

OS CONCEITOS DE EMANCIPAÇÃO E A CRÍTICA DO TRABALHO NO MARX PRECOCE

Douglas Rafael Dias Martins¹
Pâmella Rafaella Barbosa Vaz²

RESUMO: O objetivo deste texto é o de abordar os conceitos de *emancipação* utilizados por Karl Marx em dois artigos escritos em 1843 e publicados nos Anais Franco-alemães – a *emancipação política* e a *emancipação humana* –, buscando traçar como a partir dessas concepções ele desenvolveu sua crítica, ainda de maneira precoce, às noções que se propunham a afirmar a igualdade ontológica ou metafísica dos seres humanos a partir do trabalho abstrato. Nesse sentido, a crítica ontológica e do trabalho estranhado feitas por Marx são tomadas dos cadernos de estudos de 1844 e publicados integralmente apenas em 1932 sob o título de “Manuscritos econômico-filosóficos”, marcando ao mesmo tempo elementos de ruptura e continuidade – portanto *suprassunção* – de sua concepção filosófico-científica pós-hegeliana de até então.

PALAVRAS-CHAVE: Karl Marx; emancipação; trabalho

ABSTRACT: The purpose of this text is to approach the concepts of emancipation used by Karl Marx in two articles written in 1843 and published in the Franco-German Annals – the *political emancipation* and the *human emancipation* -, seeking to trace how from these conceptions he developed his critique, still in an early manner, to the notions that aimed to affirm the ontological or metaphysical equality of human beings from abstract labor. In this sense, Marx's ontological and stranged labour critique is taken from his study books of 1844 and published only in 1932 under the title "Economic-philosophical Manuscripts", marking at the same time elements of rupture and continuity – so a overcoming (*Aufhebung*) – of his post-hegelian philosophical-scientific conception until then.

KEYWORDS: Karl Marx; emancipation; labor

Introdução

O objetivo deste texto é o de abordar um período chave para a transição da concepção filosófica de Karl Marx, que é precisamente a virada dos anos de 1843 e 1844. Por vezes caracterizada como “a virada parisiense”, ou mesmo como sua “definitiva introdução à crítica da economia-política”, o presente artigo buscará localizar e percorrer esse processo de modo analítico através dos conceitos de *emancipação* tomados em “*Sobre a questão judaica*”, bem como em “*Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*”, e como a partir destes foi preciso elevar e transformar a concepção sobre as

¹ Mestrando no Programa de Pós-graduação em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista – UNESP – “Júlio de Mesquita Filho”. Email: douglas__martins@hotmail.com

² Graduada em Ciências Sociais, modalidade licenciatura, pela Universidade Estadual Paulista – UNESP – “Júlio de Mesquita Filho”. Email: vazpamella@gmail.com

relações entre a sociedade civil e o Estado passando a buscar a crítica ao modo pelo qual tais relações e estrutura eram produzidas. Nesse sentido, então, evidencia-se a necessidade de precisar que, ao mesmo tempo em que Marx se aprofundava no interior das relações da sociedade civil burguesa desde 1842 e conservava o conteúdo contraditório que apreendia, ele também percebeu a necessidade de extrapolar os limites da relação “sociedade civil-Estado” e constituir uma crítica à maneira pelo qual essa totalidade é produzida modernamente a partir de 1844.

Vemos, com isso, Marx partir das investigações de sua época sobre a questão dos judeus em um Estado cristão, em um debate direto com Bruno Bauer, e encontrar o proletariado moderno – aquela classe que surgiu da expropriação e separação forçada dos meios de produção do trabalho – como a classe com “*grilhões radicais*”³ e que por isso, a partir de sua auto-emancipação, guardaria a possibilidade de emancipação universal de toda a humanidade. Contudo, não serão ainda nesses dois artigos escritos em 1843 – e publicados somente em 44 – que o jovem autor encontrará as causas ontológico-lógicas da dedução dessa emancipação humana, senão no ano seguinte a partir da conservação desses elementos positivos e a elevação daqueles os quais não se sustentavam ou eram inacabados frente aos fenômenos da realidade.

Não à toa, vemos a partir do ano de 1844 o jovem Karl experimentar algumas questões e acontecimentos que o permitirão realizar um salto qualitativo e justificar o proletariado, do ponto de vista da crítica ontológico-econômica, como essa classe revolucionária – desde a revolta dos tecelões da Silésia, o encontro com Friedrich Engels, os debates entre os grupos de Bauer e Feuerbach, até a expulsão e perseguição de intelectuais e lideranças políticas socialistas pelos Estados-nacionais. Daqui, emerge a concepção da articulação entre os fenômenos da alienação e do estranhamento, que tem como significado a crítica que Marx faz do trabalho concreto e do trabalho abstrato no capitalismo. Como será melhor abordado mais à frente, o autor vai buscar caracterizar tal trabalho concreto como a categoria fundante da sociabilidade humana que, com a ascensão do modo de produção capitalista na modernidade e com a expropriação e separação violenta entre os meios de produção e as forças de trabalho, fará dessa mesma atividade social, aquela fundamental para a realização do fenômeno do estranhamento na sociedade burguesa.

³ MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 162.

Os conceitos de emancipação na concepção precoce de Karl Marx

Os anos de 1843 e 1844 foram decisivos para o amadurecimento do que viria ser concebida como a concepção materialista da história de Karl Marx conjuntamente com Friedrich Engels. Foi na virada desses anos que o primeiro autor, através do aprofundamento das investigações entre a sociedade civil burguesa e o Estado que havia iniciado anos antes, acabou por encontrar o proletariado como uma classe fundamental e característica na modernidade. Desde o ano de 1842 Marx já havia começado a refletir sobre os “problemas materiais”, principalmente através das experiências que ele mesmo viveu na região que seria a Alemanha sobre a lei que considerava como furto a colheita da madeira seca caída no chão pelas famílias pobres e despossuídas⁴, entre outras. A partir de então, não foi mais possível para o jovem interpretar da mesma maneira a situação dos pobres e despossuídos na sociedade civil burguesa, levando-o a investigar profundamente as relações entre a mesma e o Estado – começando pelos “*Manuscritos de Kreuznach*”⁵ escritos já em 1843.

A partir desses escritos em Kreuznach, Marx dá sinais de um progressivo movimento de ruptura com seu posicionamento político liberal, e que culminará com a introdução aos estudos da economia política e com a crítica ao trabalho estranhado do modo de produção capitalista no ano seguinte. Não coincidentemente, será no ano de 1844 que o autor se assumirá como “comunista” pela primeira vez e conseguirá relacionar ontológico logicamente a classe totalmente despossuída do proletariado moderno como aquela que tem o potencial de emancipar toda a humanidade – e por isso suprassumir todas as classes sociais – a partir de tal crítica ao trabalho concreto na sociedade civil burguesa. Todavia, a transição entre o fim de seu posicionamento liberal para aquele comunista se dará em um espaço de tempo razoavelmente curto, catalisado principalmente através das grandes instabilidades sócio-políticas que ascendiam na Europa principalmente após a década de 30 do século 19.

Vemos, assim, no ano de 1843 Karl Marx escrever dois artigos que serão fundamentais para compreender o uso dos conceitos de *emancipação*, em que, a partir de um debate sobre as condições de vida dos judeus por um lado, e por outro dos proletários

⁴ MARX, K. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. São Paulo: Boitempo, 2017. 150p.

⁵ MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 33-147.

modernos, buscará articular as noções de “*emancipação política*” e “*emancipação humana*” entre as contradições da sociedade civil e o Estado do modo de produção capitalista que se consolidava. Nesses marcos, então, o autor já se encontra no limite da teoria social e do sistema filosófico hegeliano, passando a elevar seus elementos que não se mostravam coerentes frente às instabilidades político-econômicas que se abatiam sobre o continente europeu. Também será a partir daqui que Marx irá se tornar, progressivamente, mais crítico em relação aos herdeiros pós-hegelianos, inclusive defendendo certos aspectos da filosofia do próprio Hegel contra esses mesmos herdeiros – embora, na mesma medida, também produzirá sua própria crítica às elaborações do mestre.

Desse modo, entre agosto de 43 e janeiro de 44, Marx escreverá e publicará nos Anais Franco-alemães dois artigos em que debaterá com os jovens hegelianos – particularmente Bruno Bauer e seu grupo –, e buscará apontar a insuficiência das soluções propostas pelos mesmos sobre as contradições que se expressavam naquele momento na região da Alemanha. Nesse sentido, a partir de um artigo de Bauer intitulado “*A questão judaica*”⁶, o jovem Karl Marx vai buscar expor os limites da concepção da autoconsciência de Bauer que considera como “*unilateral*”⁷, por exigir apenas dos grupos judeus que se submetam à efetivação de seus direitos através do Estado cristão, ou seja, que portanto os judeus deveriam abdicar da luta por sua emancipação política em detrimento de uma noção de emancipação humana abstrata – enquanto, na mesma medida, apontava que na vizinha França tal contradição havia tido uma melhor solução com a supressão de “*todo e qualquer privilégio religioso, ou seja, também o monopólio de uma igreja privilegiada*”⁸.

Agora, vemos Marx chegar de fato na questão central: “*a crítica [de Bauer] tinha uma terceira coisa a fazer. Ela devia perguntar: de que tipo de emancipação se trata? Quais são as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida?*”⁹. Assim, Karl vai passar a apontar que o Estado como universalidade é um produto da efetividade das relações entre os elementos particulares da sociedade, e por isso, tem nos próprios grupos particulares o meio pra sua realização – inclusive os judeus e suas reivindicações. O interessante no argumento do jovem Karl Marx é a distinção qualitativa

⁶ BAUER, Bruno. *L'aptitude des juifs et des chrétiens d'aujourd'hui à devenir libres*. Disponível em: <https://boitempoeditorial.files.wordpress.com/2010/06/bruno-bauer.pdf>. Acesso em: 31 mar. 2018.

⁷ MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 36.

⁸ Idem.

