conhecidas de Marx cujas passagens tratam do problema da alienação, reproduzindo os trechos no original alemão.

marxista, centrados no conceito de alienação. Ora, a lenda em questão pretende que Lenin não tinha nenhum conhecimento desse conceito, e que não teve nenhum papel na elaboração de suas próprias teorias, (Aos olhos de muitos dogmáticos, essa suposição é, decerto, uma ampla justificação para rotularem o conceito de alienação como “idealista”).¹⁶³

Acompanhemos, portanto, a seleção de textos extraída por Mészáros dos grandes escritos de Karl Marx, que se referem ao conceito de “alienação” ou de suas variáveis, que surgem, naturalmente, para além do novo tempo filosófico inaugurado pelos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844.

Vejamos o resumo dos textos nas respectivas obras marxistas, na interpretação de Mészáros:

A Sagrada Família:

Já vimos que diversos trechos dos *Manuscritos* de 1844 foram incorporados a esta obra posterior. Também se mostrou que, ao contrário de algumas afirmações, esses trechos supostamente idealistas que tratam do problema da “alienação” eram conhecidos, e foram citados com aprovação, por Lenin.¹⁶⁴

A Ideologia Alemã:

¹⁶³ Idem, *Ibidem*, p. 91. Mészáros assegura: “Se Lenin tivesse realmente ignorado a crítica da alienação e da reificação capitalista feita por Marx – sua análise da ‘alienação do trabalho’ e seus corolários necessários -, ele teria ignorado o núcleo da teoria de Marx, a idéia básica do sistema marxiano. Desnecessário dizer que nada está mais distante da verdade do que este suposto fato. Na verdade ocorre exatamente o oposto: na evolução de Lenin como marxista, sua compreensão do conceito de alienação, em sua verdadeira significação, teve um papel vital. É fato irrefutável que todos os trabalhos teóricos importantes de Lênin – inclusive sua *Crítica do Romantismo econômico*, bem como seu livro *O Desenvolvimento do Capitalismo na Rússia* – são posteriores à sua detalhada ‘Sinopse de A Sagrada Família’, escrita em 1895. (...) é da maior significação, a esse respeito que em sua ‘*Sinopse de A Sagrada família*’, Lenin cita uma longa passagem desse trabalho de juventude e o comente da seguinte maneira: ‘Esse trecho é bastante característico, pois mostra como Marx abordou a *idéia básica de todo o seu sistema*’, *sit vênia* verbo, ou seja, o *conceito das relações sociais de produção*”.

¹⁶⁴ Idem, *Ibidem*, p. 201. Mészáros cita, na página 92, a referência de Lênin ao conceito de “alienação” na sua *Sinopse de A Sagrada Família* - informação já mencionada no pé-de-página da página anterior.

Enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, *a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contrapós, um poder que subjuga o homem ao invés de por esta ser dominado.* (...). É justamente porque os indivíduos buscam apenas seu interesse particular, que para eles não guarda conexão com seu interesse coletivo, pois o geral é a forma ilusória da comunidade, que o interesse coletivo é transformado num interesse “*estranho ao indivíduo e deles “independente”*”, um interesse “geral” especial e peculiar, ou então os próprios indivíduos têm de mover-se em meio a esta discórdia, como na democracia.¹⁶⁵

Manifesto Comunista:

“*O poder sobre o trabalho alheio*”, isto é, o domínio sobre o trabalho alienado (...). “O comunismo não priva ninguém do poder de se apropriar de sua parte dos produtos sociais; apenas suprime o *poder de subjugar o trabalho de outros* por meio dessa apropriação”.¹⁶⁶

Trabalho Assalariado e Capital:

Dizer que a condição mais favorável para o trabalho assalariado é o crescimento tão rápido quanto possível do capital produtivo é o mesmo que dizer que quanto mais a classe operária aumentar e fizer crescer, *o poder inimigo dela, a riqueza alheia que manda nela*, tanto mais favoráveis se

¹⁶⁵ Idem, Ibidem, pp. 201-202. Mészáros explica que: “Dois pontos devem ser observados: 1) Marx não diz que os interesses particulares dos indivíduos são *idênticos* aos seus interesses comuns, mas que eles não deviam buscar *exclusivamente* seus interesses particulares; fazer isso, de fato, frustra seu objetivo, pois então seus verdadeiros interesses comuns se lhe impõem em uma forma alienada, como um ‘Interesse Geral’ abstrato. 2) A descrição ilusória dos verdadeiros interesses comuns do homem como um ‘Interesse Geral’ abstrato – o que ele denomina, em outro lugar, ‘a ilusão legalista’ – e sua representação como algo bem diferente do indivíduo humano real ocultam uma verdadeira alienação: a *auto-alienação* do homem na forma de ‘*spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse*’ (uma separação entre o interesse privado e o coletivo).

¹⁶⁶ Idem, Ibidem, p. 203.

tornarão as circunstâncias em que voltará para trabalhar o crescimento da fortuna burguesa, para o aumento do poder do capital, contente por ser ela mesma a forjar as correntes de ouro com que a burguesia a arrasta a seu reboque.¹⁶⁷

Esboço de uma Crítica da Economia Política:

Esse trabalho contém centenas de páginas em que os problemas da alienação são analisados de maneira aprofundada. As palavras *enfremdung*, *entfremdet* etc. ocorrem nessas páginas várias centenas de vezes. Escolhi apenas um trecho. Ele mostrará não só como estão errados os que afirmam ter a “alienação” desaparecido das obras posteriores de Marx, mas também que sua abordagem aos problemas em questão é essencialmente a mesma dos *Manuscritos de 1844*. O trecho afirma o seguinte: “A ênfase não recai no ser *objetivado*, mas no ser *alienado*, estranhado, externalizado, sobre o fato de que o imenso poder objetivo criado pelo *trabalho social*, como um de seus momentos, é *usado contra si próprio*, não pertence ao trabalhador, mas às condições personificadas de produção, isto é, ao capital. Na medida em que, do ponto de vista do capital e do trabalho assalariado, a produção desse corpo objetivo de atividades se desdobra em oposição à força de trabalho direta, esse processo de objetivação surge, de fato, como um *processo de alienação*, do ponto de vista do trabalho; surge como *apropriação do trabalho alheio*, do ponto de vista do capital; essa deformação e transferência é *real*, não *imaginária*: não existe apenas na mente dos trabalhadores e capitalistas. (...). Os economistas burgueses estão de tal modo atados às representações de uma fase histórica determinada do desenvolvimento social que aos seus olhos a *objetivação* necessária dos poderes sociais do trabalho é inseparável da necessária *alienação* dessa última, em relação ao *trabalho vivo*.¹⁶⁸

Teorias da Mais-Valia:

¹⁶⁷ Idem, *Ibidem*, p. 203.

¹⁶⁸ Idem, *Ibidem*, p. 204.

Como seria de esperar de uma monografia crítica sobre teorias passadas da mais-valia, essa obra monumental (com quase duas mil páginas) tem muitas referências à “alienação”. Por exemplo, tratando das teorias de Linguet, Marx escreve: “Os ricos se apossaram de todas as condições de produção: daí a *alienação das condições de produção* (...)”. Mas há trechos de outro tipo também, nos quais termos como *Entfremdung* etc. não ocorrem simplesmente no resumo ou citação de argumento de outro autor, e sim na exposição das próprias idéias de Marx. Por exemplo: “O *juro* em si expressa precisamente o estado das condições de trabalho como *capital*, em oposição social ao trabalho, e suas metamorfoses como poderes pessoais, em contraposição ao trabalho. Resume o *caráter alienado das condições de trabalho* em relação à atividade do sujeito. Representa a propriedade do capital – a simples propriedade do capital – como meio de se *apropriar dos produtos do trabalho alheio, dominar o trabalho alheio*. Mas representa esse caráter do capital como algo que *vem de fora* do processo da produção, e não como resultado da determinação específica desse processo de produção”.¹⁶⁹

O Capital:

Marx escreveu: “Como, antes de no processo, seu próprio trabalho *já lhe foi alienado* pela venda de sua força de trabalho, foi apropriado pelo capitalista e incorporado ao capital, ele deve, durante o processo, ser realizado num produto que não lhe pertence. O trabalhador, portanto, produz constantemente riqueza material, objetiva, mas na forma de capital, de um *poder alheio que o domina*, (...). Dentro do sistema capitalista todos os métodos para aumentar a produtividade social do trabalho são produzidos às custas do trabalhador individual; todos os meios para o desenvolvimento da produção se transformam em meios de domínio sobre os produtores e exploração deles.: eles transformam o trabalhador num *homem fragmentado*, degradam-no ao nível de apêndice de uma máquina, destroem todo resto de interesse do seu trabalho e o transformam num sacrifício odiado; *alienam-no do potencial intelectual* do processo de

¹⁶⁹ Idem, *Ibidem*, p. 205.

trabalho, na mesma proporção em que a *ciência* é incorporada nele como um *poder independente*".¹⁷⁰

Devemos concordar com István Mészáros, diante das evidentes referências textuais que ele nos apresenta como argumento a favor da permanência do conceito de “alienação” nos escritos posteriores aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844.

Mészáros nos pergunta: “Ao ler essas frases, não nos surpreende a identidade básica da abordagem do jovem Marx e a dos seus trabalhos posteriores?”¹⁷¹

Certamente, a afirmação de uma suposta ruptura com base no “desaparecimento” do conceito de “alienação” das obras posteriores, significando o desligamento de Marx do seu passado filosófico, cai por terra diante dos textos selecionados por Mészáros.

Entendemos que as proposições marxistas, apresentadas nesta seleção de textos, estão vivamente imbricadas dentro de um espírito crítico e rigorosamente anti-dogmático para uma mesma tarefa histórica, tal seja, a de recompor a unidade inata do ser humano na identificação do mundo alienante da propriedade privada dos meios de produção, mundo que se privilegia da força produtiva e que degrada o homem ao mantê-lo aprisionado, irremediavelmente, pelo “trabalho alienado”.

Vejamos as assertivas de István Mészáros sobre a permanência do arcabouço conceitual que confirma sua tese da continuidade da postura filosófica de Marx, antagônica à da “cesura epistemológica”, diante das citações dos textos:

A leitura dessas citações talvez baste para sugerir uma resposta à pergunta sobre que atenção devemos dar à teoria do “abandono”. Deve estar claro, a esta altura, que nenhum dos significados de alienação usados por Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* desapareceu de seus escritos posteriores. E isso não é surpresa. Pois o conceito de alienação, tal como compreendido por Marx em 1844, com todas as suas complexas ramificações, não é um conceito que pudesse ser abandonado, ou unilateralmente “traduzido”. Como vimos em várias partes deste estudo, o conceito de alienação é um pilar de importância fundamental para o sistema marxiano como um todo, e não apenas um tijolo dele. Abandoná-lo ou

¹⁷⁰ Idem, *Ibidem*, p. 206.

