

INTRODUÇÃO À LEITURA DOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS DE 1844: MARX LEITOR DE HEGEL¹

INTRODUCTION TOWARD READING THE ECONOMIC-PHILOSOPHICAL MANUSCRIPTS OF 1844: MARX HEGEL READER

Wécio Pinheiro Araújo*

Recebido em: 02/2018

Aprovado em: 03/2018

Resumo: Este artigo revisita a leitura marxiana à concepção hegeliana do ser humano enquanto auto-atividade (*Selbstbetätigung*), e seus desdobramentos como uma crítica da sociedade civil-burguesa (*bürgerlich Gesellschaft*). Analisamos a crítica marxiana da dialética e da filosofia hegelianas, pelo que apresentamos um breve epítome de algumas questões encontradas principalmente nas obras *Princípios da Filosofia do Direito* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) e *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*), cotejadas entre si, para explanar um pouco do conteúdo sobre o qual se debruçou Marx durante o período entre 1841 e 1844. Encontrados em Hegel, os conceitos de exteriorização (*Entäußerung*) e estranhamento (*Entfremdung*) são reelaborados pela crítica marxiana e aparecem como intermutáveis compondo um movimento teórico-dialético na elaboração dos conceitos de ser social (*gesellschaftliche Wesen*) e de trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*) em 1844. Concluimos sinalizando o voo inevitável rumo à crítica da economia política na forma da sua relação social economicamente determinante e politicamente dominante na sociedade moderna: o Capital.

Palavras-chave: Marx. Hegel. Trabalho. Razão ontológica. Ser social.

Abstract: We revisit the Marxian reading of the Hegelian conception of the human being as self-activity (*Selbstbetätigung*), and its implications for a critique of bourgeois-civil society (*bürgerlich Gesellschaft*). We analyze the Marxian critique of Hegelian dialectics and philosophy, for which he presents a brief epitome of Hegelian works *Principles of Philosophy of Law* and *Phenomenology of the Spirit*, compared to each other, to explain a little about the content read by Marx between the period between 1841 and 1844. Found in Hegel, the concepts of the externalization (*Entäußerung*) and estrangement (*Entfremdung*) are re-elaborated by Marxian critique and appear as interchangeable conceptions composing a theoretical-dialectical movement in the elaboration of the concepts of social being (*gesellschaftliche Wesen*) and alienated labor (*entfremdete Arbeit*) in 1844.

¹ Este artigo é resultado de reflexões desenvolvidas inicialmente para um minicurso homônimo, ministrado pelo autor do presente trabalho no VIII EPMARX (Encontro de Grupos de Estudos e Pesquisas Marxistas), realizado de 9 a 11 de novembro de 2016, na UFPB; e amadurecidas durante estágio doutoral com bolsa CAPES/PDSE na Hochschule für Grafik und Buchkunst (HGB), em Leipzig (Alemanha), por meio do qual o autor teve contato com os textos originais de Marx e Hegel. Portanto, neste trabalho, sempre que aparecem duas referências entre parênteses, trata-se, respectivamente, da tradução brasileira seguida pela versão original alemã, que confrontadas permitiram maior profundidade na citação e na argumentação conceitual. Também todos os termos em alemão foram extraídos dos textos originais aqui referenciados (vide referências bibliográficas).

* Professor na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), e doutorando pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia - UFPB/UFPE/UFRN, com Estágio Sanduíche na Hochschule für Grafik und Buchkunst (HGB/Alemanha); bolsista CAPES/PDSE Processo n.º 88881.133482/2016-01. Membro do Grupo de Estudos sobre Adorno, também na HGB/Leipzig e participa da Critical Theory Summer School na Humboldt Universität zu Berlin. E-mail: wecio@bol.com.br

We conclude by pointing out the inevitable flight towards the critique of political economy in the form of its economically determining and politically dominant social relation in modern society: Capital.

Keywords: Marx. Hegel. Labor. Ontological reason. Social being.

Introdução: o mergulho na filosofia pela via da política

Conceber aquilo que é, eis a tarefa da filosofia; pois, aquilo que é, é a razão. Quanto ao indivíduo, cada um é filho do seu tempo; do mesmo modo a filosofia resume seu tempo no pensamento.

G. W. F. Hegel²

Recém-chegado a Berlim, Marx ainda estudante de Direito, em um primeiro contato chegou a debochar da obscuridade do influente filósofo alemão à época³, pelo que se expressou na forma de epigramas intitulados “Sobre Hegel” (Wheen, 2003, p. 28): “Ensino palavras todas misturadas numa confusão diabólica. / Assim todos podem pensar o que decidem pensar; [...] / Agora sabem tudo, pois disse-vos uma data de nada” (Ibidem, loc. cit.). No entanto, “um gorducho e jovial professor de criminologia, Eduard Gans, um hegeliano radical que acreditava que as instituições deveriam antes ser sujeitas ao criticismo racional do que a veneração mística” (Ibidem, p. 30), foi quem aproximou Marx pela primeira vez da filosofia do direito hegeliana, durante um curso que ministrava acerca do tema, como assistente de Hegel. Neste momento, Marx ainda dividia seus estudos com uma sonhada carreira literária, pelo que escreveu alguns poemas líricos e um romance satírico intitulado *Escorpião e Félix*. Porém, foi durante um período de convalescença física e mental, decorrente da brutal desilusão com suas produções literárias, que Marx alugou um quarto numa casa da pequena aldeia de pescadores à margem direita do rio Spree, chamada Stralau, nos arredores de Berlim, e iniciou a leitura de Hegel (Wheen, 2003, p. 32; Atalli, 2007, p. 37). A atmosfera pacata de Stralau, favoreceu os estudos, conforme contou o próprio Marx ao pai: “Enquanto estive doente acabei lendo Hegel de ponta a ponta, além de todos os seus discípulos” (Gabriel, 2013, p. 46).

Ainda em 1837, Marx abandonou as aspirações literárias e ingressou no “Clube dos Doutores” (*Doktorclub*) em Berlim, onde conheceu o professor assistente de teologia, Bruno Bauer, e o filósofo radical Arnold Ruge; que se tornaram amigos e parceiros intelectuais de Marx, embora mais tarde ocorra litigiosa ruptura com cada um deles (Wheen, 2003, p. 32). Após a morte do pai em maio de 1838, o círculo de jovens hegelianos do boêmio “Clube dos Doutores” passou a ser a nova família de Marx. Do verão de 1838 em diante se ele se dedicou a estudar e escrever afim de concluir sua carreira universitária, sob o sonho de ser professor.

² Cf. 1997, p. 36.

³ Segundo Gabriel (2013, p. 47), “Hegel havia transformado Berlim num ímã para almas inquietas de toda a Alemanha e também de países ao leste, especialmente da Rússia, cujo povo sofria sob o julgo feudal de um sistema ainda mais repressivo”.

Em 1841, Marx finalmente conclui sua tese de doutorado que, por questões políticas⁴, submeteu na Universidade de Jena, e não em Berlim (Gabriel, 2013, p. 54). Em abril deste mesmo ano, recebe o título de doutor, por um trabalho que consistia num estudo comparativo ousado e original entre Demócrito e Epicuro⁵ (*Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*), que questiona a relação entre a filosofia e o mundo, no qual dispara: “Em épocas de grande crise, a filosofia precisa tornar-se prática, mas a prática da filosofia é ela própria teórica” (Marx apud Attali, 2007, p. 52).

Neste período, o pensamento de Hegel, consignado, sobretudo na sua obra *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Princípios da Filosofia do Direito)*, publicada em 1821, e que traz a conhecida máxima: “O que é racional, é o real; e o que é real, é o racional” (1999a, p. 14, livre tradução do presente autor), passou a ocupar um lugar central no debate político alemão envolvendo a problemática das relações entre o Estado (*Staat*) e a Sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*)⁶.

Hungaro⁷ (2008, p. 26), ressalta que em torno da síntese encontrada no aforismo hegeliano supracitado, duas leituras operaram uma divisão, cada uma, reivindicando a correta interpretação de Hegel: a primeira, que entendia essa elaboração na acepção de que o real está conforme os desígnios intocáveis da Razão; e uma segunda leitura que a interpretava postulando que o real deve ser submetido à crítica da Razão e, portanto, passível de ser transformado. Na primeira interpretação, se colocaram os conservadores que ficaram conhecidos como a “direita hegeliana”, e com a segunda, os inquietos jovens denominados “hegelianos de esquerda”. Marx estava alinhado com estes últimos.