⁹ Idem. Chaves nossa.

que ele já opera entre o Estado e a sociedade civil, de modo que a sociedade aparece como a esfera que congrega todas as classes e grupos sociais, enquanto o Estado é um instrumento de conciliação e universalização dos interesses e reivindicações dessas classes e grupos particulares. Entretanto, longe do Estado ser um instrumento neutro, em que tal universalidade é alcançada apenas pela efetivação democrática de tais demandas particulares, ele é hegemônico e dominado por uma classe social particular de forma violenta. Ou nas próprias palavras do autor:

O conflito que emerge entre o homem que professa uma religião particular e sua cidadania, entre ele e as demais pessoas como membros da sociedade, reduz-se à divisão secular entre o Estado político e a sociedade burguesa. (...) A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o indivíduo vivo e o cidadão. A contradição que se interpõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o bourgeois e o citoyen, entre o membro da sociedade burguesa e sua pele de leão política.¹⁰

Dessa maneira, já se compreende que para Marx o indivíduo que o Estado moderno reconhece é o burguês, ou melhor, aquele que é proprietário privado dos meios e instrumentos de trabalho e produção. A contradição, portanto, não está propriamente entre a sociedade civil e o Estado em uma relação abstrata, mas sim entre os proprietários (burgueses) e os não-proprietários, de modo que os segundos também não são considerados propriamente como *cidadãos* senão apenas como *indivíduos vivos*, existentes. Eis então porquê logicamente desde o ano de 43 o jovem autor já tinha noção das razões da emancipação política e da emancipação humana não poderiam se equivaler ou se complementar dentro daquela ordem social vigente – embora não fosse contrário à emancipação de caráter político e parcial.¹¹

Entretanto, mesmo já apresentando um importante questionamento sobre o “*direito humano à propriedade privada*”¹² – e afirmando que a efetivação plena da emancipação humana extrapola¹³ os limites do ser humano como “*mônada isolada recolhida dentro de si mesma*” –, fica claro que Marx ainda não possui uma solução para a contradição entre os limites da emancipação política e a realização da emancipação

¹⁰ Idem, p. 41.

¹¹ Idem. Diz: “A emancipação política *de fato* representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui”.

¹² idem, p. 49.

¹³ Idem, p. 50.

humana. Destarte, é possível interpretar como coerente a noção de emancipação política exposta por ele: como aquela que representa a dissolução da sociedade feudal do ponto de vista histórico. Nesse mesmo sentido, também se apresenta a reivindicação feita pelo jovem da necessidade de suprassunção da *necessidade* das religiões em detrimento da supressão imediata das práticas religiosas como defendia Bauer, representando uma diferença qualitativa importante – uma vez que Bruno Bauer compreendia que seria a “*essência judaica*” que representaria e garantiria a emancipação política no momento de sua efetividade histórica no Estado cristão prussiano.

Mas como já dito anteriormente, “*Sobre a questão judaica*” não foi o único texto em que Karl Marx se debruçou sobre o conceito de emancipação – sendo que no mesmo ano e no mesmo jornal o autor também desenvolveu essa noção, só que não sobre o ponto de vista de um grupo particular da sociedade civil burguesa, mas sim orientando-se para a totalidade da sociedade civil com o Estado. Na “*Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*” a intenção do autor era a de começar uma série de artigos que desenvolveriam os fenômenos e temas atuais da sociedade alemã desde o sistema e a filosofia política hegeliana – o que fazia necessariamente Marx entrar e tangenciar “*a crítica da religião*” como “*o pressuposto de toda a crítica*”, uma vez que a própria região da Alemanha ainda não havia passado por uma revolução – ou reformas estruturais – de caráter político liberal.

Nesse segundo texto, escrito entre dezembro de 1843 e janeiro de 44, Karl Marx é enfático ao afirmar a necessidade de transformação revolucionária da realidade alemã – o que não quer dizer que se trata ainda de uma revolução política de caráter socialista ou comunista. Na verdade, em sua concepção precoce, o jovem Marx compreende ainda dentro dos limites do hegelianismo que a revolução burguesa é aquela que levará a região da Alemanha à “*estatura humana*”¹⁴ das outras nações, ou seja, em uma condição de igualdade a realização e efetivação das possibilidades políticas e éticas. Assim, ele ainda considerava que a revolução burguesa era o ponto de apoio inicial e necessário para a realização da essência humana a partir de suas mediações sócio-históricas¹⁵ – como o parlamento, a ciência do Direito, etc.

¹⁴ MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 157.