¹⁷¹ Idem, *Ibidem*, p. 200.

traduzi-lo unilateralmente, equivaleria, portanto, a nada menos do que a demolição total do próprio edifício, e quem sabe a reconstrução de apenas sua chaminé. Não há dúvidas de que algumas pessoas estiveram - ou ainda estão – empenhadas em tais operações, tentando construir suas teorias “científicas” com base em escombros decorados com terminologia marxista. A questão é que os seus esforços não devem ser confundidos com a própria teoria marxista.¹⁷²

A presente reflexão de István Mészáros, na autoridade que lhe confere a excelência da sua produção, cujas obras o destacam dentre os principais pensadores marxistas da atualidade, nos permite compreender as dificuldades do discurso de Marx, particularmente nos ajuda a analisar com cuidado redobrado os textos dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 que, à primeira vista se nos apresentam como uma obra relativamente de fácil compreensão.

Mas, ledo engano, nos deparamos com os fundamentos do pensamento de Karl Marx, em escritos que a todo momento parecem nos desafiar, provocando mais uma leitura ou uma releitura, a sugerir que o que foi apreendido deixa muito a desejar quanto ao conteúdo da reflexão, a cada releitura deixa evidente a complexidade do seu conteúdo.

As palavras dos autores lidos, Althusser e Mészáros, deram o tom da necessidade de fundamentação lógica para buscarmos nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 as respostas quanto à continuidade ou a descontinuidade do pensamento marxista.

Abraçando a teoria da continuidade em Mészáros, vemos nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* a grande síntese da estrutura conceitual que permite o elo entre a obra de 1844 e as obras posteriores de Marx, pela costura que os *Manuscritos* realizam através de uma análise da economia política que expõe as vísceras de um sistema que, para além da apropriação dos meios de produção por poucos, condiciona a existência do homem às diretrizes de subordinação do trabalho ao capital.

Através das suas análises em *A Teoria da Alienação em Marx*, Mészáros nos orienta para um entendimento crítico da trajetória intelectual de Marx, nos auxiliando a compreender os impasses teórico-práticos que se impuseram a este filósofo, disposto a

¹⁷² Mészáros, István. *A Teoria da Alienação em Marx*, 2006, p. 207.

voltar a sua lógica implacável e a sua crítica esmagadora para os caminhos do ser concreto, do ser imbricado com a realidade social.

Assim, Marx que havia sucumbido à filosofia hegeliana, o mais poderoso sistema filosófico alemão, começa a resistir a ela, e, rebelando-se contra a *Idéia Absoluta* ele busca o caminho do ser que deverá se orientar pela autoconsciência humana, como “a mais alta divindade”.¹⁷³

Na aplicação dos princípios filosóficos descobertos por Hegel ao mundo real, assim como na recusa do ser sensível da filosofia materialista, porém contemplativa, de Feuerbach, começam a soar as novas notas de uma filosofia que será gravada em todos os tecidos do pensamento ocidental.

Quando as notas dos ensaios inéditos de Karl Marx se dão ao conhecimento público como *Manuscritos Econômico-filosóficos*, em 1932, elas passam a alimentar uma imensa literatura. Muito debate centrado na relevância desses escritos, justamente em meio ao maior salto do capitalismo, traz a idéia central desses ensaios de juventude – o conceito de “alienação” ligado à destrutividade da consciência do homem pelo modo de produção capitalista – para a arena da discussão filosófica.

O marxismo, então, conquista ou reconquista um entusiasmo e uma profundidade impensados, mas o “jovem” Marx parece ter sua condenação pelos espíritos radicais que teimam em separá-lo da sua própria reputação ontológica, cujas energias compõem sua obra como um todo.

Mészáros, certamente, considera os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 não apenas como um conjunto de escritos idealistas da juventude de Marx, fragmentos que se caracterizam como comentários críticos sobre as teorias dos economistas ingleses clássicos e uma crítica a Hegel, mas o examina na complexidade das dimensões filosóficas e sociais do conceito de “alienação” e suas derivações, numa percepção desmistificadora das análises baseadas em ruptura, ao constatar naquela obra, conceitos e idéias germinativas de um fabuloso contexto filosófico.

Mészáros, a propósito, afirma:

¹⁷³ Karl Marx escreve no Prefácio da sua Tese de Doutorado: “A filosofia não faz segredo do fato de que seu credo é o de Prometeu: ‘numa só palavra, detesto todos os deuses’. Esta é sua arma contra as divindades do céu ou da Terra que não reconhecem a própria autoconsciência humana como a mais alta divindade”.

Na “Introdução” da primeira edição de *A Teoria da Alienação em Marx*, publicada em 1970, afirmei – contrariamente à falsa oposição entre o “jovem Marx” e o “velho Marx” – que o núcleo estruturante do sistema marxiano *in statu nascendi*, expresso de forma tão poderosa e irreversível nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, é a “transcendência da auto-alienação do trabalho”. Também enfatizei na mesma época que “a crítica da alienação parece ter adquirido uma nova urgência histórica”.¹⁷⁴

Na refuta à versão “filosofia *versus* economia política”¹⁷⁵, traduzida nas numerosas versões da abordagem tipo “jovem Marx contra velho Marx” ou o inverso, István Mészáros vê os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, do ponto de vista de “uma grande idéia sintetizadora – a alienação do trabalho – como a raiz causal de todo o complexo de alienações”,¹⁷⁶ como o primeiro sistema abrangente, como o primeiro grande trabalho de síntese de Karl Marx – uma “*síntese in statu nascendi*”¹⁷⁷ de uma totalidade filosófica – o marxismo.

¹⁷⁴ Mészáros, István. *A Teoria da Alienação em Marx*, 2006, Prefácio à quinta edição (2004), p.13.

¹⁷⁵ Idem, *Ibidem*, p. 208. Aqui Mészáros explica que: “Falando em termos gerais, aqueles que desejam evadir os problemas filosóficos vitais – e de modo algum especulativos – da liberdade e do indivíduo se colocam ao lado do Marx ‘científico’, ou ‘economista político maduro’, enquanto os que desejariam que o poder prático do marxismo (que é inseparável de sua desmistificação da economia capitalista) nunca tivesse existido exaltam o ‘jovem filósofo Marx’. Não é preciso dizer que há algo de extremamente artificial e arbitrário nessa contraposição”.

¹⁷⁶ Idem, *Ibidem*, p. 21.

¹⁷⁷ Idem, *Ibidem*, p. 21.

CAPÍTULO 3 – OS *MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS* DE 1844: ESBOÇO DE UMA TOTALIDADE FILOSÓFICA

Aqui defendemos a tese segundo a qual os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, já trazem os germes de uma reflexão marcada por uma ontologia materialista sobre os aspectos da vida em sociedade, se configurando como a formulação filosófica inaugural de uma totalidade filosófica.

Totalidade filosófica esta que marca o itinerário do pensamento do jovem Marx, num caminho desenhado pela compreensão do homem advinda da valorização da sua atividade material.

Através de conceitos filosóficos orientadores, bebidos nas fontes feuerbachiana e hegeliana, o jovem Marx encarrega-se de juntar as duas perspectivas filosóficas, conservando-as ou superando-as numa síntese dialética que se diferencia tanto do naturalismo empirista como do idealismo.

Na formulação da sua crítica à economia política, face à realidade do seu tempo e à sua leitura apaixonada dessa realidade, Marx elabora seus *Manuscritos* se aproximando de Feuerbach ao defender o caráter sensível da realidade e, ao mesmo tempo, se reconciliando com Hegel na exacerbação do ativismo da consciência.

Ele, porém, coloca seu pensamento equidistantemente destas duas grandes influências ao reivindicar uma filosofia que se ocupasse do indivíduo como o ser social,

sendo necessário que “acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*” (MARX, 2006, p. 107).

Assim, entendendo que o homem “não é nem ‘humano’ nem ‘natural’ apenas, mas ambas as coisas: isto é, ‘humanamente natural’ e ‘naturalmente humano, ao mesmo tempo” (MÉSZÁROS, 2006, p. 19), em contraposição àquelas concepções filosóficas, Marx traz a novidade de que é a produção da vida material que formata a realidade e a consciência do homem.

Apesar dos percalços de uma longa jornada filosófica, Marx persegue, vigorosamente, suas idéias que acrescentam novos significados, novas dimensões a conceitos já existentes como “*alienação*”, ou como “*auto-estranhamento*”. Estas idéias são concebidas numa disposição de transformar-se num instrumento filosófico para os combates da vida social, e, emergindo nos textos inconclusos de 1844, elas se mantêm presentes no seu significado original ou acrescentadas de novas dimensões, fornecendo pistas de continuidade teórica até seus derradeiros escritos.

Concordamos com István Mészáros quando ele afirma “podemos chamar os *Manuscritos de Paris* de um sistema *in statu nascendi*” (MÉSZÁROS, 2006, p. 23) porque, acrescenta, é neles que Marx “explora sistematicamente, pela primeira vez, as implicações de longo alcance de sua idéia sintetizadora – a ‘alienação do trabalho’ – em todas as esferas da atividade humana”.

Podemos, então, reconhecer a extraordinária importância da força totalizadora dos conceitos ali revestidos por uma surpreendente fusão de realidade e de originalidade que, como vimos na explanação de István Mészáros e por nós observada no capítulo antecedente a este, irão acompanhar várias de suas mais conhecidas obras.

Como salienta Atílio Boron:

Contrariamente ao que sustentam tanto os “vulgomarxistas” como seus não menos ¹⁷⁸vulgares críticos de hoje, o que distingue o marxismo de outras

¹⁷⁸ Boron, Atílio; Amadeo, Javier; González, Sabrina. *A Teoria Marxista hoje: problemas e perspectivas*, CLACSO, 2006, p. 180.