Após o seu casamento com Jenny em junho de 1843, um outro momento foi determinante na jornada intelectual de Marx: o período que sucede suas núpcias, no qual, segundo relato⁸ do próprio Marx, ele se recolhe ao seu gabinete de estudos no distrito rural de Bad Kreuznach⁹, onde resolve enfrentar todas as suas inquietações quanto à natureza (forma e

⁴ Segundo Gabriel (2013, p. 57), a Universidade de Berlim estava sob forte vigilância durante o reinado de Frederico Guilherme IV, e os jovens hegelianos de esquerda não eram páreos para o governo. “Temendo que a Universidade de Berlim houvesse se tornado reacionária demais para conceder-lhe o título, Marx submeteu sua tese [...] à Universidade de Jena. [...] era um espécie de fábricas de diploma, concedendo doutorados por correspondência”.

⁵ Cf. MARX, 1980.

⁶ Segundo Konder (1991, p. 16), “Em alemão, a expressão *bürgerliche Gesellschaft*, usada por Hegel, significa tanto ‘sociedade civil’ como ‘sociedade burguesa’, já que a única forma de sociedade civil que podia ser pensada era aquela que nascia com a burguesia. Nela se combinavam, então, a garantia da propriedade privada e a proteção aos direitos do homem e do cidadão”.

⁷ Ver também o comentário de Rubens Enderle na tradução brasileira da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Cf. Marx, 2005, p. 11.

⁸ Refiro-me aqui ao texto conhecido como *Para a Crítica da Economia Política (Zur Kritik der politischen Ökonomie)* escrito no período entre agosto de 1858 e janeiro de 1859, no qual Marx faz alusão à virada teórica ocorrida a partir de Kreuznach, e consolidada em Paris.

⁹ Marx inicia sua crítica aos *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel, durante a primavera e o verão recolhido em Kreuznach – entre os meses de março e agosto de 1843 –, resultando na primeira *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, também conhecida, por motivos óbvios, como *Manuscritos de Kreuznach*. Um texto no qual ainda não havia aprofundado a sua crítica no sentido que aparecerá mais afiada na posterior Introdução (*Einleitung*) escrita para o mesmo título, e publicada em Paris no ano seguinte.

conteúdo¹⁰) da verdadeira crítica que deveria ser empreendida pela filosofia no seu tempo. Para isso, decide fazer uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel, e mais tarde, já em Paris – onde desembarcou por volta de outubro de 1843 –, publica nos Anais Franco-Alemães (*Deutsch-Französische Jahrbücher*), em meados de fevereiro de 1844, o texto que ficou conhecido como *Uma Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*¹¹, ou *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie – Einleitung*¹².

Nesse ínterim, duas questões despertaram imensa inquietação em Marx, respectivamente, uma de ordem prática, isto é, as deliberações dos parlamentares renanos sobre o roubo de madeira e a situação dos camponeses do vale do rio Mosela¹³; e outra de natureza mais teórica (filosófica): a crítica ao pensamento de Hegel, sobretudo à concepção hegeliana do ser humano enquanto (auto)atividade, assim como o próprio Marx aponta no seu prefácio para os *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*. Nesta obra, ele implementa o embate demarcador advindo desse acúmulo que permitiu irromper na crítica da dialética e da filosofia hegelianas, a partir de fundamentos ontológicos elaborados a partir da própria ontologia de Hegel, a saber: a concepção da vida humana totalizada no ser social (*gesellschaftliche Wesen*) formado no e pelo trabalho (*Arbeit*) enquanto essência (*Wesen*) objetiva deste ser genérico (*Gattungswesen*). Marx radicaliza a práxis enquanto universalidade concreta fundada no trabalho, e assim chega ao ser humano como atividade consciente objetiva, conforme o próprio Hegel havia considerado em sua ontologia, pelo que este último superou dialeticamente a noção epistemológica formal presente de Aristóteles a Kant. Algo de suma importância, pois em Hegel ocorre uma síntese entre seus predecessores que dá origem a uma nova configuração da relação entre ser e pensamento, entre o *ontos* e o *logos*, terreno fértil para a crítica marxiana rumo a uma ontologia do ser social (*gesellschaftliche Wesen*). Gadamer (1976, p. 80-81) comenta a questão em sua obra *Hegel's Dialectic – Five Hermeneutical Studies*: “The concepts of “being” and the concept of “essence” are completed in the doctrine of the “concept”. Consequently what

¹⁰ Nesta obra abordada inicialmente pelo tão jovem Marx (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) é que Hegel justamente sinaliza, ainda no seu prefácio, o sentido da unidade dialética entre a forma e o conteúdo como significado concreto da tarefa da filosofia situado na razão (*Vernunft*) enquanto totalidade (*Totalität*): “Com efeito, em sua significação mais concreta, a forma é a razão como conhecimento conceitual e o conteúdo é a razão como essência substancial tanto da realidade moral, quanto da natural. A identidade consciente dos dois é a Ideia filosófica. [...] e tal obstinação é a característica dos tempos modernos.” (Hegel, 2005, p. 37).

¹¹ Segundo nota do editor brasileiro para a obra em tela publicada pela Boitempo Editorial (Marx, 2005, p. 145), o texto foi escrito entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844, e publicado nos Anais Franco-Alemães (*Deutsch-Französische Jahrbücher*), em 1844.

¹² Cf. In: MARX; ENGELS, 2016, p. 12-28 (Gesammelte Werke).

¹³ O que depois lhe rendeu o fechamento do jornal que trabalhava pelo governo da Prússia e a condição de desempregado e perseguido político. Os camponeses do vale do Mosela sofriam uma situação degradante sustentada pela administração prussiana e sua assembleia provincial. O vale do rio Mosela é a região vinícola mais antiga da Alemanha. À sua margem fica a cidade mais velha do país, Trier, onde nasceu Karl Marx. Cf. Wheen, 2003, p. 46-47.

is realized there is a unity of thought and being which corresponds to Aristotle's conception of the category, on the one hand, just as much as it does to Kant's, on the other”¹⁴.

Desse modo, pela primeira vez na história da filosofia, a razão (*Vernunft*) figura enquanto unidade consciente de si entre os conteúdos e as formas sociais que adquirem o conceito (*Begriff*) na crítica por meio da qual a consciência de si examina a si mesma na busca de verificar se o seu conceito corresponde ao objeto (*Gegenstand*). Isso ocorre a partir do jogo de determinações dialetizadas por meio das contradições imanentes à totalidade (*Totalität*) do ser (*Sein*) como essência (*Wesen*) fundada em uma concepção do indivíduo enquanto ato (*Tat*) e agir (*Thuns*) conscientes que se realizam pelo seu próprio desenvolvimento histórico, desdobrando-se em formas sociais, que vão desde a Família (*Familie*), passando pela Sociedade civil-burguesa (*bürgerlich Gesellschaft*), até alcançar Estado (*Staat*).

Antes de adentrar propriamente nos *Manuscritos de 1844*¹⁵, apresentamos um breve epítome da filosofia do direito hegeliana, no sentido de resgatar um pouco do conteúdo com o qual se deparou Marx, sobretudo no período que esteve recolhido no seu gabinete de estudos em Bad Kreuznach. Período este que apontamos como aquele que permitiu a viragem¹⁶ teórica que se consolidou em 1844, conforme registram os *Cadernos de Paris*¹⁷ e os próprios *Manuscritos Econômico-filosóficos*.

A filosofia do direito de Hegel

“A economia política é a ciência que [...] deve apresentar o movimento e o comportamento das massas em suas situações e relações qualitativas e quantitativas. Ela é uma das ciências que nos tempos modernos surgiram como em seu terreno próprio [...] (cf. Smith, Say, Ricardo).”