¹⁵ Idem, p. 159. Onde confirma o conteúdo radical que a revolução burguesa teria para a Alemanha naquele momento: “*Mas a Alemanha não galgou os degraus intermediário da emancipação política no mesmo tempo em que as nações modernas. Mesmo os degraus que ela superou teoricamente, ela ainda não alcançou praticamente. Como poderia ela, como um salto mortale, transpor não só suas próprias barreiras como também, ao mesmo tempo, a das nações modernas, barreiras que, na realidade, ela tem de sentir e*

Nesse período, contudo, não significava dizer que Marx compreendia a sociedade burguesa como aquela do fim da história, mas é possível apreender que ele a interpretava como aquela do *início* do fim da história, ou em uma concepção hegeliana, o jovem autor compreendia a moderna sociedade burguesa como uma alienação necessária para a externalização e realização plena da humanidade. Não à toa, ele já delegava para a França a vanguarda de uma provável revolução que seria responsável pela efetivação da emancipação humana, no mesmo tempo em que criticava que a Alemanha – dado o seu caráter reformista que remetia a Lutero¹⁶ – ainda estaria realizando sua revolução e emancipação política parcial quando dizia que “o dia da ressurreição alemã *será anunciado pelo canto do galo gaulês*.”¹⁷ Nesses marcos, inclusive, ficava clara a adesão quase completa do jovem Marx ao esquema antropológico de Ludwig Feuerbach¹⁸.

Contudo, o salto mais significativo exposto por Karl Marx nesse artigo é a apresentação do proletariado como classe social nascida do seio e da consolidação da propriedade privada dos meios de produção – sendo esta uma provável influência de outros dois jovens adeptos do grupo de Feuerbach, nomeadamente Moses Hess e o já mencionado Engels. A essa classe particular o jovem já atribui um papel sócio-político radical, capaz de emancipar toda a sociedade universalmente, já que, seguindo as exigências lógicas evidenciadas desde Hegel, o proletariado seria o outro (e não qualquer outro ou oposição) das contradições fundamentais colocadas pela sociedade-civil burguesa. Desse modo, vai ser no artigo “Crítica – Introdução” que ele irá apresentar a solução (ainda aparente) para o problema entre a emancipação política e a emancipação

buscar como uma libertação de suas próprias barreiras reais? Uma revolução radical só pode ser a revolução das necessidades reais, para a qual faltam justamente os pressupostos e o nascedouro. Mas, se a Alemanha acompanhou o desenvolvimento das nações modernas apenas por meio da atividade abstrata do pensamento, sem tomar parte ativa nas lutas reais desse desenvolvimento, ela compartilhou, por outro lado, das dores desse desenvolvimento, sem compartilhar de seus prazeres, de suas satisfações parciais”.

¹⁶ Idem, p. 158.

¹⁷ Idem, p. 163.

¹⁸ FEUERBACH, L.A. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. Covilhã: Universidade da Beira Interior: Lusofia:press, 2008. p. 12-13. Disponível em: <http://www.ensinarfilosofia.com.br/wp-content/uploads/2016/07/Ludwig-Feuerbach-Teses-Provisorias-Para-A-Reforma-Da-Filosofia-1842.pdf>.

Acesso: 21 jun. 2018. Onde escreve Feuerbach anteriormente à Marx: “(...) Portanto, só onde a existência se une à essência, a intuição ao pensamento, a passividade à actividade, só onde o *princípio anti-escolástico e sanguíneo do sensualismo e do materialismo franceses* se une à *fleuma escolástica da metafísica alemã* é que se encontra a *vida* e a *verdade*. Tal filosofia, tal filósofo e, inversamente: as propriedades do filósofo, as *condições* e os *elementos subjectivos* da filosofia são também as suas condições e os seus elementos objectivos. O verdadeiro filósofo, um só *com a vida e com o homem*, deve ser o filósofo de sangue *galo-germânico*. (...) O *coração* – o princípio feminino, o sentido sensível, a sede de materialismo – é de inspiração francesa; a *cabeça* – o princípio masculino, a sede do idealismo – é de *inspiração alemã*. O coração faz revoluções, a cabeça reformas; a cabeça põe as coisas em *posição*, o coração põe-nas em *movimento*”.

humana desenvolvido no artigo anterior: será através da *auto-emancipação* do proletariado que será possível supracumir a sociedade civil burguesa e seu Estado. Entretanto, fosse porque o jornal onde escrevia foi fechado pelo governo, ou porque o jovem ainda não possuía acúmulo suficiente para apresentar os motivos dessa classe possuir tal potencial revolucionário, os argumentos dessa auto-emancipação não foram aprofundados e desenvolvidos nessas publicações. Ainda na Crítica – Introdução, o autor sintetizará sobre a questão da emancipação:

O sonho utópico da Alemanha não é a revolução radical, a emancipação humana universal, mas a revolução parcial, meramente política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício. Em que se baseia uma revolução parcial, meramente política? No fato de que uma parte da sociedade civil se emancipa e alcança o domínio universal; que uma determinada classe, a partir da sua situação particular, realiza a emancipação universal da sociedade. Tal classe liberta a sociedade interna, mas apenas sob o pressuposto de que toda a sociedade se encontre na situação de sua classe, portanto, por exemplo, de que ela possua ou possa facilmente adquirir dinheiro e cultura.¹⁹