No texto de Boron, ainda vemos que: “O que há no marxismo, na realidade, é algo epistemologicamente muito diferente: uma ‘teoria marxista’ – isto é, totalizante e integradora – da política, que integra em seu seio uma diversidade de fatores explicativos que transcendem as fronteiras da política e que combina uma ampla variedade de elementos procedentes de todas as esferas analiticamente distinguíveis da vida social. Assim como desde o marxismo não há, nem pode haver, uma teoria ‘econômica’ do capitalismo ou uma teoria ‘sociológica’ da sociedade burguesa, tampouco há, nem pode haver uma teoria ‘política’ da política. O que há

correntes teóricas nas ciências sociais não é a primazia dos fatores econômicos, nem os políticos, e sim o ponto de vista da totalidade. Se alguma originalidade a tradição marxista pode reclamar, com justos títulos, é sua pretensão de construir uma teoria integrada do social na qual a política seja concebida como a resultante de um conjunto dialético – estruturado, hierarquizado e em permanente transformação – de fatores causais, somente alguns dos quais são de natureza política enquanto que muitos outros são de caráter econômico, social, ideológico e cultural.¹

“O que há no marxismo é algo epistemologicamente muito diferente, uma ‘teoria marxista’ totalizante e integradora” (BORON, 2006, p. 180). Assim afirma este autor, explicando a sua transcendência para além das fronteiras de uma teoria da economia política e de uma teoria sociológica da sociedade burguesa, ao se consolidar, segundo o mesmo autor, como uma teoria de caráter “integral sobre a totalidade dos aspectos que constituem a vida social, superadora da fragmentação característica do cosmo visão burguesa”.

Tratamos, assim, sem nenhum exagero, as contribuições conceituais e as colocações epistemológicas reveladas nos *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844, como o florescimento de uma perspectiva filosófica que identifica um conjunto de idéias as quais vão se alongar e se potencializar, num aporte decisivo de Karl Marx à filosofia política e social, assegurando sua posição privilegiada na história da filosofia e das ciências sociais.

Iniciando a crítica aos economistas clássicos, na demonstração da crescente polarização entre a burguesia e a classe operária, sob os efeitos nocivos da propriedade privada dos meios de produção, o “trabalho alienado” se enrobustece como conceito que se encarrega da descrição do empobrecimento e do sofrimento, como resultados da deshumanização do trabalhador na sociedade capitalista.

Sem esta investida primeira na questão da denúncia da exploração do trabalho humano, que se estenderá dessa obra da juventude aos escritos da maturidade de Marx,

é uma teoria que coloca uma reflexão integral sobre a totalidade dos aspectos que constituem a vida social, superadora da fragmentação característica do cosmo visão burguesa. (...) É indubitável que um esforço muito sério deverá ser feito a fim de contar com uma teorização mais adequada e satisfatória sobre os distintos aspectos que fazem a vida política e a ordem estatal nas sociedades capitalistas. Mas este reconhecimento não poderia jamais arrematar na lisa e plana negação das premissas e das perspectivas analíticas que sobre a vida política da sociedade capitalista se foram acumulando ao longo do último século e meio a partir das pioneiras pesquisas de Marx sobre o tema.” (p. 180).

como forma de o homem se conscientizar do seu papel social na nova sociedade, permaneceria, certamente, por muito tempo a visão unilateral do trabalhador como apenas um dente da engrenagem econômica.

Acompanhemos as palavras de Jesus Ranieri:

Todo trabalho engendra um valor, pois é atribuição do sujeito que trabalha conhecer minimamente o complexo causal que é objeto da atividade – o complexo causal desconhecido não pode ser mudado pelo trabalho, não podendo ser, portanto, criador de valoração humana. Sem o desenvolvimento contínuo dessa premissa (levada a efeito pela primeira vez com a elaboração dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*), é difícil acreditar que teria havido tamanha continuidade entre a obra de 1844 e as obras posteriores de Marx; isso sem excluir, é claro, as grandes obras “econômicas” da maturidade. Os *Manuscritos* inauguram, graças aos estudos de economia política iniciados por Marx, uma análise bem estruturada do modo de produção capitalista, ou mais, da forma capitalista da atividade de produção. É nesse texto que o lugar do trabalho como forma efetivadora do ser social é realmente exposta e desenvolvida, algo que, até então, mesmo em Marx não havia sido feito. É nele que o conjunto das esferas da existência humana (desde o lugar da arte, da religião, da filosofia, passando pela conceituação de liberdade, até as formas concretas e imediatas de realização do trabalho) aparece como dependente da esfera da produção – o trabalho é mediação entre homem e natureza, e dessa interação deriva todo o processo de formação humana.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Jesus Ranieri, tradutor da edição dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* que ora estudamos, escreve, no texto da Apresentação, (“Sobre os chamados *Manuscritos econômico-filosóficos* de Karl Marx”), in Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 14. Aqui, Ranieri acentua que: “Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* podem ser considerados uma grande síntese daqueles aspectos que são, por um lado, emancipadores e, por outro, condicionantes de nossa obrigação cotidiana diante das diretrizes da subordinação do trabalho ao capital. O trabalho é, e será sempre, um elemento cujo papel mediador é ineliminável da sociedade e, portanto, da socialidade humana. Mas o trabalho sob os auspícios da produção capitalista traz em si a impossibilidade de suplantação do estranhamento humano, uma vez que o seu controle é determinado pela necessidade da reprodução privada da apropriação do trabalho alheio, e não por aquilo que se poderia considerar necessidade humana ancorada na reprodução social liberta da posse privatizada”.

O movimento em busca da valorização do homem é a fonte primeira de inspiração que conduz o jovem hegeliano Marx pelos caminhos da ontologia materialista que irá orientar toda a sua evolução intelectual, haja vista o itinerário filosófico traçado por ele entre pensamento e matéria, apontando para uma totalidade material que, no entanto, não se deixa confundir com a simplista realidade empírica, facilmente verificável pelos sentidos.

O vigoroso pensamento de Marx, alimentado pela paixão juvenil, começa a acenar para a emancipação humana nos textos dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, através de uma concepção de sociedade entendida como uma totalidade autoconsciente que, segundo ele, se tornaria capaz de superar as contradições do modo de produção capitalista.

É, justamente, este reconhecimento e essa crença no poder de emancipação humana pela força da produção material, pelo imperativo da atividade produtiva do homem, que se torna o fio condutor capaz de alinhar as idéias que podem açambarcar todas as esferas da existência humana.

É a percepção marxista de que o ser social se define e se orienta através das relações de produção, que nos autoriza, diante dos textos de 1844, a pensar a continuidade da filosofia marxista como uma totalidade filosófica, que se estende até os últimos escritos.

Entendemos, no presente estudo, que os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* podem ser considerados para além de ponto de partida de uma teoria, ou para além de parte integrante da sua evolução, podendo se configurar como a viga mestra de um edifício filosófico construído pelo espírito crítico e antidogmático de Karl Marx.

Marx busca no materialismo de Feuerbach e no engenhoso sistema de Hegel a submeter a filosofia à ciência, “à fundamentação do saber”¹⁸⁰, os fundamentos para o desenvolvimento do pensamento filosófico na autoconsciência.

Certamente, Marx, que após profunda crítica ao logicismo abstrato hegeliano, se rende em reconciliação a esse monumento filosófico, bebe na fonte e nos caminhos filosóficos abertos por Hegel que, sobre a questão da autoconsciência, vaticinou:

¹⁸⁰ Hegel, Georg W. Friedrich. *A Fenomenologia do Espírito*, (Coleção Os Pensadores, 1989) p.78 . No Apêndice II, vemos na explicação do editor: “Este volume expõe o devir do saber (*das werdende Wissen*). *A Fenomenologia do Espírito* deve substituir-se às explicações psicológicas ou às discussões mais abstratas sobre a fundamentação do saber. Ela trata da preparação à ciência de um ponto de vista que a torna uma ciência nova e interessante, e a primeira ciência da filosofia. Capta as diversas figuras do Espírito como estações do caminho através do qual ele se torna puro saber ou Espírito absoluto. Portanto, nas divisões fundamentais desta ciência que, por sua vez, se subdividem em várias outras, trata-se da consciência, da consciência-de-si, da Razão observadora (...). A riqueza das manifestações do Espírito, que se apresenta à primeira vista como um caos, é reduzida a uma ordem científica que a expõe em sua necessidade, na qual as manifestações imperfeitas se resolvem e passam para as manifestações superiores, que são a sua verdade mais próxima. A última verdade se encontra primeiramente na Religião e, em seguida, na Ciência como resultado do Todo”.

A autoconsciência pensa-se agora, em primeiro lugar, como consciência: nela está contida toda a realidade objetiva, e a relação positiva e intuitiva da sua realidade à outra. *Ser e pensar* são para Espinosa *opostos e idênticos*. Espinosa alcança a intuição substancial, mas o conhecer é ainda exterior à substância. (...). Em segundo lugar, a autoconsciência pensa-se como autoconsciência: neste ponto, ela é por si, mas ainda por si em relação negativa a outro, isto é, a *subjetividade infinita*: parte como crítica do pensamento, em Kant; parte, como esforço para o concreto, em Fichte. A forma infinita, na sua pureza absoluta, declara-se como autoconsciência que é *Eu*. (...). Assim a autoconsciência reconhece, em terceiro lugar, a sua relação positiva como negativa de si, e a sua relação negativa como posição de si, ou seja, estas opostas atividades como a própria atividade.¹⁸¹

Sem dúvida, se torna necessário recorrermos a Hegel a espaços que se tornam cada vez mais intensos, haja vista a complexidade do relacionamento de Marx com este filósofo, no plano teórico, a nos surpreender no decorrer de nossa pesquisa.

Releva notar que nosso autor se “debate”, apaixonadamente, no seu despontar teórico, entre as influências dos pensamentos de Feuerbach e de Hegel, costurando idéias díspares ora de continuidade, ora de ruptura em relação às concepções desses dois gigantes da filosofia, tão admiráveis quanto oponentes entre si nas suas proposições.

Neste momento de jovem contestador Marx se apropria, refuta, se reapropria ou se desembaraça de várias concepções filosóficas destas duas grandes influências, na tentativa de firmar suas idéias, se distanciando da visão empirista, do espírito contemplativo feuerbachiano.

Assim também, Marx reage à crítica hegeliana a qualquer forma de especulação sobre o futuro, a qualquer antecipação arbitrária da consciência voluntarista interessada a ir

¹⁸¹ Hegel, Georg W. Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*, p. 157. Releva notar, nesta mesma *Introdução* (p. 158), a afirmação de Hegel: “Deste modo, o puro pensamento chegou à *oposição do subjetivo* e do *objetivo*: a verdadeira conciliação da oposição consiste em entender como esta oposição, levada ao ponto extremo, se resolve, de sorte que os opostos, como diz Schelling, sejam em si idênticos. Mas não basta afirmar isto, se não se acrescenta que a vida eterna é propriamente este *produzir eternamente a oposição e eternamente conciliá-la*. Possuir o oposto na unidade e a unidade na oposição, eis o saber absoluto; e a ciência consiste precisamente em conhecer esta unidade, no seu pleno desenvolvimento, através dele mesmo”.

além do círculo de ferro da necessidade do momento, de qualquer vontade imperfeita que separe o “ser” do “dever-ser”, que possa romper a imagem monista de uma totalidade imanente, fazendo a dialética saltar do seu curso.