Hegel, nos *Princípios da Filosofia do Direito*¹⁸

Conforme esclarece Konder (1991, p. 16), já em 1799, quando pôs-se a estudar economia política¹⁹, Hegel se questionou sobre o caráter contraditório de uma sociedade na

¹⁴ Livre tradução do presente autor: “Os conceitos de ‘ser’ e de ‘essência’ se completam na doutrina do ‘conceito’. Consequentemente, o que se realiza é uma unidade do pensamento e do ser que corresponde, por um lado, à concepção de Aristóteles da categoria, e por outro, a de Kant.”

¹⁵ Para maior agilidade, e pela recorrente e inevitável referência ao corpus teórico deste trabalho, utilizaremos para se referir aos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*.

¹⁶ Cf. CHASIN, 2009, p. 56-57.

¹⁷ Segundo Cotrim (2011, p. 183), os *Cadernos de Paris*, que não devem ser confundidos com os *Manuscritos Econômico-filosóficos*, são uma referência escassa entre os analistas do pensamento marxista, e sua redação antecede a dos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, embora ambos datem do mesmo ano, existindo assim, uma forte afinidade teórica entre os textos, sobretudo no tocante à economia política clássica. Estes, foram publicados apenas em 1932 na *MEGA (Marx Engels Gesamtausgabe)*. Os *Cadernos* tem sua relevância única, a exemplo de conterem as notas de leitura de James Mill, a partir do qual Marx analisa “o caráter da moeda, meio de troca, instrumento de alienação, para chegar às relações de alienação que substituem as relações humanas” (Mandel, 1968 apud Cotrim, 2011, p. 180).

¹⁸ Cf. 2005, p. 173-174. Precisamente essa passagem é citada por Marx nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* (2008, p. 124, nota de rodapé nº 31).

¹⁹ Segundo o biógrafo Rosenkranz, no período de fevereiro a agosto de 1799, Hegel redigiu várias notas que refletiam sua inclinação ao estudo de economistas, desde James Stewart até Adam Smith. De acordo com Lukács, tais estudos tiveram grande peso nas concepções filosóficas hegelianas (Konder, 1991, p. 16).

qual a segurança da propriedade privada é o eixo em torno do qual se ergue e se move toda a legislação que pauta suas formas jurídicas e as quais se referem a maioria dos direitos dos cidadãos. Com isso, na obra supramencionada em epígrafe, Hegel provoca-nos a reflexão acerca da contradição entre: de um lado, os indivíduos, que tem como fim os seus interesses egoístas que são disputados no campo aberto da sociedade civil-burguesa; e de outro lado, o Estado, enquanto superação ético-política da condição egoístico-passional situada na sociedade civil-burguesa. Nesta última Hegel situa o trabalho como mediação da satisfação das carências dos indivíduos, compondo o que ele denomina “sistema de carências” (Hegel, 2005, p. 173) e aponta a propriedade privada como “elemento universal de liberdade” (Ibidem, loc. cit.) implícito neste sistema e sua realidade, que funda o seu direito e a sua jurisdição na defesa da propriedade privada pela justiça – ponto central no pensamento de Marx (o que retomaremos mais a frente). Já o Estado, este é tomado como “Ideia moral objetiva” (Ibidem, p. 205) da realidade em ato da razão moderna, na qual “[...] a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que, em seres membros do Estado, têm o seu mais elevado dever” (Ibidem, loc. cit.). Noutras palavras, para Hegel, o Estado seria a Ideia (*Idee*) enquanto razão (*Vernunft*) que harmoniza com a totalidade social as disposições egoístas dos indivíduos em suas relações concretas na sociedade civil-burguesa. Zizek elucida na sua obra *Menos que nada*:

Em primeiro lugar, a sociedade civil-burguesa é, para Hegel, o “Estado do Entendimento”, o Estado reduzido ao aparato policial que regula a caótica interação dos indivíduos, na qual cada um persegue seus interesses egoístas. [...] Surge a necessidade, portanto, de passar desse “Estado de Entendimento” para o verdadeiro “Estado da Razão”, em que as disposições subjetivas dos indivíduos se harmonizam com o Todo-social, e em que os indivíduos reconhecem a substância social como sua própria (2013, p. 84).

Podemos notar que a contradição é visualizada em sua expressão histórico-objetiva. Liberdade aqui significa existir em sociedade. E como explica Konder (1991, p. 62), o processo por meio do qual os indivíduos livres realizam o movimento que expressa a liberdade é o que Hegel define como eticidade (*Sittlichkeit*).

A eticidade comporta três momentos distintos: a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado. Na família, o indivíduo toma consciência, sensivelmente, de modo natural, de sua unidade com outras pessoas; percebe que o seu destino está entrelaçado ao delas. Na sociedade civil-burguesa, o indivíduo assume sua autonomia, persegue seus interesses privados, orienta-se de acordo com suas paixões e necessidades particulares, mas também é pressionado no sentido de reconhecer os vínculos objetivos que o ligam aos outros, num âmbito muito mais vasto que o da família. No Estado, por fim, o indivíduo supera o quadro constituído pelo egoísmo generalizado, ultrapassa o horizonte limitado das “corporações” (grupos organizados em torno de motivações específicas), para se elevar à universalidade da cidadania (Ibidem, loc. cit.).

O Estado, no conceito hegeliano, representa a superação (*Aufhebung*) da esfera egoísta e passional da sociedade civil-burguesa, que induz e atomiza os indivíduos em seu ser, levando-os à miséria moral, chocando-os uns contra os outros; e danificando, assim, a esfera universal e coletiva de suas vidas (Konder, 1991, p. 63). O Estado seria a esfera de exercício da liberdade guiada pela razão que representa a unidade e a síntese dialéticas entre a família e a sociedade civil-burguesa na vida ética, capaz de suprassumir (*Aufheben*) a ignóbil condição política e moral desta última, e se elevar à universalidade da esfera ético-política alcançada no pleno exercício livre e autônomo da vontade como cidadania. Nas palavras do próprio Hegel na terceira seção dos seus *Princípios da Filosofia do Direito* (2005, p. 205): “...o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e o produto da sua atividade”.

Assim, o Estado plenamente racional será um Estado que expresse em suas instituições e práticas as mais importantes ideias e normas reconhecidas por seus cidadãos, e pelas quais estes definem sua identidade. E isso ocorrerá porque o Estado expressa as articulações da Ideia, que o homem racional passa a ver como a fórmula da necessidade subjacente a todas as coisas [...] De modo que o Estado racional restaura a *Sittlichkeit*, a corporificação das mais elevadas normas numa vida pública vigorante. [...] Essa integração da individualidade e da *Sittlichkeit* é uma exigência que podemos deduzir da Ideia [...] (TAYLOR, 2005, p. 121).

No Estado, “o indivíduo que está subordinado pelos deveres, no cumprimento deles como cidadão obtém a proteção da sua pessoa e da sua propriedade, o respeito pelo seu bem particular e a satisfação da sua essência substancial, a consciência e o orgulho de ser membro do conjunto” (Hegel, 2005, p. 213). Hegel não menospreza o interesse particular no indivíduo, mas, ao contrário, para ele, “ao procurar cumprir o seu dever, o indivíduo deve encontrar também o que é seu interesse pessoal e a sua satisfação” (Ibidem, loc. cit.). O Estado realizaria então, a síntese que permite superar o domínio dos interesses particulares que confronta os indivíduos no egoísmo generalizado, porém sem renunciar tais interesses, mas realizando-os enquanto contradição que se afirma pela sua própria negação. Isto é, na liberdade que se manifesta no cumprimento do dever, sem deixar de satisfazer o interesse particular do cidadão à medida que representa a existência racional do indivíduo em uma sociedade livre. Em linguagem hegeliana, podemos dizer que neste evoluir o indivíduo (síntese entre vontade e desejo) é para si afirmando-se na sua própria dissolução (da vontade como desejo egoísta) que se nega e se conserva entre a família e a sociedade civil-burguesa, se dissolve e absorve (vontade superando o arbítrio do desejo), entre carências e interesses particulares mediadas no e pelo trabalho sob a propriedade privada, para então elevar-se (vontade que se reconhece como autodeterminação: ética) e racionalmente ser o que é em essência no Estado, a saber: cidadão livre à medida que, no cumprimento dos deveres também tem direitos; condição na qual tais contradições evoluem para a moralidade objetiva, mas sem deixarem de existir. Na verdade, trata-se de um fluxo contínuo, movimento perene, permanente devir (*Werden*), posto que cada parte da totalidade enquanto devir, representa ela própria o todo que se move por si mesmo. E

conforme Hegel assinalou na *Fenomenologia do Espírito*, o próprio “todo é interpenetração semovente da individualidade e do universal” (2008, p. 290).