O que se cogita nesse texto dos Anais é a possibilidade de que Karl Marx estava buscando acrescentar o proletariado, como grupo social existente e com potencial de se organizar conscientemente enquanto classe²⁰, ao desenvolvimento do sistema e da ciência do estado e do direito de Hegel a partir de seu surgimento como classe e da crítica socialista ascendente. Por certo, Marx ainda não se admitia como comunista ou socialista, na verdade sequer conhecia a fundo tais visões de mundo a ponto de se assumir como tal, e tampouco parecia ter clareza e precisão sobre o que fazer com esse novo elemento que tinha descoberto, já que havia sido um dos primeiros jovens hegelianos a abordá-la em seu aspecto da negatividade – Moses Hess e Friedrich Engels foram outros dos jovens hegelianos, por exemplo, a também se debruçarem sobre as questões da miséria e da proletarização dos artesãos, servos, pequenos comerciantes e que até a baixa nobreza vivenciavam ao longo das últimas décadas. Ressalta Marx no artigo:

¹⁹ MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 160.

²⁰ Em linhas gerais, a classe social é caracterizada pela atividade e função social que os grupos de indivíduos exercem e extraem da mesma, se distinguindo dos estamentos uma vez que estes se baseavam apenas no prestígio social detido ou ocupado pelo indivíduo. Essa noção passou a ganhar destaque modernamente a partir de Hegel, que evidenciou as distintas dimensões de definição do sujeito: as condições de existência e a expressão racional e consciente.

A relação entre as diferentes esferas da sociedade alemã não é, portanto, dramática, mas épica. Cada uma delas começa a conhecer a si mesma e a se estabelecer ao lado das outras com suas reivindicações particulares, não a partir do momento em que é oprimida, mas desde o momento em que as condições da época, sem qualquer ação de sua parte, criam um novo substrato social que ela pode, por sua vez, oprimir. (...) Por conseguinte, não são apenas os reis alemães que sobem ao trono mal-à-propos [inoportunamente]; (...) Por isso, o principado entra em luta contra a realeza, o burocrata contra o nobre, o burguês contra todos eles, enquanto o proletário já começa a entrar em luta contra os burgueses.²¹

Desse modo, cabe agora investigar como Marx justificou a auto-emancipação do proletariado enquanto classe social particular e seu potencial de identidade em relação às reivindicações e emancipação política dos distintos grupos e classes oprimidas, bem como à emancipação humana de toda a sociedade. É aqui que fica evidente a chamada “virada parisiense” do jovem, na medida em que não abandonará tais concepções sobre a possibilidade de emancipação humana, mas sim aprofundará e elevará seus elementos abstratos através de – uma ainda introdutória – crítica da economia política e das condições de existência e trabalho na sociedade civil burguesa que, tem por sua vez, como característica histórica o prevaletimento da privatização dos meios de produção sobre a imensa maioria da força de trabalho, e, ao mesmo tempo, o monopólio e acumulação de capital e riqueza nas mãos de uma minoria que não participa diretamente da atividade social produtiva.

A crítica ao trabalho estranhado na sociedade burguesa

O ano de 1844 é quando, definitivamente, se decompõem os posicionamentos liberais de Karl Marx e começam a ascender aqueles considerados como “comunistas”. Para essa caracterização, não parte-se apenas do fato de que é quando o autor vai se declarar como comunista pela primeira vez, mas sim porque agora ele já não parte da sociedade civil burguesa como aquela etapa necessária para o qual seria possível chegar à realização da emancipação humana, ou seja, na medida em que o modo de produção capitalista se consolidava, em seu interior também cresceria *a sua oposição* através da fragmentação e expressão dos grupos sociais e das formas de consciência, e assim, também se dava o início da possibilidade de superação do mesmo. Junto a isso, no mesmo

²¹ MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 161.

período, Marx também extrapola os limites da análise e da concepção hegeliana através de uma crítica radical à propriedade privada dos meios de produção, reivindicando como sua a supressão da miséria e carências promovidas pelo mesmo, a socialização dos meios de produção e do excedente produzido.

A fonte da apreensão dessa crítica efetuada por Marx em 1844 são os chamados “*Manuscritos econômico-filosóficos*”, que não foram publicados em vida pelo autor, mas sim apenas em 1932 após terem sido encontrados entre os materiais de estudos do mesmo. Seja como for, estes cadernos proporcionaram para aqueles que buscam compreender melhor a evolução do pensamento marxiano e suas relações com Hegel e os herdeiros pós-hegelianos, uma perspectiva mais fundamentada dos anos em que Karl Marx admite os processos de continuidade e ruptura com os grupos político-intelectuais aos quais estava vinculado desde os anos anteriores – notadamente os grupos de Bauer e de Feuerbach. Também são nesses manuscritos que o jovem dá início e indícios sobre às críticas e a ascensão de sua concepção filosófica própria, que se desenvolverá ao longo de “*A sagrada família*” bem como de “*A ideologia alemã*”, onde em ambas está em permanente diálogo com aqueles que haviam herdado o sistema e a filosofia especulativa.