Hegel observa no Prefácio de a *Filosofia do Direito* que é “insensato pretender que alguma filosofia passa antecipar-se a seu mundo presente (...). A filosofia é o próprio tempo apreendido pelo pensamento”. No mesmo Prefácio encontra-se a famosa formulação enigmática de Hegel: “o racional é real; o real é racional”.

A preocupação com a coerência do seu método dialético, parece manter Hegel bastante cauteloso, procurando estar a salvo das contradições entre sistema e método e, conforme narra nosso filósofo Leandro Konder¹⁸², o poeta Heine, seu discípulo, afirmava ser Hegel bastante cuidadoso com as possíveis conseqüências das suas idéias.

Então, o jovem Marx, como um jovem-hegeliano contestador, prefere enfatizar o racional em contraposição às mazelas da realidade social, na negação do estado de coisas existentes, segundo sua percepção, de uma irracionalidade evidente. Seu pensamento se fixa na busca do momento do porvir da racionalidade, com o movimento da razão em direção ao conhecimento da realidade social e, portanto, direcionando todo o potencial teórico que desponta para a busca racional da superação do presente estado da sociedade.

Assim, o sistema filosófico hegeliano se torna a grande influência de Marx que, ao empurrá-lo para a *racionalidade do real*, direciona sua crítica para o universo político e social.

Um novo tema se anuncia e se torna caro ao jovem Marx: a necessidade de submeter a filosofia hegeliana a uma “inversão materialista”, indicando o fundamento ontológico na identificação da relação dialética entre a *essência humana* (que ele concebe como afirmações *ontológicas do ser – natureza*) e as contradições que lhe são impostas pelo processo produtivo do capitalismo.

Marx descobre a “relação dialética entre a ontologia materialista e a antropologia” (MÉSZÁROS, 2006, p.45), ao ressaltar as palavras de Marx que, no texto sob o título *Dinheiro*, afirma:

¹⁸² Leandro Konder assinala: “O poeta Heine, que foi aluno de Hegel na Universidade de Berlim, assegurava que o velho filósofo forçava a obscuridade das exposições que fazia em suas aulas, porque temia as conseqüências de suas idéias revolucionárias, caso elas fossem compreendidas. Heine conta que uma vez interpelou o professor, após uma das aulas, irritado com aquilo que considerava ‘conservador’ na equivalência hegeliana de *real* e do *racional*. Segundo ele, Hegel lhe observou, então, com um sorriso: ‘E se o senhor lesse a frase assim: *o que é real deve ser racional...?*’” Cf. Leandro Konder, “Hegel e a Práxis”, in *Temas de Ciências Humanas*, número 6, p. 10, 1979.

As sensações, paixões etc. do homem não são apenas *determinações antropológicas* em sentido próprio, mas sim *verdadeiramente* afirmações *ontológicas* do ser (*natureza*). (...) só mediante a indústria desenvolvida, ou seja, pela mediação da propriedade privada, vem a ser a *essência ontológica* da paixão humana, tanto na sua *totalidade* como na sua *humanidade*; a *ciência do homem* é, portanto, propriamente, um produto da *auto-atividade prática* do homem. O sentido da propriedade privada – livre de seu estranhamento – é a existência dos objetos essenciais para o homem, tanto com objeto da *fruição*, como da *atividade*.¹⁸³

Voltemos ao enfoque desse capítulo que se ocupa da defesa da totalidade filosófica de Marx a partir dos escritos fragmentados dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, os quais tomamos como a viga mestra da construção de uma ciência do homem como um produto da sua auto-atividade e da sua autoconsciência.

Assim, compreendemos que nesta obra de juventude Marx elabora sua formulação conceitual que se origina das influências das grandes e conflitantes filosofias de Feuerbach e de Hegel. Ele direciona sua crítica para o universo político e, dentre as concepções do sistema hegeliano, se dedica ao combate da idéia da racionalidade do Estado, dentre outras críticas ao velho mestre.

Porém, ao afirmar um novo tema que deve ser expresso na necessidade de submeter a filosofia de Hegel a uma “inversão materialista”, surpreendemos o jovem filósofo de 1844, já imbuído do pensamento feuerbachiano, se envolver de maneira decisiva com um retorno à perspectiva hegeliana que se torna sua grande influência, deixando-se, definitivamente, enredar nas malhas do texto hegeliano.

¹⁸³ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, p. 157. Aqui, Marx concebe o dinheiro como o objeto da fruição e, ao mesmo tempo, como o atributo que se apropria do homem, pela sua universalidade: “O *dinheiro*, na medida em que possui o atributo de tudo comprar, na medida em que possui o atributo de se apropriar de todos os objetos, é, portanto, o *objeto* enquanto *possessão* eminente. A universalidade de seu *atributo* é a onipotência de seu ser; ele vale, por isso, como ser onipotente. ... O dinheiro é o *alcoviteiro* entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem”. E, na página seguinte, ele atribui ao dinheiro a capacidade universal de atar e desatar os laços entre os homens, como a “força galvano-química da sociedade”, ele segue: “Shakespeare destaca no dinheiro particularmente duas propriedades: 1) é a divindade visível, a transmutação de todas as propriedades humanas e naturais no seu contrário, a confusão e a inversão universal de todas as coisas; ele confraterniza impossibilidades; 2) é a prostituta universal, o proxeneta universal dos homens e dos povos”.

Colocar em primeiro plano as relações sociais, entender o homem como parte de um conjunto que se efetiva somente nas relações sociais, significa romper definitivamente com o humanismo naturalista e sensorialista de Feuerbach, caminhando, decididamente sobre as mediações materiais que se estruturam no intercâmbio entre um homem e os outros homens, na vida em sociedade.

A partir deste momento, Marx parece iniciar seu sistema filosófico no encontro com o movimento operário francês, nas incursões na crítica da economia política clássica e na redefinição teórica que se manifesta nas breves páginas do comentário que se intitula “crítica da dialética de Hegel e da filosofia hegelianas em geral”.

Sendo que nessas últimas anotações dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de forma ambígua, ao mesmo tempo em que procede à crítica às concepções abstratas de Hegel, ele parece reabilitar-se com o pensamento e com a dialética hegeliana, ao proceder à crítica da crítica relativamente à “completa relação acrítica sobre o método de criticar”¹⁸⁴, a falta de “consciência sobre a relação da moderna crítica com a filosofia hegeliana em geral e com a dialética em particular” (MARX, 2006, p.115).

O “núcleo duro” do pensamento marxista do *materialismo dialético* já está aí, nesta brevíssima crítica a Hegel, bastante explícito: a “exteriorização” do trabalho que mortifica o homem que com ele trava uma relação “estranhada”, não identificada com sua essência, no modo de produção capitalista.

Vejamos as palavras de Marx, nesse propósito:

Provisoriamente, antecipemos apenas o seguinte: Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Ele apreende o *trabalho* como a *essência*, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo. O trabalho é o *vir-a-ser para si do homem* no interior da *exteriorização* ou como homem *exteriorizado*. O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o

¹⁸⁴ Marx, Karl. *Manuscritos econômico-Filosóficos*, 2004, p. 115. Assim Marx reage contra o novo movimento crítico a Hegel: “Este ponto talvez seja o lugar adequado para dar algumas indicações tanto no que diz respeito ao entendimento e à correção da dialética hegeliana em geral, quanto especialmente no que tange à sua exposição na “*Fenomenologia*” e na “*Lógica*”, e finalmente no que se refere à relação do novo movimento crítico. A ocupação com o conteúdo do velho mundo, mundo cuja substância frustra o desenvolvimento da moderna crítica alemã, era tão violenta, que teve lugar uma completa relação acrítica sobre o método de criticar, e uma completa falta de consciência sobre a pergunta *aparentemente formal*, mas efetivamente *essencial*: que fazer diante da *dialética* hegeliana? A falta de consciência sobre a relação da moderna crítica com a filosofia hegeliana em geral e com a dialética em particular era tão grande, que críticos como *Strauss* e *Bruno Bauer*, o primeiro completamente e o segundo em seus “Sinópticos”(…), estão, pelo menos em termos potenciais, totalmente constrangidos no interior da lógica de Hegel”.

abstratamente espiritual. O que forma, assim, a essência da filosofia em geral, a *exteriorização do homem que se sabe*, ou a *ciência exteriorizada que se pensa*, isto Hegel toma como a sua essência, e por isso pode, frente à filosofia precedente, reunir seus momentos isolados, e apresentar sua filosofia como a filosofia. O que os outros filósofos fizeram – que eles concebem momentos isolados da natureza e da vida humana como momentos da consciência-de-si e, na verdade, da consciência-de-si abstrata – isto Hegel *sabe* como o *fazer* da filosofia. Eis porque sua ciência é absoluta.¹⁸⁵

A questão colocada por Marx é que, segundo sua análise, em Hegel a *essência humana*, o *homem* refere-se a um igual à *consciência-de-si*, assim, “todo estranhamento da essência humana *nada* mais é do que o *estranhamento da consciência-de-si*” (MARX, 2004, p. 125).

Para Marx, o estranhamento da consciência-de-si não pode valer como expressão que “reflete no saber e no pensar do estranhamento efetivo da essência humana,”¹⁸⁶ porque aquele conceito hegeliano não traz à luz como se manifesta o estranhamento real, sendo que toda “reapropriação da essência objetiva estranhada” aparece na Fenomenologia como uma “incorporação na consciência-de-si”.

Então, segundo a crítica de Marx a Hegel nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, na concepção hegeliana expressa na *Fenomenologia*, o homem “apoderado de sua essência é apenas a consciência-de-si apoderada da essência objetiva” (MARX, 2006, p. 125).

¹⁸⁵ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, p. 124.

¹⁸⁶ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 2004, p. 125. Neste complexo texto da crítica da dialética e da filosofia de Hegel, Marx escreve: “A essência humana, o homem, refere-se para Hegel igual a consciência-de-si. Todo estranhamento da essência humana nada mais é do que o estranhamento da consciência-de-si. O estranhamento da consciência-de-si não vale como expressão – expressão que se reflete no saber e no pensar – do estranhamento efetivo da essência humana. O estranhamento efetivo, que se manifesta como estranhamento real, não é, pelo contrário, segundo sua mais íntima essência oculta – primeiramente trazida a luz por intermédio da filosofia – nada mais do que a manifestação do estranhamento da essência humana efetiva, da consciência-de-si. A ciência que conceitua isto se chama, por conseguinte, Fenomenologia. Toda reapropriação da essência objetiva estranhada aparece, então, como uma incorporação da consciência-de-si; o homem apoderado de sua consciência e apenas consciência-de-si apoderada da essência objetiva. O retorno do objeto ao si e, portanto, a reapropriação do objeto”.