Com base em Inwood (1997, p. 72-75; p. 168-171), é importante destacar que a ideia (*Idee*) para Hegel não é uma entidade meramente subjetiva e mental, que possa ser reduzida à mera representação no plano subjetivo das realidades psicológicas, ao contrário, uma ideia é a plena realização de um conceito (*Begriff*) na realidade efetiva (*Wirklichkeit*). “Um ideia não é um ideal que devemos realizar: ela é real no presente” (Ibidem, p. 169). E o conceito, também tão pouco pode ser identificado com a mera representação mental, mas é o produto da crítica da realidade apreendida em suas contradições como totalidade, por meio da razão (*Vernunft*). Esta última, sob a lógica dialética hegeliana, deve buscar reconstituir as mediações entre o universal, o particular e o individual, partindo da negatividade reabilitada ao nível do pensamento (da consciência) enquanto motor do real, a partir da contradição “apreendida tanto a partir do objeto como a partir do sujeito” (Adorno, 2013, p. 163). Portanto, conforme explica Adorno (Ibidem, p. 162-163), “a negação [...] intervém nessa realidade na qual o conceito que critica a si mesmo tira pela primeira vez seu conteúdo: a sociedade. [...] A contradição dialética é experimentada na sociedade”. Por isso, “Quando Hegel fala do Estado, na Filosofia do Direito, ele discorre – filosoficamente – sobre o conceito de Estado; mas deixa claro que sabe muito bem que, na diversidade dos caminhos da atuação política, o Estado se defronta com enormes dificuldades para corresponder ao seu conceito” (Konder, 1991, p. 64). Por conseguinte, a “dialética se origina da experiência da sociedade antagônica, não do mero esquema conceitual. A história de uma época [...] não pode ser um desenvolvimento harmônico. Apenas a ideologia, que nega tal caráter antagônico, produz tal harmonia” (Adorno, 2013, p. 167). Portanto, no idealismo objetivo hegeliano, a crítica da razão, se torna a crítica da própria realidade – e neste ponto, é que Marx pareceu se convencer e decidir pelo estudo do pensamento hegeliano, que ele afirmou como expressão mais avançada da filosofia no seu tempo. Mas essa inclinação não seria realizada sem rigorosa crítica.

Rumo ao Manuscritos de 1844

Conforme sinalizamos anteriormente, antes de conceber os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, Marx passou pela revisão da sua crítica à filosofia do direito de Hegel²⁰. Tal necessidade advinha da inquietação que ainda guardava raízes com a histórica disputa internas entre os hegelianos de esquerda e de direita. A primeira crítica da filosofia do direito de Hegel, escrita no período em *Bad Kreuznach*, é ainda a obra de um defensor da democracia sob a marcante influência de Feuerbach²¹.

²⁰ Adotamos aqui a periodicidade do itinerário intelectual de Marx desenhada por J. Chasin na obra *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica* (CHASIN, 2009).

²¹ Não tratamos aqui em pormenores o peso da contribuição de Feuerbach para o itinerário intelectual de Marx. Para tal, ver o ensaio: “*Bewusstsein*: consciência e ideologia na crítica marxiana à filosofia alemã”, apresentado pelo autor deste trabalho no XVII Encontro Nacional da ANPOF em 2016; com publicação na *Coleção XVII*

Segundo os tradutores da edição brasileira da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (MARX, 2005, p. 8, nota à edição), Ivana Jinkings e Marcelo Backes, “O manuscrito que deu origem à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* existe na forma de 39 cadernos que foram numerados com cifras romanas. O primeiro caderno manuscrito [...] desapareceu, e os que restaram contem uma análise detalhada e crítica dos parágrafos 261 e 313, nos quais é aprofundada a questão do Estado”. Para compreendermos melhor o conteúdo do imbróglio, é valido trazer o destaque de Konder ao alertar que:

Na Filosofia do Direito, Hegel parte da convicção de que o ser humano, por natureza, não é bom nem mau: é um ser que não se deixa determinar exclusivamente pela que lhe é natural. É um ser capaz de autodeterminação, capaz de vontade própria. Essa vontade (*Wille*) se distingue do desejo (*Wunsch*), porque nela está presente a razão, como dimensão essencial da liberdade. [...] A vontade só é livre quando se autodetermina, quando chega a conhecer seu objeto. [...] A vontade se exerce na superação do arbítrio, pondo-se nas coisas, atuando no mundo. A razão se realiza na vontade (1991, p. 61).

Para Hegel, a divisão da sociedade civil-burguesa deve evoluir rumo à sua essência universal que se manifesta no Estado como seu verdadeiro fundamento (leia-se: a liberdade como consciência de si universalizada) – antes disso, o seu fundamento primeiro estaria no indivíduo ainda enquanto existência imediata (na família) sem consciência de si acerca da própria essência que está na liberdade, e que só se realiza quando este (o indivíduo) liga-se ao Estado e supera seus interesses particulares – assim como as disputas egoístas da sociedade civil –, embora sem abandoná-los, mas compondo a unidade que se exprime no fato desse indivíduo ter deveres para com o Estado na mesma medida em que também tem direitos (Hegel, 2005, p. 212). “É por isso, que, na realidade, o Estado é, **em geral**, o primeiro”, afirma Hegel (Ibidem, p. 204, grifo meu), pois somente no resultado do processo alcançado na sua universalidade é que ele enxerga a realidade efetiva da Ideia (*Idee*) que se define enquanto Todo (*Ganze*) que então se realiza pelo devir da sua essência; ou seja, o Estado é o fundamento racional²² da sociedade civil-burguesa. E é isto que está por trás daquilo que Hegel defende no prefácio do seu livro *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Princípios da Filosofia do Direito)*: “O que é racional (*vernünftig*), é o real (*wirklich*); e o que é real, é o racional” (HEGEL, 1999a, p. 14, livre tradução do presente autor)²³, pois racionalidade se trata de realidade consciente de si (*Selbstbewusstsein*) na qual o sujeito produz o racional de forma imanente aos produtos do trabalho e da linguagem enquanto seu próprio modo de ser (*Sein*). Por isso a racionalidade é o real, pois ela é imanente ao próprio ser enquanto sujeito que produz a realidade à medida que produz a si mesmo, e este processo só ocorre simultaneamente sendo

Encontro ANPOF - *Marxismo e Teoria Crítica* (ARAÚJO, 2017, p. 65-80), disponível em: << <http://www.anpof.org/portal/images/marxismo-e-teoria-critica.pdf> >> Acesso em 06. mar. 2018.

²² Brunelli (1985, p. 74) explica que, para Hegel “O verdadeiro é o que nasce do movimento que vai da determinação abstrata da coisa para a sua determinação racional através da sua negação”.

²³ „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (HEGEL, 1999a, p. 14).

pensado, sendo dito, e sendo objetivado nos produtos do trabalho, da linguagem e do pensamento. No entanto, esta consciência racional não se dá de forma direta ou unilateral, mas por meio de contradições entre, de um lado, a imediatidade dessa realidade (*Realität*) em sua aparência (*Erscheinung*), e de outro, a sua efetividade (*Wirklichkeit*) enquanto essência (*Wesen*) que se realiza no desenvolvimento das suas manifestações objetivas na história²⁴ que se afirmam pela sua própria negação na interação dialética constituinte do ser (*Sein*) enquanto um todo (*Ganze*).