O ano de 1844 é, como se nota, um dos mais emblemáticos e complexos na trajetória marxiana, pois, é nesse mesmo ano que Marx publica os artigos nos Anais Franco-alemães, vivencia a revolta dos tecelões da Silésia, é obrigado a viajar para Paris com sua família, sendo também influenciado por Friedrich Engels e seu “*Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*”, acabando por começar a se aprofundar nos estudos de economia-política – escrevendo os Manuscritos de Paris que chegou, inclusive, a cogitar publicar em uma carta endereçada ao próprio Engels. Desse modo, é passível de compreensão que ainda nestes cadernos se encontrem aspectos da concepção de Karl Marx encontrados ainda nos artigos dos Anais, bem como também já se evidenciam alguns aspectos daquela que ele desenvolverá ao longo de “*A sagrada família*” e se consolidará em “*A ideologia alemã*” nos anos de 1845 e 46.

Com isso, não parece exagerado entender esses Manuscritos de 44 como uma espécie de prisma na trajetória de Marx, em que é possível apreender uma série de nuances de sua síntese entre sua decadente concepção especulativa e a ascendente concepção materialista – certamente ainda influenciada pelo naturalismo idealista-objetivo de Feuerbach, o “socialismo utópico” francês e a economia-política clássica inglesa. Nesse sentido, portanto, não surpreende que através desses cadernos de Paris diversos intérpretes e autores já tenham extraído concepções e posicionamentos que,

aparentemente, possam ser tidos até como opostos – desde o liberalismo até o comunismo ou do idealismo-especulativo ao materialismo-histórico – dado a amplitude de alcance e a complexidade desse período do jovem Karl Marx.

Seja como for, o que nos parece mais significativo para a relação com os artigos anteriores dos Anais Franco-alemães, é a relação que ele dá continuidade para com os conceitos de emancipação: se em “Sobre a questão judaica” ele reflete sobre as noções de emancipação política e emancipação humana e em “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução” ele evidencia o proletariado como *o outro* da burguesia²², ou melhor, como a classe social moderna que tem o potencial de, a partir de sua auto-emancipação, realizar plenamente a emancipação de todas as outras classes sociais e da humanidade, fazendo com que seja somente a partir dos cadernos escritos em Paris que se iniciará a busca das causas e razões dessa classe ter tal capacidade político-ontológica – deixando claro sua análise que decompõe a realidade a partir da negatividade, quer dizer, que apreende e põe os elementos constitutivos da realidade consigo mesmos e seus respectivos outros, buscando realizar uma reconciliação posterior a fragmentação que volte a reunir-se quantitativa e, principalmente, qualitativamente.

Uma das questões que deve ficar clara, então, é a materialização que o jovem Karl Marx busca aplicar no interior dos processos de oposição e divisão de si mesmo do ser humano, levando-o a tomar os conceitos de emancipação relacionados diretamente à questão da auto-emancipação do proletariado como classe social particular que participa diretamente da produção sem ter livre acesso aos meios e realização consciente do trabalho social. Assim, se Ludwig Feuerbach reelaborava a teoria da alienação de Hegel à luz de uma perspectiva antropológica, ressaltando a não realização do momento da negatividade – ou seja, aquele em que o sujeito põe a si mesmo em oposição à vida e divide-se em direção a uma nova reunificação qualitativamente superior a partir da própria negação no seu interior –, Marx reinterpretava essa noção agora na esfera da economia-política e encontrava como consequência a crítica ao trabalho estranhado,

²² Idem, p. 162. Escreve Marx: “*Onde se encontra, então, a possibilidade positiva de emancipação alemã? Eis a nossa resposta: na formação de uma classe com grilhões radicais, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum direito particular porque contra ela não se comete uma injustiça particular, mas a injustiça por excelência, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano, que não se encontre em oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado*”.

abstrato, característico da sociedade civil burguesa e seu modo de produção. A motivação dessa crítica, e da relação efetuada por Marx com a noção de emancipação, partiu da defesa dos autores e tendências de influência liberal de que o trabalho abstrato era um elemento ontológico que garantia a igualdade entre os seres humanos – e que, como plano de fundo, buscava justificar a existência e o direito à propriedade privada dos meios de produção como natural à essência humana.

Marx, assim, desde sua concepção precoce ascendente, já demonstra sua profunda discordância a respeito dessa interpretação – certamente influenciada desde a criminalização das famílias camponesas pobres que dependiam da coleta de madeira seca para não morrerem de frio no inverno, bem como das lutas operárias urbanas vivenciadas desde então, além dos próprios grupos pós-hegelianos –, e passa a se aprofundar nos estudos da economia-política de autores como Adam Smith, Jean-Baptist Say, David Ricardo, Stuart Mill, entre outros. É também nos Manuscritos econômico-filosóficos que o jovem fará balanços de movimentos e tendências filosóficas importantes, tanto do ponto de vista histórico como Hegel e o hegelianismo, o socialismo utópico francês e a economia inglesa, como do ponto de vista da consciência e filosófico particular de Marx através da supressão de uma certa visão romântica desde a juventude²³, da religião²⁴ e da práxis exclusivamente filosófica e teórica, produzindo uma síntese a partir desses elementos nesses mesmos Manuscritos.