Esta consciência-de-si, na denúncia marxista da “abstração” hegeliana, apreende o trabalho como o “ato de produção de si do homem”, numa determinação da “consciência genérica do homem” (MARX, 2006, p.132).

A este respeito, Marx afirma:

Hegel, portanto, na medida em que apreende o sentido *positivo* da negação referida a si mesma – ainda que novamente num modo estranhado – apreende o auto-estranhamento, a exteriorização da essência, a desobjetivação e a desefetivação do homem enquanto auto-aquisição, externalização da essência, objetivação, efetivação. Em resumo, ele apreende – no interior da abstração – o trabalho como o *ato de produção de si do homem*, o comportar-se para consigo como essência estranha e a sua atividade, enquanto uma essência estranhada, como a *consciência genérica e vida genérica* vindo-a-ser.¹⁸⁷

É necessária uma observação muito atenta para a compreensão do empreendimento de Marx ao tentar tergiversar suas reflexões do “abstratamento espiritual” que, segundo ele, Hegel confere ao trabalho como o “vir-a-ser para si do homem” (MARX, 2006, p.124).

Nesse momento de crítica à grandiosa visão filosófica hegeliana, descortinam-se as linhas gerais de uma interpretação do homem que se concentra no entendimento da humanidade como o conjunto das relações sociais, com o mundo do trabalho no seu centro a evocar a luta política para reclamar pela reivindicação da emancipação humana.

Marx se empenha numa orientação filosófica original de centralidade do homem, cuja principal referência é a crítica dos fundamentos da economia política clássica inglesa que, segundo sua análise, viram as costas para os homens e estuda a produção social considerada somente sob a ótica do lucro.

¹⁸⁷ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 132. Continuando, Marx ainda afirma que: “Em Hegel – abstraindo do, ou antes, em consequência do absurdo já descrito – este ato aparece, porém, em primeiro lugar, como um ato *apenas formal* porque vale como um ato abstrato, porque o ser humano mesmo so vale como *ser abstrato pensante*, como consciência-de-si; e, em segundo lugar, porque a apreensão e *formal e abstrata*, assim a supra-sunção da exteriorização torna-se uma confirmação da exteriorização, ou, para Hegel, aquele movimento de *autoproduzir*, de *auto-objetivar-se* como *auto-exteriorização* e *auto-estranhamento* e a *absoluta* e, por isso, a última *externalização da vida humana* chegada a sua essência, tendo a si mesma por objetivo e estando em si mesma satisfeita”. (pp. 132-133).

Então, inicia-se a elaboração de uma teoria que tem como inspiração uma publicação do jovem Engels, intitulada *Esboço de uma Crítica da Economia Política*, que apresenta uma idéia inédita, enfocando a economia política.

Segundo Jacob Gorender:

Já no título, o jovem Engels apresentou uma idéia que se tornaria obsessiva para Marx e o nortearia até o seu *magnum opus*: a da crítica de uma ciência social até então construída e ricamente desenvolvida pelo pensamento burguês. Mas a crítica do próprio Engels partia de princípios humanistas antropocêntricos e moralizantes, inspirados na filosofia de Feuerbach. Com apoio no humanismo feuerbachiano é que se desvendava a Economia Política como ideologia da propriedade privada, da concorrência e do enriquecimento sem limite. Enquanto Adam Smith e Ricardo salientaram o positivo da concorrência capitalista, o seu caráter de mola propulsora e de mecanismo equilibrante das forças produtivas. Engels insistiu no negativo da concorrência, no seu aspecto desagregador e anti-humano.¹⁸⁸

Neste início do ano de 1844, o contato com aquela publicação de Engels produz no espírito de Marx uma “idéia obsessiva” – a da “crítica de uma ciência social até então construída e ricamente desenvolvida pelo pensamento burguês” (GORENDER, 1982, Introdução).

¹⁸⁸ Jacob Gorender, um estudioso do marxismo, principalmente em seus aspectos de filosofia e teoria econômica, escreveu o texto supracitado na Introdução da edição brasileira (Abril Cultural, Coleção Os Economistas, 1982), de *Para a Crítica da Economia Política*, obra de Karl Marx.

Sobre essa obra marxista, nessa mesma Introdução, Gorender escreveu: “O sistema econômico marxiano, não só distinto dos clássicos burgueses como oposto a eles, nasceria no exílio londrino, a partir de 1850, após a agitada participação de Marx e Engels nos acontecimentos revolucionários que sacudiram a Alemanha e outros países europeus, nos dois anos anteriores. Recém-elaborado, o sistema ganhou sua primeira redação em 1857-1858, na forma de rascunho, cuja publicação se deu somente em 1939, sob o título de *Fundamentos para a Crítica da Economia Política* e geralmente citado como *Grundrisse*. Escrito com uma pressa febril, o rascunho foi motivado pelos sintomas de aproximação de uma crise cíclica, que Marx acreditava devesse provocar uma onda revolucionária mais violenta na Europa. Numa redação pouco trabalhada, com lacunas e imprecisões terminológicas, usando uma linguagem por vezes pesadamente hegeliana, os *Grundrisse* representam, como já foi afirmado, uma espécie de laboratório do pensamento marxiano. Aí encontramos os elementos básicos, que teriam desenvolvimento orgânico nos Livros Primeiro e Segundo de *O Capital*. Uma vez que seu conteúdo foi menos aproveitado e diluído nessa obra, conquistou vida própria e circulação em separado a parte dos *Grundrisse* intitulada *Formas que Precedem a Produção Capitalista*, geralmente citada como *Formen*”.

Esta idéia formulada por Engels se plasma as concepções filosóficas que Marx busca no dialogo com as duas grandes vertentes filosóficas que dominam o pensamento na Alemanha do seu tempo – a filosofia hegeliana e a feuerbachiana – fornecendo o dinamismo interno da base filosófica que marca a gênese da estrutura de um sistema de pensamento dedicado a análise dos aspectos ontológicos, sóciopolíticos, econômicos e morais do seu tempo.

Assim, a primeira formulação do próprio Marx sobre economia fica registrada numa forma de redação sem acabamento, sem conclusão e sem leitores no seu meio e no seu tempo, mas que, ao ganhar os olhos do publico somente em 1932, causa uma celeuma intelectual apenas justificável pela importância do seu conteúdo, do seu autor e de sua imbricação com o conjunto da obra marxista.

No âmbito da filosofia, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 parecem marcar o momento em que Marx completa a ruptura com o idealismo de Hegel, sem rejeitar, no entanto, sua dialética da negatividade enquanto “princípio gerador e motor”.

Porem, nas digressões sobre os temas econômicos os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* “seguem na esteira de Engels e recusam a teoria do valor-trabalho de Smith e Ricardo, considerando-a inadequada para servir de base a uma ciência da Economia Política” (GORENDER, 1982, Introdução).

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, surge a idéia da “inadequação” dos princípios da economia política para a sociedade, porque, segundo seu autor, essa ao condicionar o “modo de produção material condiciona o processo em geral da vida social, política e espiritual” (MARX, 1982, pp.24-25).

Idéia esta que ganha corpo definitivo com a longa e produtiva jornada de pensador que se fará admirável e que consagrará Karl Marx como um clássico das ciências sociais.

A idéia já aparece no início de 1844:

O primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel, trabalho este cuja introdução apareceu nos Anais Franco-Alemãs, editados em Paris em 1844. Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como forma de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito

humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de “sociedade civil”, seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; mas que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política. (...). O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. (...). O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina todo o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.¹⁸⁹

“Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 1982, p.25), prossegue Marx a consolidar suas idéias já no ano de 1859, quando redige definitivamente o Prefácio e a Introdução de a *Crítica da Economia Política*, obra que, segundo Jacob Gorender, somente é publicada em 1939 sob o título *Para a Crítica da Economia Política* e geralmente citada como *Grundrisse*.

No referido Prefácio, Marx considera as transformações que o desenvolvimento das forças produtivas das novas relações de produção da sociedade capitalista, elas sim, é que condicionam a vida material e transformam a consciência dos homens.

Então, neste escrito de 1859, portanto 15 anos depois de haver escrito os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx reafirma suas dilatadas críticas à dominação e à expropriação causadas pela propriedade privada dos meios de produção que subjuga o proletariado, consumindo sua energia física e sua consciência.

¹⁸⁹ Marx, Karl. *Para a Crítica da Economia Política*, Prefácio (Coleção Os Economistas, 1982, p. 25). O texto supracitado foi publicado, pela primeira vez, nos *Anais Franco-Alemães*, em Paris, em alemão, por Karl Marx e Arnold Ruge e aparecem apenas uma única vez, em fevereiro de 1844. Nos *Anais* foram publicados nos trabalhos de Marx *A Questão Judaica* e *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (Introdução), bem como o *Esboço para uma Crítica da Economia Política* e *A Situação na Inglaterra*, de Friedrich Engels. Esses trabalhos marcam a passagem de Marx e Engels para o materialismo e comunismo”.

É a partir desse princípio explicativo original que concebe o homem como um ser ativo, embora “alienado” e “auto-estranhado” relativamente ao seu trabalho e ao produto dele, que, através da “transcendência positiva da alienação”, o “conceito de ‘educação’ de Marx” (MÉSZÁROS, 2006, p.28), pode se tornar sujeito de sua ação.

Portanto, o homem não deve se deixar conduzir por uma força externa todopoderosa, explicada como natural e necessária por um tipo determinado de desenvolvimento histórico. Ele deve se tornar consciente de que tal tipo de desenvolvimento pode ser positivamente alterado pela sua intervenção no processo por meio da “transcendência positiva da alienação”, aplicada em especial à questão do trabalho, às contradições da vida material.

No seu breve Prefácio à *Para a Crítica da Economia Política*, vemos Marx expressar a convicção de que:

Assim como não se julga o que um indivíduo é a partir do julgamento que ele faz de si mesmo, da mesma maneira não se pode julgar uma época de transformação a partir de sua própria consciência; ao contrário, é preciso explicar essa consciência a partir das contradições da vida material, a partir do conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção.¹⁹⁰

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, está a chave das investigações que, de maneira definitiva, produzem um programa de estudos filosóficos da sociedade capaz de se destacar de todos os demais pela unidade de teoria e prática.

Estes *Manuscritos* inconclusos e relegados ao abandono pelo seu autor, trazem à luz a discussão de questões concretas do mundo material que se acham absolutamente imbricadas com a existência, enfocando o sofrimento do homem pela condição de alheamento, de distanciamento em relação às questões subjetivas ligadas à necessidade interior de todo ser humano.