Neste caso, o Estado funda racionalmente a sociedade civil-burguesa à medida que a totaliza e a organiza promovendo a unidade entre suas contradições, entre seus conflitos. Trata-se de um tempo lógico, que corresponde ao movimento de uma forma de realidade que se faz pensando-se a si mesma; e não de uma descrição cronológica dos fatos em si – o que não é o interesse de Hegel, pois não se trata de provar que o mundo tem sentido, mas que a racionalidade que se autoproduziu no mundo por meio do ser humano e, portanto, imanente ao real, pode ser explicitada no conceito (*Begriff*). Portanto, ele não afirma que o Estado cria a sociedade civil cronologicamente na história, como causa e efeito, ou simplesmente como sujeito e predicado; é mais complexo: ao nível de um tempo lógico, que é um tempo da Ideia, significa dizer que só a partir do surgimento do Estado enquanto conceito objetivado na história, é que podemos falar em sociedade civil também como um conceito em suas manifestações históricas. O tempo da Ideia (*Idee*) é aquele que diz respeito ao ser (*Sein*) revelado no e pelo pensamento através do discurso (*logos*) na forma do conceito (*Begriff*); não é meramente uma representação mental no sentido de ideia no *locus communis*, mas trata-se da Ideia como realidade que se faz sendo dita por meio daquilo que é real para a consciência de si (*Selbstbewusstsein*), isto é: razão (*Vernunft*). Lembre-se que, para Hegel, no que tange ao conceito que se realiza, “a obra é realidade que a consciência se dá” (HEGEL, 2008, p. 283). Marx não aceita essa elaboração. E neste ponto, a crítica marxiana acusa Hegel de logicismo abstrato²⁵, ao chamar atenção para aquilo que descreve da seguinte maneira na sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*:

[...] o conteúdo concreto, a determinação real, aparece como formal; a forma inteiramente abstrata de determinação aparece como o conteúdo concreto. A essência das determinações do Estado não consiste em que possam ser consideradas como determinações do Estado, mas sim como determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata. O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica (MARX, 2005, p. 38-39).

²⁴ Acerca disso, Paul Ricoeur comenta de forma certa que “A filosofia de Hegel sublinha que a racionalidade do real é conhecida através de suas manifestações na história, o que se opõe a toda reconstrução platônica da realidade segundo modelos ideias. A filosofia de Hegel é bem mais neoaristotélica do que neoplatônica” (RICOEUR, 2015, p. 20).

²⁵ O caso de examinar se a acusação da crítica marxiana, neste ponto, é justa ou não com a elaboração hegeliana, seria trabalho para uma outra investigação.

Na revisão desta primeira crítica à filosofia do direito hegeliana, publicada como um ensaio homônimo, mas acrescido do termo “Introdução” (*Einleitung*)²⁶, Marx começa a navegar justamente para a consolidação de uma concepção teórica inteiramente original do ser humano como autodeterminação fundada no trabalho e totalizada no ser social (*gesellschaftliche Wesen*); teoria essa que vem carregada de consequências críticas radicais para a sociedade civil-burguesa em sua essência estranhada, e como esta se desdobra em objetivações alienantes deste próprio ser social. Portanto, em ruptura mais profunda com Hegel – por meio da qual consolidou a superação (*Aufhebung*) determinante trazida nos Manuscritos de 1844 –, para Marx, a liberdade humana só será plena quando emancipada não apenas em sua alienação política – já captada na primeira crítica de Kreuznach no Estado político –, mas sobretudo das formas e conteúdos sociais que a alienam exatamente naquilo que é característica essencial do seu ser: o trabalho. Para isso, põe-se como imprescindível a consciência crítica de si, não apenas ao nível do pensamento ou de fraseologias da consciência (*Bewusstsein*) em seus produtos e figuras espirituais, ou mesmo apenas em suas formas políticas; ao contrário, a crítica agora deve desmascarar a auto-alienação humana em suas objetivações concretas enquanto ser consciente (*bewusst Sein*²⁷) e objetivo.

[...] logo que a crítica se ocupa da moderna realidade social e política, elevando-se assim aos problemas humanos autênticos, ela tem ou de sair do *status quo* alemão ou de apreender o seu objeto sob o seu objeto. Por exemplo, a relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, com o mundo político, é um dos problemas fundamentais dos tempos modernos (MARX, 2005, p. 149, itálico do original).

Marx percebeu “a mais lógica, profunda e completa expressão” (2005, p. 151) da crítica da filosofia do direito moderno em Hegel, que “surge [...] como a análise crítica do Estado moderno e da realidade a ele associada” (Ibidem, loc. cit.), e talvez por isso a sua primeira crítica da filosofia do direito hegeliana se restringe ainda muito mais à dimensão do Estado e da democracia enquanto solução para o enigma político da modernidade. No entanto, ao repensar a própria crítica, ele percebe que isto levaria apenas a uma transformação parcial e uma emancipação meramente política deste ser alienado. Sua inquietação aparece na revisão daquela primeira crítica elaborada em Kreuznach, que já parece soar como uma expressão preliminar ao que viria com os Manuscritos de 1844. Ele se indaga formulando uma questão que já antecipava a noção profunda de classes a partir do modo de produção social, assim como também o caminho da revolução social: a questão do proletariado (*Proletariat*).

²⁶ Cf. MARX, Karl. *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung (1843)*. In: MARX; ENGELS, 2016.

²⁷ Marx utiliza justamente este termo na crítica definitiva elaborada a quatro mãos com Engels em 1845/46, *Die Deutsche Ideologie*: “A consciência (*Bewusstsein*) não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente (*bewusste Sein*), e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (Marx; Engels, 2007, p. 94).

Por isso, o alvo da sua crítica em 1844 aponta radicalmente para a propriedade privada – e não mais para a religião ou o Estado, posto que somente a partir da propriedade privada é possível o desenvolvimento histórico do capitalismo. Só que Marx não se detém em uma concepção filosófico-especulativa do trabalho ou do ser humano como auto-atividade (*Selbstbetätigung*), que em Hegel ele apontou como “trabalho espiritual”, porque se recolhia no Espírito (*Geist*) enquanto concepção da consciência humana e seus produtos, que se resolvem no pensamento, mesmo que em constante tensão com suas bases objetivas situadas na história²⁸.

Paris: a razão ontológica da crítica à economia política

O verdadeiro ser do homem é, antes, seu ato; nele, a individualidade é efetiva [...] e o homem individual é o ato que é.

Hegel, na Fenomenologia do Espírito²⁹

Chegamos ao ano de 1844 e, conseqüentemente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 (Ökonomisch-philosophisch Manuskripte aus dem Jahre 1844)*. Nestes, o jovem Marx alavanca sua crítica mais incisiva e definitiva à dialética hegeliana. Uma questão está no centro desta crítica: trata-se da idéia de auto-atividade (*Selbstbetätigung*), de autoprodução. Esta permitirá chegar ao ponto medular da dialética hegeliana e sua ontologia: a contradição situada na fundação da sociedade civil-burguesa. Marx irá suprasumir (*Aufheben*) a dialética hegeliana partindo dos próprios fundamentos ontológicos com os quais Hegel elabora a sua dialética (*Dialektisch*) enquanto lógica (*Logik*) da contradição imanente ao próprio Ser (*Sein*) como totalidade (*Totalität*) semovente na história. Por isso, concordamos com Adorno quando ressalta que “As contradições, a única e verdadeira ontologia da filosofia hegeliana, são, ao mesmo tempo, também a lei formal da história, que avança somente na contradição e com um sofrimento inefável” (2013, p. 167).

No entanto, se por um lado Hegel reconhece a realidade do Ser enquanto dialética, o que o possibilita construir um saber ontológico; por outro lado, quanto ao seu método³⁰, permanece descritivo e contemplativo, idealista, e por isso fenomenológico; pelo que Marx, a partir de Feuerbach, irá acusa-lo de logicismo abstrato. Todavia, a superação de Feuerbach será inevitável, posto que este último concentra sua crítica de inflexão antropológica ao sistema hegeliano, como crítica da religião; e conseqüentemente da própria filosofia acusada de não passar de religião na forma de idéias – apesar de que, Marx não deixou de reconhecer explicitamente nos Manuscritos de 1844, o mérito e a influência feuerbachianas na virada teórica fundamental que ele operou junto à dialética e à filosofia hegelianas, embora não sem também criticar o autor de *A Essência do Cristianismo*.

²⁸ Embora no sistema hegeliano, a própria história também é concebida como o desenvolvimento lógico do Espírito, por meio da razão (*Vernunft*), rumo ao Saber Absoluto.