Desse modo, Marx passa a analisar principalmente a abordagem sobre a obra e o legado de todas essas tradições, em busca de uma concepção que dê conta de todas as instabilidades e mudanças que se expressavam na realidade política e social daqueles anos 40 – e é aqui que encontrará a crítica ao trabalho abstrato que tinha origem em autores até mesmo anteriores aos destacados, como Aristóteles, Maquiavel, Hobbes, Montesquieu, Diderot, Grócio, Puffendorf, Rousseau, Hegel, etc. Para Marx, então, a maioria dos pensadores de influência liberal – de sua época e os anteriores aos mesmos –, apenas concebiam o trabalho em seu caráter abstrato e positivo, ou seja, não apreendiam a totalidade do trabalho em seus aspectos concreto e negativo – que tem por significado material na transformação do trabalho vivo em trabalho morto, ou em outras palavras, na criação e desenvolvimento de novos instrumentos e meios de trabalho com novas técnicas e tecnologias que “poupam trabalho”.

²³ HEINRICH, Michael. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra*, volume 1: 1818-1841. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 222-223.

²⁴ Idem, p. 354.

Nesse sentido, Karl Marx compreendia que, de forma direta ou indireta, esses autores acabavam por ficar nos limites, ou defender abertamente, que o trabalho abstrato colocava a classe dos proletários e trabalhadores como “trabalhadores livres” – bem como todos os seres humanos, independente do modelo de sociedade e o modo de produção ao qual eram influenciados –, uma vez que o trabalho era tido como uma atividade e categoria ontológica essencial – e por isso colocavam todos os seres humanos nas mesmas condições de existência na sociedade capitalista. Para Marx, no entanto, esta interpretação ontológica estava longe de ser realista frente à sociedade civil burguesa e seu modo de produção, e isso acontecia particularmente nesse modelo de sociedade porque não havia tido na história, até então, um processo tão violento de separação entre os meios de produção e as forças de trabalho. Para tanto, o jovem Marx vai fazer uso de uma análise qualitativa que busca dar conta da relação entre o trabalho concreto como fundante da sociabilidade humana e o trabalho abstrato estranhado da sociedade burguesa.

Passaremos a ver, então, Karl apontar o caráter positivo do fenômeno da alienação – e que já havia sido ressaltado por Hegel –, e sua necessidade fragmentária de apreensão – epistemológica, política, ética, estética, etc. – da realidade até se constituir em uma concepção de totalidade sobre as relações que constituem essa mesma realidade. Por outro lado, também vemos o jovem autor já buscar superar esse conceito hegeliano, apontando que, embora esta fragmentação fosse um fenômeno ontológico-lógico do ser humano concreto, na sociedade civil burguesa e o modo de produção capitalista, tal suprassunção das relações fragmentárias não se efetivava como visão de totalidade da realidade dada pelas suas amarras abstratas. É aqui que ele ressalta o fenômeno do estranhamento nas atividades de produção, reprodução e sociabilidade do capitalismo: o estranhamento é uma forma de alienação particular ao capitalismo, que esconde as relações de dominação de uma classe dominante sobre as demais, de modo que o trabalhador não reconhece o produto de seu trabalho a partir de sua atividade de trabalho, e até pelo contrário, a classe dos trabalhadores na sociedade capitalista tem a maior parte de sua produção apropriada por uma classe estranha, enquanto a menor parte se reverte na forma de salário. Dirá o próprio Marx:

Em que consiste, então, a exteriorização (Entäusserung) do trabalho? Primeiro, que o trabalho é externo (äusserlich) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, 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 trabalhador só se sente, por

consequente e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho é portanto voluntário, mas forçado, trabalho obrigatório. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (Fremdheit) 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 autossacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (Äusserlichkeit) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. (...) Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo.²⁵

Notamos que, segundo a crítica marxiana, a atividade do trabalho foi aquela que proporcionou a tendência à intra-cooperação para a sobrevivência e sociabilidade humanas, independente das sociedades e culturas ao longo da história. Nesse sentido, a compreensão ontológica de Marx se dá no nível dos princípios de existência e consciência das relações humanas, uma vez que todo indivíduo e qualquer grupo social necessitam de produzir suas condições de sobrevivência a partir da atividade social do trabalho. Portanto, vemos assim Karl Marx articular as noções de trabalho abstrato e trabalho concreto, apresentando as condições sob as quais em nenhum outro modelo de sociedade ou modo de produção privaram os indivíduos trabalhadores do acesso aos instrumentos e meios de produção necessários para a sobrevivência humana e de toda a comunidade – ainda mais em condições que colocavam a minoria detentora desses meios de produção sob um ritmo histórico de acumulação de capital e das riquezas progressivo tão intenso. Eis, então, o porquê para ele o modo de produção capitalista cria novas carências humanas a partir dos novos produtos e riquezas, mas, em contrapartida, além de não sanar as necessidades humanas, se baseia em uma atividade social de produção e reprodução que priva da imensa maioria a fruição das riquezas e produtos produzidos socialmente – produtos estes que tinham a capacidade de enriquecer a própria cultura e condição de existência humana. Diz o próprio autor:

Vimos que significado tem, sob o pressuposto do socialismo, a riqueza (Reichheit) das carências humanas e, portanto, tanto um novo modo de produção, quanto um novo objeto da produção. Nova atividade da força essencial humana e novo enriquecimento da essência humana. No interior da propriedade privada o significado inverso. Cada homem

²⁵ MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2000. p. 82-83.

especula sobre como criar no outro uma nova carência, a fim de forçá-lo a um novo sacrifício, coloca-lo em nova sujeição e induzi-lo a novo modo de fruição e, por isso, de ruína econômica. Cada qual procura criar uma força essencial estranha sobre o outro, para encontrar aí a satisfação de sua própria carência egoísta. Com a massa dos objetos cresce, por isso, o império (das Reich) do ser estranho ao qual o homem está submetido e cada novo produto é uma nova potência da recíproca fraude e da recíproca pilhagem. O homem se torna cada vez mais pobre enquanto homem, carece cada vez mais de dinheiro para se apoderar do ser hostil, e o poder de seu dinheiro cai precisamente na relação inversa da massa de produção, ou seja, cresce sua penúria (Bedürftigkeit) à medida que aumenta o poder do dinheiro.²⁶

Conclusão

Cabe agora nessa conclusão, após abordar os conceitos de emancipação – política e humana – analisados por Karl Marx em “*Sobre a questão judaica*” e em “*Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*” e mostrar sua relação ontológica-lógica com o proletariado como classe social capaz de, através de sua auto-emancipação, efetivar a emancipação de toda a humanidade através de sua ação revolucionária na sociedade civil burguesa. Buscaremos, então, ainda que nos “*Manuscritos econômico-filosóficos*” o autor não desenvolva explicitamente tais conceitos, analisar os aspectos de continuidade e ruptura frente a tal concepção que ele apresenta desde o final do ano de 1843 e sua virada para o ano de 1844.

Chegamos, assim, às conclusões e as relações – em parte conservadas, em parte desenvolvidas de maneira inédita – feitas pelo próprio Marx entre os anos de 1843 e 44: o proletariado moderno é a classe nascida das dores do parto do processo de privatização histórica dos meios de produção, e ao mesmo tempo, é a classe que se revela como aquela que tem o potencial de garantir a produção que permita a sobrevivência e reprodução de toda a sociedade. Nesse sentido, então, as noções de emancipação abordadas nos artigos dos Anais Franco-alemães parecem contraditoriamente conservadas e elevadas ao mesmo tempo, ou seja, o autor supressumiu tais conceitos através fenômenos que vivenciou na virada desses anos através da ação revolucionária que o proletariado europeu já desenvolvia – de maneira espontânea, bem como de maneira organizada.

Compreendemos, com isso, que a solução não foi produzida de modo abstrato, pela própria subjetividade e consciência particular de Marx, senão que o jovem experienciou na própria realidade a práxis daquele proletariado e, a partir disso, buscou

²⁶ Idem, p. 139.

reconfigurar e conceber uma análise que desse conta de explicar as lutas sociais e políticas que se desenvolviam e se aprofundavam nas primeiras décadas do século 19. Com isso, ele percebeu que o fato do proletariado não ter nada além da própria força de trabalho para sobreviver, e portanto ser obrigado a vender tal força de trabalho como mercadoria sem alma e humanidade, revelava que se tratava de uma classe com “*grilhões radicais*”, presa à contradição e oposição entre a realização do trabalho social e acumulação de capital da sociedade burguesa. Não à toa, se evidenciava pela força da própria realidade, a solução para a superação de tal contradição: a socialização dos meios e instrumentos de produção que levaria à reconciliação positiva entre tais meios e as forças de trabalho, suprasumindo, então, todas as demais classes sociais ao trabalho concreto e à condição de produtores e trabalhadores. Era, definitivamente, o início da ascensão de sua concepção materialista da história e comunista.

REFERÊNCIAS

BOUCHER, Geoff. *Marxismo*. Petrópolis: Vozes, 2015. 383p.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis: estudos de filosofia social*. São Paulo: Editora Unesp, 2013. 723p.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010. 323p.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 329p.

HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções*. 36. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016. 531p.

_____. *Os Trabalhadores: estudo sobre a história do operariado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. 387p.

KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008. 172p.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. 598p.

_____. *Reboquismo e dialética: uma resposta aos críticos de ‘História e consciência de classe’*. São Paulo: Boitempo, 2015. 151p.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. 245p.

MÁRKUS, György. *Marxismo e antropologia: o conceito de ‘essência humana’ na filosofia de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2015. 138p.

MANDEL, Ernest. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx – De 1843 até a redação de O Capital*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968. 211p.

_____. *O lugar do marxismo na história*. 2. ed. São Paulo: Xamã, 2001. 118p.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013. 184p.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010. 191p.

_____. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. São Paulo: Boitempo, 2017. 150p.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006. 296p.

RANIERI, Jesus. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo, 2011. 171p.

WEIL, Eric. *Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a filosofia do direito*. São Paulo: É Realizações, 2011. 135p.