Na explicação de Mézáros:

¹⁹⁰ Idem, Ibidem. (Prefácio *Teoria da Alienação em Marx*, p.88.)

Mézáros se refere aqui aos comentários de Marx sobre James Mill, in *Elements of Political Economy* e que foram escritos aproximadamente ao mesmo tempo em que seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos.*, p. 26).

Marx traça a linha conceitual de demarcação entre *trabalho* como manifestação de vida e como alienação de vida. O *trabalho* é alienação de vida quando “eu trabalho *a fim de viver*, para produzir um *meio* de vida, mas meu trabalho não é vida em si”; isto é, minha atividade me é imposta “por uma necessidade externa”, em lugar de ser motivada por uma necessidade que corresponde a “uma *necessidade interior*”.¹⁹¹

Assim, segundo Mészáros, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, encontramos a base conceitual de todas as concretizações e modificações ulteriores da concepção de Marx, porque eles sintetizam, em linhas gerais, a visão do mundo sob a complexidade do *trabalho alienado* que vai gerar o todo um desenvolvimento prático-teórico das condições de superação dessa condição.

Aqui consideramos a importância das formulações sobre a relação da economia política clássica e o conjunto de alienações, oriundas da condição de *trabalho alienado* que vitimiza o homem no modo capitalista de produção, assim como o momento de ruptura com o idealismo filosófico, questões tão presentes quanto surpreendentes nestes escritos de juventude, marcados pelo ineditismo em vida do autor e ausentes das considerações do seu meio e do seu tempo, parecendo terem sido também “abandonados à crítica roedora dos ratos”.¹⁹²

Segundo Michael Löwy, “felizmente os bichinhos não conseguiram comer o papel e, em 1932 o documento foi publicado”.¹⁹³

Felizmente, estes escritos foram descobertos e publicados para iniciar a nova série de debates filosóficos e interpretações da teoria marxista que são marcados por análises de filósofos que, de certo modo, servem para devolver a dimensão filosófica e a dimensão da psicologia social (como encontramos nas concepções dos teóricos críticos da Escola de

¹⁹¹ Mészáros, István. *A Teoria da Alienação em Marx*, 2006, p. 88.

¹⁹² Marx, Karl. *Para a Crítica da Economia Política*. No Prefácio dessa obra Marx faz a seguinte observação que, segundo nota da Ed. Alemã, trata-se de *A Ideologia Alemã*: “O manuscrito, dois grossos volumes *in octavo*, já havia chegado há muito tempo à editora em Westfália quando fomos informados de que a impressão fora impedida por circunstâncias adversas. Abandonamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos, tanto mais a gosto quanto já havíamos atingido o fim principal: a compreensão de si mesmo”.

¹⁹³ Michael Löwy escreve na orelha da primeira edição brasileira da Boitempo, (tradução de Jesus Ranieri, 2004) dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*: “Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844) estão incluídos entre os inúmeros textos que Marx abandonou ‘à crítica roedora dos ratos’. Felizmente os bichinhos não conseguiram comer o papel, e em 1932, quase um século mais tarde, o documento foi publicado pela MEGA, iniciando um debate filosófico e político que continua até hoje”.

Frankfurt – Adorno, Habermas e Marcuse – principalmente) e a dimensão antropológica estruturalista da interpretação de Althusser.

A publicação dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, sem dúvida, provoca a irrupção de análises que se propõem à revisão do estatuto teórico, do conteúdo filosófico das obras de Marx. Torna-se evidente que estas revisões marcaram ideologicamente as décadas de 1960 e de 1970, na ebulição dos movimentos sociais que buscavam uma reconstrução da sociedade, para além das amarras perpetuadoras da dominação capitalista.

Dito tudo isto, podemos pensar a filosofia político-social de Karl Marx como um sistema filosófico que sobrevive à inevitabilidade das fragmentações e nos chega saudando os grandes temas da dialética: a questão da totalidade, a interação entre sujeito e objeto; a relação da parte com o todo, do concreto com o abstrato, do existencial com o histórico.

Fazendo nossas as palavras de István Mészáros, saudamos os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 como um “sistema *in statu nascendi*”, haja vista a implicação do conceito *alienação* com o trabalho e com as diversas esferas da atividade humana, que ali germina e perpassa pelas suas obras mais celebradas como um elo, denunciando a exploração e o estranhamento provocados no homem pelo modo de produção capitalista.

CONCLUSÃO

As páginas dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 nos descortinam as idéias embrionárias que se prestaram, e ainda se prestam, às mais diversas interpretações do arcabouço filosófico marxista, segundo as lentes ideológicas e as intenções que moveram e que ainda dão fôlego a seus inúmeros intérpretes.

Os escritos de Karl Marx, sabidamente, em geral têm servido de base para uma variedade de doutrinas que embasam diferentes cânones marxistas, alguns dos quais se devem aos intérpretes que, ao publicarem seus textos tal como foram escritos, não se pouparam ao trabalho de complementá-los ou de suplementá-los com uma interpretação direcionada para uma exploração considerada mais adequada a seus propósitos.

Segundo István Mészáros, que acusa interpretações conclusivas e pós-fabricadas a textos que não foram agraciados pelo punho de seu autor com quaisquer páginas de apresentação ou de conclusão, tal característica de ausência de introdução e de conclusão é manifesta nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, sendo que até mesmo esse título foi dado pelos editores do Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscou (MÉSZÁROS, 2006, p. 208), aumenta a especulação acerca das pretensões do jovem Marx.

Portanto, haveria, também por essa razão, uma facilitação dos exercícios tendenciosos daqueles que os usaram e os usam, ideologicamente, ao sabor dos seus interesses.

As interpretações que se pautam por tendências deterministas e ou direcionadas a diversos fins, buscam, segundo o autor supracitado, demonstrar as lacunas ou incongruências dos escritos de um jovem filósofo, cujos estudos da economia política, compreensivelmente, são ainda incipientes naquele seu despontar teórico, relativamente aos seus escritos posteriores.

Linhas de interpretação, como a iniciada por Louis Althusser, buscam um Marx “científico”, em detrimento da elaboração filosófica de um “jovem” Marx em relação à produção do Marx “maduro”, considerando, como é o caso da concepção althusseriana, a relevância do pensamento marxista somente a partir de *A Ideologia Alemã* (1845), por tratar seus primeiros escritos como impregnados de uma consciência ética e moral, de um

“feuerbachiano de vanguarda que aplica uma problemática ética à inteligência da história humana” (ALTHUSSER, 1979, p. 36).

A Ideologia Alemã é, portanto, considerada na interpretação althusseriana, um marco a separar os elementos humanistas, ou elementos filosóficos feuerbachianos e hegelianos dos primeiros escritos, de um Marx “filósofo”, daqueles posteriores do considerado Marx “científico”.

Segundo esta tese, somente o Marx “científico” deteria um conhecimento ímpar das contradições que o modo de produção capitalista encerra, conjunto esse de conhecimentos que vai que gerar sua obra máxima - *O Capital*.

Os intérpretes, certamente, ao enfrentarem a vertiginosa evolução do pensamento de Karl Marx, são conduzidos a inúmeras dificuldades que, inevitavelmente, se colocam ao olhar dos estudiosos do itinerário teórico de um filósofo que, ora sabemos, não se deixa submeter a uma compreensão rigorosamente compartimentalizada.

István Mészáros analisa as numerosas versões da abordagem do tipo “jovem” Marx contra “velho” Marx (ou o inverso) como teorizações que têm algo em comum, na seguinte conclusão: “trata-se de um esforço para opor a economia política à filosofia, ou a filosofia à economia política, e usar a autoridade de Marx em apoio dessa pseudo-alternativa”.¹⁹⁴

Na raiz da, talvez interminável, polêmica iniciada por Louis Althusser “jovem” Marx *versus* “velho” Marx, que forneceu a problemática a motivar e a conduzir a realização do presente trabalho centrado nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, procuramos entender o caráter híbrido dos conceitos *alienação*, *estranhamento* e *consciência* e sua presença nos escritos posteriores.

Esse último conceito, que também se encerra no seu derivativo de *autoconsciência*, são idéias fundamentais, certamente tomadas nos seus aspectos materiais e espirituais dos pensamentos feuerbachiano e hegeliano, porém, em Marx surgindo imbricado com a idéia de *alienação* que se radica na sua forma materializa - *trabalho alienado* - se consolida, na opinião de Mészáros, como conceito-chave de uma estrutura conceitual que confere inteligibilidade e coerência à crítica marxista ao modo de produção capitalista.

Ao reconhecermos a extensão desta estrutura conceitual e a costura com a qual ela une e confere o fio da continuidade às idéias marxistas, fio esse que se revela, segundo István Mészáros, sob a formulação de expressões derivadas como *transcendência da*

¹⁹⁴ Mészáros, István. *A Teoria da Alienação em Marx*, 2006, p. 208.

alienação, somos conduzidos a um entendimento da identidade da abordagem filosófica do jovem Marx com seus escritos posteriores.

Assim, defendemos aqui Karl Marx como o filósofo que se encarregou de juntar, numa única perspectiva, a ontológica, tanto a perspectiva materialista como a idealista daqueles conceitos, numa síntese dialética que vai conferir inteligibilidade interna a uma concepção histórico-filosófica que encontra na consciência do homem a chave da compreensão da importância material e espiritual da sua atividade produtiva.

Jesus Ranieri observa, na Apresentação da edição brasileira (Boitempo, 2004) de *Os Manuscritos Econômico-Filosóficos* que eles “podem ser considerados uma grande síntese daqueles aspectos que são emancipadores e condicionantes de nossa obrigação diante da subordinação do trabalho ao capital”.¹⁹⁵

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 vemos delinear-se um projeto de uma nova sociedade (socialista-comunista), na qual os homens livres da opressão e da exploração, em condições de liberdade, igualdade e dignidade, poderiam dominar suas condições de existência.

Nasce, então, um projeto ou uma utopia de emancipação social?

Podemos responder afirmando que se trata de um gigantesco projeto filosófico e sócio-político que se traduz na ação vigorosa contra a impermeabilidade do sistema que impõe suas amarras de dominação, amoldando, pelas suas perspectivas alienantes, seus interesses às circunstâncias políticas e sociais do mundo contemporâneo a Marx.

No entanto, a filosofia político-social de Karl Marx também pode ser pensada como uma “utopia realizável”, se os homens tomassem a devida consciência da realidade possível de ser transformada pelas forças políticas e sociais.

Ainda, a totalidade do seu pensamento pode ser ainda pensada também como uma “utopia realizada”, porque não se pode decretar a morte do projeto de sociedade socialista na forma idealizada por Marx, que começa nas páginas dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, seguindo na forma panfletária do *Manifesto comunista* de 1848, passando por vários de seus escritos e se eternizando em *O Capital* de 1867 (Volume I), haja vista o não desaparecimento de movimentos, partidos, indivíduos e coletividades que se firmam como socialistas ou comunistas, os quais se acham presentes em quase todos os continentes ainda neste início do século XXI.