²⁹ Cf. 2008, p. 231.

³⁰ Reforça Kojève: “O método hegeliano não é nada dialético: é puramente contemplativo e descritivo, e até fenomenológico no sentido que Husserl atribui ao termo. No prefácio e na introdução da Fenomenologia, Hegel destaca o aspecto passivo, contemplativo e descritivo do método científico.” (2002, p. 423).

O trabalho como razão ontológica

Hegel [...] apreende o trabalho como a essência, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não o seu lado negativo.

Marx³¹

Nos *Manuscritos de 1844*, Marx retorna ao fundamento da filosofia do direito de Hegel e de todo o sistema hegeliano: a sua fenomenologia. A atenção que Marx dedicou à concepção de auto-atividade (*Selbstbetätigung*), do homem ativo, no seu confronto com a filosofia hegeliana, foi de imensurável importância para a construção da sua concepção ontológica do ser humano enquanto ser genérico (*Gattungswesen*) no e pelo trabalho (*Arbeit*) enquanto essência (*Wesen*) deste ser. Eis a razão ontológica, que para Marx, requer a crítica radical de toda realidade humana, na busca da sua desmistificação. A partir disto, nos *Manuscritos de 1844* ele se pergunta o que seria romper com a “relação acrítica sobre o método de criticar, e uma completa falta de consciência sobre a pergunta aparentemente formal, mas efetivamente essencial: o que fazer diante da dialética hegeliana?” (MARX, 2008, p. 115). Em Hegel, a lógica (re)fundada na contradição pariu uma dialética inédita como negatividade imanente ao ser em sua totalidade (sujeito e objeto; realidade e consciência). Este assento ontológico requalifica as categorias enquanto modos de determinação deste ser em si e para si como (auto)atividade consciente. Para Marx, isto significa justamente que a essência de sua crítica estaria em buscar as determinações reflexivas que a dialética expõe (onto)logicamente para o pensamento que perscruta a realidade efetiva (*Wirklichkeit*), justamente porque a realidade humana se move por meio da contradição. Trata-se das determinações que dizem respeito as contradições que se manifestam subjetivo e objetivamente na história a partir da mediação fundante do ser social (*gesellschaftliche Wesen*): o trabalho (*Arbeit*). Marx demonstra profundo incômodo com o fato de naquele momento histórico, as tentativas em criticar Hegel, nem sequer na linguagem mostravam alguma diferença significativa em relação à concepção hegeliana, mas apenas redundavam em repetições tautológicas – o que ele irá desenvolver posteriormente (1845/46) com Engels em *A Ideologia Alemã (Die Deutsche Ideologie)*, levando-o a se confrontar em um importante debate com Feuerbach.

Nosso jovem crítico partiu do que considerava o lugar de onde uma análise sobre o sistema hegeliano deveria se iniciar: a *Fenomenologia do Espírito*. Segundo Marx, “o verdadeiro lugar do nascimento e o segredo da filosofia de Hegel” (Marx, 2008, p. 119).

A grandeza da “Fenomenologia” hegeliana e de seu resultado final — a dialética, a negatividade (*Negativität*) enquanto princípio motor e gerador — é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo (*Prozess*), a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäußerung*), e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é

³¹ Passagem encontrada justamente no capítulo dos manuscritos de 1844, intitulado: “Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral” (2008, p. 124; 2014, p. 100).

que compreende a essência (*Wesen*) do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho (Marx, 2008, p. 123; 2014, p.99).

Chamou a atenção de Marx que Hegel, ao conceber “o homem como um processo”, toda essa dinâmica é marcada por um elemento decisivo que a caracteriza histórico e socialmente como práxis: a negatividade como mediação no e pelo trabalho – assim como apontamos na filosofia do direito hegeliana quando trata do sistema de carências na sociedade civil-burguesa. Logo, o agir singular é também agir universal à medida que esse indivíduo integra uma sociedade fundada no processo de trabalho, na qual trabalha para outros e reciprocamente também depende do trabalho de outros; assim, são estabelecidas relações concretas e inelimináveis dos indivíduos entre si, e cria-se historicamente a sociabilidade humana como sociabilidade no e pelo trabalho. Vejamos como aparece no segundo capítulo da *Fenomenologia do Espírito*:

O suprassumir (*Aufheben*) apresenta sua dupla significação verdadeira [...] no negativo: é ao mesmo tempo um negar e um conservar. [...] No entanto, o ser é um universal, por ter nele a mediação ou o negativo. À medida que exprime isso em sua imediatez, é uma propriedade distinta determinada. Dessa sorte estão postas ao mesmo tempo muitas propriedades desse tipo, sendo uma o negativo da outra (Hegel, 2008, p. 96).

A ontologia hegeliana determina-se pelo homem como ser que por meio da negação põe-se em ação no mundo, num processo composto de momentos que se negam uns aos outros, num constante suprassumir (*Aufheben*). É na negatividade que o trabalho se revela como mediação que permite Marx afirmar este indivíduo que se autoproduz como ser social (Marx, 2008, p. 107). Somente em Hegel, é possível obter o lógico (*das Logische*), não como o pensamento lógico em si (epistemológico), separado do sujeito, mas como o próprio ser revelado no e pelo pensamento que se expressa no discurso (logos): eis a razão ontológica assentada no trabalho, dado que este ser revelado é auto-atividade historicamente condicionada e socialmente determinada.

Os *Manuscritos de 1844* representam a grande sacada de Marx ao, a partir de Hegel, tomar o trabalho enquanto razão ontológica da própria realidade humana e também da crítica reveladora daquelas contradições que implicam à alienação dessa realidade situada no trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*). A crítica marxiana leva às últimas consequências negativas aquilo que Hegel identificou apenas como positividade no trabalho enquanto atividade consciente objetiva fundadora da realidade humana. Hegel enxerga com nitidez a dialética da negatividade na contradição revelada nos fundamentos ontológicos da sociedade civil-burguesa; mas ele não enxerga o negativo da propriedade privada como fundamento do estranhamento (*Entfremdung*) da vida humana pelo próprio homem. É justamente com relação a este que ocorre a alienação da razão totalizante (subjetiva e objetiva) do ser social em

suas formas de exteriorização (*Entäußerung*), isto é, nos produtos do trabalho. Hegel entende a exteriorização como alienação, mas apenas porque, para ele, a objetivação significa exteriorização do sujeito no objeto, no qual o primeiro se perde no segundo, ou seja, se aliena. Vale lembrar como Hegel descreve o momento final do processo de trabalho desenhado enquanto um silogismo do agir (*Thuns*) na sua *Fenomenologia do Espírito*: “O terceiro momento afinal é o objeto (*Gegenstand*) – quando não é mais o fim de que o agente está imediatamente cômico como seu, mas quando vai para fora do agente e é para ele, como um Outro” (HEGEL, 2008, p. 278-279; 1999b, p. 217).

Enquanto Hegel vê apenas a exteriorização em sua negatividade formal, que subjaz enquanto qualidade do produto do processo de trabalho (o objeto) como um Outro, Marx vê uma forma histórica específica da exteriorização como alienação concreta na sociedade moderna, situada na forma social que adquire a relação entre o Capital e o trabalho. Mas não sejamos injustos, essa negatividade do trabalho e da propriedade privada ainda não havia aflorado plenamente no tempo histórico de Hegel. Entretanto, é somente a partir do conceito de sociedade civil-burguesa desenhado por Hegel – que reconhece o trabalho enquanto mediação fundamental –, que Marx poderá desmistificar a alienação dessa mediação sob a presença da propriedade privada implicando em outras tantas mediações alienantes para o ser humano. A crítica de Marx a Hegel tem sua síntese no fato deste último, apesar de ter apreendido a propriedade privada em suas contradições com relação ao direito nesta sociedade fundada no e pelo trabalho, não foi capaz de enxergar nela as suas determinações ontológicas em sua negatividade profunda: a alienação do ser humano como auto-alienação parida naquela mediação situada na sua essência objetiva: o processo de trabalho.

Trabalho estranhado e propriedade privada na sociedade burguesa

Na medida em que o trabalho estranhado estranha do homem a natureza, [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ele estranha do homem o gênero (*Gattung*) [humano]
Marx, nos *Manuscritos de 1844*³²

Para explicar aquilo que nem Hegel, nem os “economistas nacionais” (*nationalökonomischen*) – leia-se: Smith, Ricardo, Say, etc. – por ele citados e estudados explicaram acerca do trabalho alienado, na seção que trata especificamente do trabalho estranhado³³ (*Die entfremdete Arbeit - XXII*), Marx se questiona sobre o significado das determinações ontológicas advindas do fato concreto do trabalho estar subjugado à propriedade privada na sociedade capitalista – acerca do que nenhum deles havia se questionado até ali. Se

³² Cf. 2008, p. 84; 2014, p. 47, grifo nosso.

³³ Na tradução brasileira aqui utilizada esta seção é intitulada *Trabalho estranhado e propriedade privada* (2008, p. 79-90), embora na edição original, encontramos apenas *Trabalho estranhado* [XXII- *Die entfremdete Arbeit*] (2014, p. 42-53). Daí, na seção seguinte, Marx apresenta a propriedade privada como uma relação (*Verhältnis*) social, que compõe o “segundo manuscrito” (*Zweites Manuskript*), e traz o seguinte título: *A relação da propriedade privada* (*Das Verhältnis des Privateigentums*).

Hegel, em sua ontologia, não se pergunta como fica a situação do trabalho enquanto exteriorização (*Entäußerung*) na sociedade civil-burguesa, é exatamente a provocação que Marx não deixou escapar. Com isso, pretendemos demonstrar como ele pretende apontar as consequências para o ser social advindas do fato concreto de que, em uma sociedade que assenta seu modo de produção na propriedade privada, se apresentam contradições alienantes por meio do estranhamento (*Entfremdung*) da principal mediação apontada pelo próprio Hegel em sua filosofia: o trabalho.

Para Marx, a contradição da vida moderna é de ordem ontológico-objetiva e material; ou seja, está assentada na alienação da atividade criadora do ser humano no tempo e no espaço, respectivamente enquanto história e sociedade; e não mais apenas enquanto essência genérica (*Gattungswesen*). Trata-se da essência real deste ser, do processo efetivo por meio do qual o ser humano se realiza objetivamente no mundo como atividade objetiva consciente (práxis). Somente a partir deste foi possível a existência dos indivíduos em suas diversas formas de sociabilidade na história. E no debate hegeliano à época, a sociedade civil-burguesa é a forma de sociabilidade que se apresenta na ordem do dia, desde a Revolução Francesa.

Marx conclui que o Estado moderno carrega no seu DNA a contradição fundamental assentada no trabalho subjugado à propriedade privada; que ele analisa a partir de determinações ontológicas colhidas na crítica da filosofia hegeliana. Por sua vez, se o trabalho se revela historicamente como a essência social da espécie humana enquanto indivíduo e sociedade (ser social), logo, a alienação do trabalho sob uma forma de objetivação deste próprio ser não pode ser outra coisa senão a alienação da humanidade como um todo. Nesses termos, a conclusão da pesquisa põe-se com uma gravidade inédita, e que marcará todo o percurso posterior do itinerário intelectual de Marx.

Em resumo, para Hegel, a exteriorização é estranhamento (*Entfremdung*) pelo fato de que, na exteriorização (*Entäußerung*), a subjetividade se põe para fora e se perde do sujeito ganhando vida própria no mundo como objeto. Quanto à elaboração marxiana, vejamos em três passos uma possível interpretação do movimento que fazem os conceitos colhidos na crítica da filosofia e da dialética hegelianas – longe da pretensão de determinar precisamente o que Marx realmente pensava, mas apenas trazendo uma leitura possível:

- a) Tese: A “alienação” em Hegel é apenas exteriorização (*Entäußerung*) como uma relação que, apesar da negatividade identificada no processo de trabalho, se coloca por fim de forma especulativa, ou seja, reconhecida como “alienação”, mas com um caráter negativo meramente “espiritual”: o sujeito se perde de si mesmo à medida que se exterioriza no objeto produto do seu próprio trabalho, e conseqüentemente, também se estranha de si mesmo quando não se reconhece neste objeto, que assume a realidade de um Outro, do que decorre o conceito de estranhamento (*Entfremdung*);
- b) Antítese: Marx acusa Hegel de perceber o trabalho, a exteriorização, e até mesmo a alienação, embora não em seu caráter negativo concreto e social, mas apenas em sua

face especulativa e espiritual, compondo uma ontologia ainda prisioneira da reflexão pura que não desceu do céu à terra, e configurando-se assim, uma filosofia da pura reflexão. Não obstante, Marx insere a mediação negativa fundamental: “A propriedade privada material, imediatamente sensível (*sinnliche*), é a expressão material-sensível da vida humana estranhada” (Marx, 2008, p. 106). Assim, a crítica marxiana remodela o conceito de estranhamento (*Entfremdung*), à medida que, por meio dessa operação teórico-crítica, obtém a expressão histórica concreta do estranhamento no trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*) a partir da sua forma social subjugada à propriedade privada. O que em Hegel era apenas estranhamento no campo da consciência (espírito subjetivo), em Marx ganha corporeidade social (espírito objetivo)³⁴;

- c) Síntese marxiana: a exteriorização hegeliana, por meio do estranhamento situado na relação concreta entre trabalho e propriedade privada dos meios de produção, ganha novo conteúdo teórico enquanto concreto pensado a partir de mediações ignoradas por Hegel que, segundo Marx, se pôs na mesma perspectiva da economia política: “A economia nacional oculta o estranhamento na essência do trabalho porque não considera a relação imediata entre o trabalhador (o trabalho) e a produção” (Marx, 2008, p. 82; 2014, p. 45). Consequentemente, é a vez de remodelar o conceito de exteriorização (*Entäußerung*), que a partir do trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*) elaborado em mediações históricas concretas situadas na relação entre trabalho e produção social, agora só poderá ser compreendido como alienação. Portanto, *Entäußerung* passa a comparecer como alienação, e não apenas como exteriorização positiva e portadora de uma negatividade meramente especulativa (Hegel), mas, ao contrário, exteriorização que dialeticamente, no seu desenvolvimento histórico concreto, se estranha de si mesmo, tornando-se alienada da sua própria essência estranhada. O clímax da crítica se dá quando Marx alcança então sua síntese no conceito de trabalho alienado – que irá lhe acompanhar para sempre.

Desse modo, em Marx, exteriorização (*Entäußerung*) e estranhamento (*Entfremdung*) revelam sua complexidade concreta como conceitos que se efetivam na realidade de forma dinâmica e intermutável. Ocorre uma espécie de interação dialética dos conceitos, que são remodelados e (re)significados historicamente de acordo com as novas mediações inseridas pela crítica marxiana. Em Marx, os conceitos interagem sob a dinâmica histórica real, de maneira que o significado concreto de um sofre alteração por efeito do movimento histórico do outro e vice-versa; como se fossem bailarinos a encenar a coreografia do Espírito do Mundo na história – se quiséssemos expressar por meio de uma provocação em hegelianês, o que talvez não fosse do inteiro agrado de Marx.

Conclusões

³⁴ Cf. LEITHÄUSER, 2007.

„Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen“

Marx³⁵

Não se pode negar que as questões fundamentais que irão aparecer na fase posterior de sua obra mais madura, já se encontram devidamente formuladas na sua juventude. Também nesta fase temos indicações valiosas e expressivas das elaborações que estão por vir. Os *Manuscritos de 1844* é a obra na qual Marx, sob forte inflexão hegeliana, cunha o termo “Ser social” (*gesellschaftliche Wesen*). Isso nos traz a conclusão ontológica de que o trabalho alienado é o próprio ser humano alienado da sua essência social e da sua própria constituição histórica. No *Capital (Kapital)* enquanto forma socialmente determinada, a alienação chega ao seu corolário na história. O ser humano está submetido de ponta a ponta, e o *Capital* se tornou o senhor e Sujeito da nossa história. Em hegelianês, o *Capital* seria o Espírito (*Geist*) objetivo do nosso tempo, o nosso Outro que, como se fosse uma Consciência, se desenvolve e se movimento por si, mede suas quantidades e revê suas qualidades de forma autônoma diante dos seres humanos, que se tornam predicado seu.