¹⁹⁵ Marx, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Apresentação de Jesus Ranieri à edição brasileira (Boitempo, 2004), p.14.

Se o modo de produção capitalista sempre buscou esconder o tanto de exploração e de iniquidades necessárias para a manutenção do mundo sob a égide das realizações do mercado, precisamos revolver os escritos onde se inverte esta direção, na afirmação de que não há nada que não seja histórico e social, portanto, que toda realidade pode ser transformada pela interferência da consciência e da autoconsciência do homem, ao se posicionar criticamente diante das estruturas abstratas que disfarçam esta mesma realidade.

Nesse sentido, é quase impossível se negar a importância de um discurso que se permite a vocação para uma reformulação constante de suas categorias conceituais, ganhando atualidade ao ser traduzido como possibilidade para se pensar a realidade objetiva do momento, realidade que se apresenta neste início de século cerceada pela dureza de um sistema hipertrofiado e autofágico, por seus próprios mecanismos.

Considerando-se que nem o capitalismo é eterno e nem o socialismo de Karl Marx pode ser descartado, reanimam-se os textos do filósofo fundador da mais profunda e eficaz narrativa em oposição ao sistema capitalista e ao abominável mundo da “coisificação” do homem, no acelerado mundo de alienação da vida orientada para a produção e para o consumo das mercadorias.

Mesmo considerando-se a tese dos dois marxismos, o crítico e o científico, a descoberta filosófica de Marx, investida basilamente na identificação dos seres humanos como os verdadeiros agentes da mudança histórica, traz à luz uma nova compreensão da atividade humana, como atividade material – o trabalho – como a fusão entre o ativismo da consciência e a produção dos objetos materiais.

Este é, sem dúvida, um momento novo na história da filosofia, no qual a atividade da produção material do homem assume uma significação universal e a compreensão daí advinda marca, já em 1844, o início da mais profunda análise filosófica totalizadora da vida social.

A nova compreensão da autoformação do homem através da consciência da sua atividade produtiva e das barreiras sociais e econômicas que lhe são impostas pelo modo de produção capitalista, marca o início da ontologia marxista, deixando perceber aí uma intenção presente nos seus escritos de juventude e que estará presente em toda produção posterior de Karl Marx: o empenho em não separar os diversos aspectos da realidade social, política e econômica, mas sim, a preocupação em tratá-los na sua interação dialética.

Nas páginas dos *Manuscrítos Económico-Filosóficos* de 1844 encontramos, na inusitada crítica à economia política, uma compreensão original das relações imbricadas entre os homens e a liberdade, a economia e a sociedade, desenvolvidas no modo de produção capitalista: “A procura por homens regula necessariamente a produção de homens assim como de qualquer outra mercadoria”.¹⁹⁶

Assim, estes escritos da juventude de Marx já cimentam o caminho de um socialismo humanista real pelo seu clamor vibrante contra um sistema económico, na percepção de que este extravasava os limites da economia para se erigir como um paradigma da formação social, filosoficamente e politicamente bem explicado no plano da racionalidade científica.

Coube a Karl Marx dar os primeiros grandes passos para decifrar, filosoficamente, que tipo de racionalidade permeava o modelo de produção e de acumulação que se consolidava como norma natural e inexorável, se apresentando como o novo paradigma de sociedade.

A formulação das idéias marxistas que defendem condições mais favoráveis para o homem, na preocupação com a sua realidade, tanto no âmbito individual como no social, diante de um sistema estabelecido numa relação de produção que se caracteriza, genericamente, pela busca do maior lucro possível, tem relevância para todas as esferas do conhecimento.

Para se pensar a filosofia político-social de Karl Marx, de forma categórica, a partir das teses de ruptura ou de continuidade, com base nas concepções de Louis Althusser e de István Mészáros, seria necessário, antes, se ter perguntado a cada um desses filósofos o como se estabelecer uma linha clara entre o que é científico e que é ideológico, crítico.

Para se obter uma resposta definitiva a esta questão, seria preciso se tornar possível o aprisionamento das motivações, dos ideais, dos sentimentos e dos desejos do ser humano num afã puramente científico, factual e comprovável, assim como a possibilidade de poder se conceber um caminho mensurável, visível e previsível na História sob as lentes objetivas

¹⁹⁶ Marx, Karl. *Manuscrítos Económico-Filosóficos*, (Caderno I – Salário), 2004, p.24.

Na crítica a Adam Smith, Marx condenando, assim, a economia política como teorizadora dos princípios alienadores do homem, pinta um quadro sombrio para o trabalhador: “A procura por homens regula necessariamente a produção de homens assim como a de qualquer outra mercadoria. Se a oferta é muito maior que a procura, então uma parte dos trabalhadores cai na situação de miséria ou na morte pela fome. A existência do trabalhador é, portanto, reduzida condição de existência de qualquer outra mercadoria. O trabalhador tornou-se uma mercadoria (...)”.

do determinismo científico, sem as inquietadoras inferências emocionais, subjetivas e ideológicas.

Certamente, nossos autores não nos satisfariam se nos apresentassem uma explicação lisa e plana de premissas, ou discorrendo com base num conjunto de “variáveis” que fragmentassem o pensamento marxista em teoria econômica, teoria política, teoria social, a fim de adaptá-lo a escaninhos estanques de disciplinas “especializadas”, como se essas fossem capazes de explicar, com seus enfoques unilaterais, as complexidades da realidade da vida em sociedade.

É necessário, portanto, o reconhecimento de que não há nada que se possa classificar de caracteristicamente crítico, ideológico ou caracteristicamente científico numa complexidade teórica que não se permite desenhar ou se redesenhar por um contorno de intenção maniqueísta.

Diante disto, consideramos frustrado o empenho de compreender a teoria marxista sob óticas fragmentárias quaisquer que sejam as gavetas que as denominem, como as da tradição do materialismo histórico, como as da tradição do materialismo dialético ou como o esforço determinista de colocá-la sob o pertencimento específico desta ou daquela ciência social.

Pode-se concluir que denúncias de Marx, como a de que: “o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz (...) o trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria.”¹⁹⁷, extrapolam aqueles escritos de 1844 e se mantém vivas e perturbadoras na atualidade do século XXI, até mesmo para muitos que acreditam nas virtudes do capitalismo.

O legado de Marx se consolidou, inegavelmente, num aparato filosófico que, para além de desafiar os princípios da economia política clássica, potencializa estratégias de um patrimônio teórico que integra o caráter social, o econômico e o político, numa totalidade filosófica que tem no seu traço distintivo a exigência de uma nova perspectiva ontológica, onde as relações humanas sejam abstraídas de alienações e vivenciadas na realidade de suas atividades de produção e de consumo.

As denúncias quanto à apropriação do homem como objeto, o qual se percebe *estranhado, alienado*, porque “quanto mais objetos produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, o capital”,¹⁹⁸ não somente tornam os

¹⁹⁷ Idem, Ibidem, p. 80.

¹⁹⁸ Idem, Ibidem, p.81. Marx explica: “Na determinação de que o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como um objeto estranho, estão todas as conseqüências. Com efeito, segundo este pressuposto

Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 uma obra ímpar, como expressão da realidade do seu tempo, como também se constituem em categorias de expressão da atualidade, haja vista o combate que todos nós travamos, individualmente e coletivamente, contra a *alienação* que, inexoravelmente, afeta nossas consciências, afeta as relações entre cada um de nós e o outro, e entre todos nós, como um dos males da sociedade capitalista contemporânea.

E é na essência, digamos, quase “material”, desses conceitos (*alienação, estranhamento*) na sua imbricação com a crítica da economia política clássica, que vemos o fulcro, o sustentáculo determinante da filosofia inovadora de Karl Marx que, para além da sua caracterização como filósofo crítico, histórico, científico ou filósofo associado à revolução, o credencia como um pensador clássico, dada a sua vitalidade e a sua juventude pela permanente realimentação do seu sistema filosófico no profundo compromisso com a liberdade do homem e com a realidade social.

Desnecessário é dizer que, como um grande clássico das diversas ciências humanas, precisamos ler e reler insistentemente Marx para não cairmos em reducionismos, determinismos ou em outros julgamentos ideológicos que, não raro, o têm convertido em ideólogo das vilanias cometidas em seu nome, o que é uma tarefa difícil.

Nesta medida, suas reflexões ostentam uma extrema e marcante realidade e atualidade, haja vista que cada vez nos damos conta com maior clareza dos dividendos que a cultura do lucro a qualquer preço, denunciada pelas concepções deste filósofo há cerca de cento e sessenta e cinco anos, nos tem imposto.

Hoje vemos o sistema capitalista se oferecer para minar sua própria hegemonia, num afã autofágico inimaginável há algumas décadas atrás, sem ter permitido que a maioria dos homens e mulheres de todos os Estados do planeta tivessem tido tempo de investir em idéias políticas e sociais alternativas, uma vez que se encontravam preocupados em simplesmente sobreviver na instabilidade que o capitalismo, ironicamente, numa versão extrema do *laissez-faire*, foi aprofundando até a crise do mercado financeiro deste início de século.

Assim, podemos afirmar que o jovem filósofo de Tréveris já se anuncia como um revolucionário, um ilustrado pensador que ousou desafiar com contundência e paixão o dogmatismo dos princípios da economia política nascente, ensinou que é necessário duvidar está claro; quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando, tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio que ele cria diante de si, tanto mais obre se torna ele mesmo, seu mundo interior e tanto menos o trabalhador pertence a si próprio”.

de tudo, acreditando que a razão de sua vida era conferir uma nova forma de arquitetura à sociedade pela investigação científica da mesma, e que continuou neste firme propósito até seus últimos anos, não se distanciando muito de suas pretensões filosóficas originais.

Porém, ele já teria se surpreendido, no final de sua vida, com interpretações tergiversadoras das suas teorias. Uma conhecida prova de que suas doutrinas, já em 1880, recebiam interpretações alheias às intenções de seu autor, interpretações enrijecidas que, muitas das vezes, tendiam a rotulá-las teleologicamente, é sua famosa declaração, neste período, em Londres: “quanto a mim, não sou marxista”¹⁹⁹.

Então, Marx já manifesta seu protesto no nascedouro de algumas das aplicações de sua teoria política, social e econômica por “marxistas” franceses e “amigos” russos que interpretavam mecanicamente *O Capital*.