Nosso leitor de Hegel partiu justamente do ser humano como autodeterminação fundada no trabalho, por meio do que criticamente elabora o ser social enquanto concreto pensado na história. Entrementes, reelabora a própria noção de liberdade: esta só será plena quando significar realmente a libertação das formas e conteúdos sociais que alienam o ser humano na sua essência objetiva: o trabalho. Por isso, o alvo primário da crítica marxiana é a propriedade privada, posto que somente a partir dela é possível o desenvolvimento histórico do *Capital* enquanto relação social dominante. Só que Marx não se detém em uma concepção filosófico-especulativa do trabalho ou do ser humano como auto-atividade, que em Hegel ele apontou como “trabalho espiritual”; porque este se recolhia no Espírito (*Geist*) como expressão histórica total da consciência humana e suas exteriorizações, que se resolvem no pensamento, mesmo que em constante tensão com suas bases objetivas. Para Hegel, também a própria história é concebida como o desenvolvimento lógico do Espírito, por meio da razão (*Vernunft*), rumo ao Saber Absoluto (*absolute Wissen*). Mas se o *Capital* tornou-se o nosso Outro (*Andern*), o que tem sido a história do mundo moderno senão o desenvolvimento “autônomo” desta Relação social a subjugar todos os seres humanos? Como se fosse, ao mesmo tempo que é, uma Entidade (um Espírito) com vida e vontade próprias agindo sobre nós. Enfim, são questões para um outro momento e que certamente poderão nos render outros biscoitos finos.

Ainda na crítica de 1844 – e no esteio da propriedade privada – é importante não esquecer de destacar que o trabalho aparece, em duas dimensões: é, antes de mais nada, a determinação ontológica fundamental; mas também, no mundo da propriedade privada e da divisão do trabalho, torna-se o fundamento de toda alienação. E para Marx, por não distinguir

³⁵ “O indivíduo é o ser social” (livre tradução do presente autor) In: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Cf. MARX, 2014, p. 67.

a objetivação da alienação em suas expressões sociais, Hegel não foi capaz de apontar a forma subjugada do trabalho ao Capital na sociedade burguesa: o trabalho alienado. O que só pode ser garantido pela presença inconcussa da propriedade privada dos meios de produção como fundamento dessa sociedade. Isso permite a Marx situar a exteriorização dos indivíduos como alienada à uma determinada relação social (o Capital), que subjuga toda a sociedade. Por sua vez, o ser social está comprometido à medida que é socialmente fiduciário por meio do contrato social moderno e seus pressupostos jurídicos e políticos que asseguram a propriedade privada dos meios de produção à determinada classe social – eis o nascedouro da luta de classes. Logo, a propriedade privada perde seu véu ideológico, sendo revelada em sua negatividade concreta pela crítica marxiana.

Nos *Manuscritos de 1844*, as conclusões de Marx se dão por fechamentos e aberturas ontológicos: ele não deixa de conservar uma abordagem filosófica, apesar de não se deter no campo puramente da filosofia, afinal, se esta precisa cumprir sua tarefa histórica como crítica da realidade concreta, então ela não poderá recolher-se na torre de marfim da pura reflexão. Marx convoca os filósofos e toma pra si a tarefa de filosofar sobre a vida real dos indivíduos em suas relações concretas compondo um projeto interdisciplinar. É chegado o crepúsculo da filosofia e sua hora de fazer a crítica radical deste mundo. À medida que desvenda socialmente a política na crítica à filosofia de Hegel, Marx redescobre a própria filosofia como indissociável da economia política, pelo que ambas passam a representar igualmente, formas de objetivação do ser social enquanto totalidade concreta e semovente na história. Toda essa crítica é elaborada a partir de uma razão ontológica concreta, social e histórica. O fechamento da crítica à ontologia hegeliana, propõe aberturas rumo à outras esferas que para Marx terão sua síntese mais relevante no campo da economia. Por isso, será inevitável o voo do pássaro de Minerva em busca da crítica da economia política precisamente naquela forma socialmente posta como relação economicamente determinante e politicamente dominante no evoluir histórico daquela sociedade civil-burguesa postulada inicialmente por Hegel: o Capital (*das Kapital*).

Referências

- ADORNO, Theodor W. **Três estudos sobre Hegel**. – I ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ATTALI, Jacques. **Karl Marx e o espírito do mundo**. Título original em francês: **Karl Marx ou L'esprit du monde**; tradução de Clóvis Marques; revisão técnica de Marcelo Backes. – Rio de Janeiro: Record, 2007.
- BRUNELLI, Maria Rodrigues de Mello. **Nota sobre lógica predicativa e lógica especulativa em Hegel**. In: *Revista Síntese*, n. 33, 1985, p. 73-76.
- CHASIN, J. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo : Boitempo, 2009.
- COTRIM, Vera. **Trabalho produtivo em Karl Marx: velhas e novas questões**. São Paulo Alameda, 2011.
- GABRIEL, Mary. **Amor e Capital: a saga familiar de Karl Marx e a história de uma revolução**. – Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. **Hegel's Dialectic – Five Hermeneutical Studies**. New Haven and Londo; Yale University Press, 1976.

HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grudrisse**. Werke 7. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1978.

_____. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. – Hauptwerke : in sechs Bänden – Hamburg : Felix Meiner Verlag, Bd. 5, 1999a.

_____. **Phänomenologie des Geistes**. Nachwort von Lorenz Bruno Puntel. Reclam und Universal-Bibliothek Nr. 8460. – GmbH. & Co., Stuttgart, 1987.

_____. **Phänomenologie des Geistes**. : Hauptwerke : in sechs Bänden – Hamburg : Meiner, Bd. 2., 1999b.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito**. – São Paulo : Ícone, 2005.

_____. **Fenomenologia do Espírito** [*Phänomenologie des Geistes*]. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. – 5. ed. – Petrópolis, RJ : Vozes : Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2008.

HUNGARO, Edson Marcelo. **Trabalho, tempo livre e emancipação humana: os determinantes ontológicos das políticas sociais de lazer**. Mimeo. Campinas, SP, 2008. Disponível em: << <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000433982> >> Acesso em 15. Abril. 2016.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. – tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Karla Chediak. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997 (Dicionário de Filósofos).

KONDER, Leandro. **Hegel: a razão quase enlouquecida**. – Rio de Janeiro : Campus, 1991.

LEITHÄUSER, Thomas. **Ideologia e consciência**. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patricia (org.). *Teoria Crítica no século XXI*. São Paulo : Annablume, 2007.

MARX, Karl. **O Capital** – Crítica da Economia Política. Livro 1 – *O Processo de Produção do Capital*. Vol. I – 10^a. Edição, Tradução de Reginaldo Sant' Anna. Do original em alemão: *DAS KAPITAL – Kritik der politischen Ökonomie* (Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals, Quarta edição, 1890). São Paulo : DIFEL, 1985.

_____. **Crítica à Filosofia do Direito de Hegel**. Título Original: **Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; supervisão e notas de Marcelo Backes. – São Paulo : Boitempo, 2005.

_____, Karl. **Manuscrítos econômico-filosóficos**. Título original: **Ökonomie-philosophische Manuskripte**. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. - 2. reimp. - São Paulo : Boitempo Editorial, 2008.

_____. **Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844**. – Edition Holzinger, Berliner Ausgabe, 2014.

_____. **A diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Tradução: Edson Bini/Armandina Venâncio. São Paulo : Global Editora, 1980.

_____, Karl. **Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung** [1843]. In: _____, Karl; ENGELS, Friedrich. **Gesammelte Werke**. – Anaconda Verlag GmbH, Köln, 2016, p. 12-28.

_____, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus**

diferentes profetas (1845-1846). – São Paulo, Boitempo, 2007.

WHEEN, Francis. **Karl Marx** – biografia. Título original: *Karl Marx*. Lisboa: Bertrand Editora, 1999.

TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. São Paulo : Edições Loyola, 2005.

ZIZEK, Slavoj. **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético**. – São Paulo : Boitempo, 2013.