Dito tudo isto, torna-se necessário acrescentarmos que os limites que se impuseram à realização do presente trabalho, dada a complexidade do tema que clama por estudos longos, densos e por leituras muito cuidadosas, nos impediram de um mergulho mais profundo nas principais obras marxistas, guiados pela voz do seu autor.

Assim, não devemos nos esquecer de um sábio conselho do filósofo Louis Althusser a nos prevenir: “posto que não há leituras inocentes, começemos por confessar de que leituras somos culpados”²⁰⁰, ao nos colocarmos na defesa da leitura marxista do filósofo István Mészáros, quando ele enfatiza que: “os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* são um grande trabalho de síntese, de um tipo particular: uma *synthese in statu nascendi*”²⁰¹.

Para concluir, podemos ressaltar que compreendemos a teoria marxista numa totalidade abrangente, num sistema de idéias cujas categorias conceituais e postulados teóricos se estendem por suas mais importantes obras, como constatamos através de István Mészáros (MÉSZÁROS, 2006) e cujo legado jamais se deixa encerrar num baú de lembranças empoeiradas, devido à eloquência e à vitalidade do discurso que Karl Marx funda, relativamente à realidade objetiva das relações sociais.

¹⁹⁹ McLellan, David. *As Idéias de Marx*, 1975, p. 84: “...pode-se avaliar o que de algumas das subseqüentes aplicações de sua teoria pelo comentário que fez a respeito de certos “marxistas” franceses: “Quanto a mim, não sou marxista”.

²⁰⁰ Pensamento de Louis Althusser citado por Eduardo Grüner, no texto “Leituras Culpadas: Marx (ismos) e a práxis do conhecimento”, tradução de Simone Rezende da Silva, in *A Teoria Marxista Hoje: problemas e perspectivas*, p. 101.

²⁰¹ Mészáros, István. *A teoria da Alienação em Marx*, 2006, p. 21: *Os Manuscritos Econômico-Filosóficos* (...) são uma *synthese in statu nascendi*. Estamos testemunhando neles o aparecimento dessa síntese singular, à medida que seguimos as linhas gerais de uma vasta e abrangente concepção da experiência humana em todas as suas manifestações; mais abrangente, de fato, do que qualquer coisa anterior a ela, inclusive a grandiosa visão hegeliana”.

Existiriam dois Marx? Existiriam vários Marx? O Marx filosófico, o Marx científico, o Marx econômico, o Marx ético, o Marx estético?

A riqueza da filosofia político-social de Karl Marx certamente conspira a favor de uma interdisciplinaridade porque ele trabalhou com a interface do saber, podendo ainda enfrentar novas discussões que se apropriem da força do seu discurso para a explicação da condição humana, diante da realidade social e econômica.

Na estreiteza do presente trabalho, torna-se imperativo que nos limitemos ao essencial e, certamente, uma leitura fragmentada do conjunto das obras posteriores aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, não nos autoriza a uma conclusão definitiva, relativamente às linhas argumentativas sobre cortes epistemológicos a separarem os escritos do jovem Marx dos do Marx maduro.

Portanto, esta questão não deve ser fechada de uma forma definitiva, não deve se fechar nos limites deste trabalho. Requer estudos mais apurados do conjunto das obras marxistas. Estudos do pensamento do Karl Marx da filosofia político-social revolucionária, que se distanciem das vozes repetidas pelos seus diversos intérpretes para inspirar, justificar ou para repudiar o que foi o marxismo aplicado ao comunismo moderno, ao socialismo de Estado do século XX .

Podemos afirmar, porém, que em quaisquer formas de antagonismos de leituras, descontextualizadas ou não, seja sob as lentes da “cesura” epistemológica althusseriana, seja sob a ótica integradora de Mészáros, demonstrando os inúmeros traços de continuidade na comprovação de uma estrutura conceitual que confere totalidade à obra de Marx, não passamos indiferentes pela estranha força germinativa que, surgindo com os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 perpassa toda a obra desse filósofo até *O Capital*, nos envolvendo numa viagem que jamais termina, porque é uma força viva a nos surpreender pela realidade dos seus fundamentos e a nos incitar nos debates políticos, sociais e econômicos da atualidade.

Acreditamos, sim, no Marx fundador de uma imortal narrativa filosófica que jamais envelhece ou fica obsoleta porque, como nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, ela continua inacabada, em aberto, a nos desafiar com sua imortalidade, a nos incitar à sua compreensão e a nos fascinar com sua juventude.

É impossível, neste derradeiro parágrafo, não nos reportarmos à observação de Adorno que comparou os livros que possuem vida própria com os gatos, “esses animais

domésticos bravos que se apresentam visíveis e disponíveis como uma posse, mas costumam retrair-se”.²⁰²

Assim, quanto mais nos parecem familiares as categorias conceituais vinculadas por Karl Marx à sua filosofia político-social e anunciadas nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* já em 1844, mais nos apercebemos de que elas estão constantemente a desafiar a nossa compreensão, a nos instigar e, ao mesmo tempo, a nos fascinar com a força da sua atualidade, diante dos excessos do capitalismo.

²⁰² Esta idéia de Adorno foi citada por Celso Frederico, in *O Jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*, 1995, p.13. Cf. citação na página 72 do presente trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALTHUSSER, Louis. *A Favor de Marx*. Tradução: Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ALTHUSSER, Louis; Jacques Rancière e Pierre Macherey. *Ler o Capital*. Rio de Janeiro: Zahar Editores (Volume I), 1979.

ANDERSON, Perry. *O Fim da História: de Hegel a Fukuyama*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1992.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Crises da República*. Tradução: José Volkman. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

_____. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Moraes Editores, 1971.

BALIBAR, Étienne. *A Filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

BELL, Daniel. *Fim da Ideologia*. Brasília: UnB, 1980.

BERLIN, Isaiah. *Karl Marx: sua vida, seu meio e sua obra*. São Paulo: Siciliano, 1991.

BERMAN, Marshall. *Aventuras no Marxismo*. Tradução: Sonia Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BORON, Atilio; Javier Amadeo e Sabrina Gonzáles (Organizadores). *A Teoria Marxista Hoje. Problemas e perspectivas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006.

BUBER, Martin. *O Socialismo Utópico*. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, Coleção Debates, 1971.

DEL ROIO, Marcos. *O Império Universal e seus Antípodas: a ocidentalização do mundo*. São Paulo: Ícone Editora, 1998.

EAGLETON, Terry. *Marx e a Liberdade*. São Paulo: Unesp, 1999.

ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã*. In: MARX, K. e ENGELS, F., *Obras Escolhidas*. Rio de Janeiro, Vitória: V. 3, 1963.

_____. *Esboço de uma Crítica da Economia Política*. In: MARX. *Para a Crítica da Economia Política*. Introdução de Jacob Gorender. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Economistas, 1982.

FREDERICO, Celso. *O Jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Campinas: Papirus, 1987.

_____. *Preleções sobre a Essência da Religião*. Campinas: Papirus, 1989.

GOLDMANN, Lucien. *Ciências Humanas e Filosofia: que é a sociologia?* Tradução: Lupe Cotrim Garaude e José Arthur Giannotti. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

GORZ, André. *O Socialismo Difícil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

HEGEL, G. W. Friedrich. *A Fenomenologia do Espírito*. Tradução: Henrique Cláudio de L. Vaz e Antônio P. de Carvalho. São Paulo: nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1989.

_____. *Filosofia del Derecho*. Buenos Aires: Claridad, 1968.

_____. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução: Henrique Cláudio de L. Vaz e Antônio P. de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1989.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos: O breve século XX: 1914 – 1991*. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KONDER, Leandro. *Marxismo e Alienação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

_____. *Marx: vida e obra*. São Paulo: Paz e Terra, 1981.

LABICA, Georges. *As “Teses sobre Feuerbach” de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. São Paulo: Editora Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, vol. XVIII, 1973.

LUKÁCS, Georg. *Ontologia do Ser Social. Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. São Paulo: Liv. Ed. Ciências Humanas, 1979.

MANDEL, Ernest. *A Formação do Pensamento Econômico de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

_____. *O Lugar do Marxismo na História*. São Paulo: Xamã, 2001.

MARCUSE, Herbert. *Materialismo Histórico e Existência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

MARX, Karl. *A Questão Judaica*. In: OME 5/*Obras de Max y Engels*. Barcelona: Grijalbo, 1978.

_____. *Crítica da Economia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

_____. *Critique de l'Etat Hégléien*. Paris: Union General d'Editions, 1976.

_____. *Para a Crítica da Economia Política*. Tradução: Edgar Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Economistas, 1982.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O Capital*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

_____. "Sobre a Questão Judaica". In: MCLELLAN, David. *As Idéias de Marx*. São Paulo: Editora Cultrix, 1975.

_____. *A Diferença entre a Filosofia da Natureza de Demócrito e a de Epicuro*. (título da Tese de Doutorado). In: MCLELLAN, David. *As Idéias de Marx*. São Paulo: Editora Cultrix, 1975.

MARX, Karl e Friedrich Engels. *A Ideologia Alemã: Teses sobre Feuerbach*. São Paulo: Moraes, 1984.

_____. *A Miséria da Filosofia*. São Paulo: Liv. Ed. Ciências Humanas, 1981.

_____. *A Sagrada Família*. São Paulo: Moraes, 1987.

_____. *Correspondance*. Paris: Editions Sociales, Tomo I, 1971.

_____. *La Première Critique de L'Economie Politique*. Paris: Union General d'Editions, 1972

_____. *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *O Manifesto Comunista de 1848 e Cartas Filosóficas*. São Paulo: Centauro Editora, 2005.

_____. *The Germany Ideology*. Introduction by Roy Pascal. New York: International Publishers, 1947.

MCLELLAN, David. *As Idéias de Marx*. Tradução: Aldo Bocchini Neto. São Paulo: Editora Cultrix, 1975.

_____. *De Hegel a Marx*. Barcelona: Editiones Martinez Roca, 1972.

MÉSZÁROS, István. *A Teoria da Alienação em Marx*. Tradução: Isa Tavares. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

_____. *Marx: A Teoria da Alienação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. *O Século XXI – Socialismo ou barbárie?* Tradução: Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *Para Além do Capital*. Tradução: Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. *Filosofia, Ideologia e Ciência social: ensaios de negação e afirmação*. Tradução: Laboratório de Tradução do CENEX/FALE/UFMG. São Paulo: Editora Ensaio, 1993.

MONDOLFO, Rodolfo. *Estudos sobre Marx*. Tradução: Expedito Alves Dantas. São Paulo: Editora Mestre Jou, Coleção Filosofia, 1967.

PIETTRE, André. *Marxismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

WILSON, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia*. Tradução: Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

ZIZECK, Slavoz (Org.). *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.