



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GEDEÃO MENDONÇA DE MOURA

**ESSÊNCIA HUMANA E MATERIALISMO NO JOVEM MARX
(1844-1846)**

Salvador-BA

2015

GEDEÃO MENDONÇA DE MOURA

**ESSÊNCIA HUMANA E MATERIALISMO NO JOVEM MARX
(1844-1846)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, na Linha de Pesquisa Filosofia e Teoria Social, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: **Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura**

Salvador-BA

2015

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GEDEÃO MENDONÇA DE MOURA

**ESSÊNCIA HUMANA E MATERIALISMO NO JOVEM MARX
(1844-1846)**

BANCA EXAMINADORA

Mauro Castelo Branco de Moura (Orientador)
Doutor em Filosofia (UFRJ)
Universidade Federal da Bahia

Antônio da Silva Câmara
Doutor em Ciências Sociais (Université Paris VII)
Universidade Federal da Bahia

José Crisóstomo de Souza
Doutor em Filosofia (UNICAMP)
Universidade Federal da Bahia

Salvador, ____ de _____ de 2015

**A Mari,
por todo o cuidado.**

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer inicialmente ao Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura, orientador deste trabalho, pelo incentivo constante para que me aprofundasse no estudo do pensamento de Marx e pela confiança e apoio que, sem dúvida, foi o que tornou possível a realização desta pesquisa.

Agradeço ao Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza e ao Prof. Dr. Antônio da Silva Câmara, pelas cuidadosas análises e críticas desta dissertação durante o Exame de Qualificação e a Defesa Final.

Agradeço à minha família pelo apoio incondicional aos meus estudos.

Agradeço, finalmente, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela concessão da bolsa de estudos que tanto contribuiu para a realização desta pesquisa.

“Acendo um cigarro ao pensar em escrevê-los
E saboreio no cigarro a libertação de todos os pensamentos.
Sigo o fumo como uma rota própria,
E gozo, num momento sensitivo e competente,
A libertação de todas as especulações
E a consciência de que a metafísica é uma consequência de estar mal disposto.”

(Álvaro de Campos)

RESUMO

O objeto desta pesquisa é o exame do conceito de essência humana ou ser genérico, sua indissociável relação com a questão da alienação e com o estatuto do materialismo marxiano a partir de algumas obras de juventude, como os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), *A Sagrada Família* (1845), as *Teses sobre Feuerbach* (1845) e *A Ideologia Alemã* (1845-1846). Com isso, as questões que procuro enfrentar são as seguintes: por que Marx, enquanto materialista prático que pretende se distanciar de toda e qualquer concepção de mundo que tenha por base a pura especulação e a metafísica, como ele anuncia em algumas passagens de *A Ideologia Alemã*, faz uso recorrente do conceito de essência humana? A apropriação desse conceito pelo fundador de uma original concepção materialista da história não gera uma espécie de contradição no interior desse ponto de vista que pretende ser anti-idealista e, por sua vez, antimetafísico? É possível pensar o estatuto do materialismo de Marx sem levar em consideração o seu compromisso com o conceito de essência humana como fundamento da sua noção de sociabilidade?

Palavras-chave: Essência, Materialismo, Alienação.

RÉSUMÉ

L'object de cette recherche est d'examiner le concept d'essence humaine ou être générique, son rapport indissociable avec le problème de l'aliénation en tenant compte du statut du matérialisme de Marx, à partir de certaines œuvres de jeunesse comme les «Manuscrits économique-philosophiques» (1844), «La Sainte Famille» (1845), les «Thèses sur Feuerbach» (1845) et «l'Idéologie allemande» (1845-1846). Ainsi, les questions auxquelles j'essaie de faire face sont les suivantes : pourquoi Marx, en tant que matérialiste-pratique ayant pour propos l'éloignement de toute conception du monde qui se fonde sur la pure supéculaton ou sur la métaphysique - comme il l'annonce lui-même dans certains passages de «l'Idéologie allemande» - fait-il l'usage récurrent du concept d'essence humaine ? L'appropriation de ce concept par le fondateur d'une originale conception matérialiste de l'Histoire ne crée-t-elle pas une sorte de contradiction à l'instar de ce point de vue qui prétend être anti-idéaliste et, également, anti-métaphysique ? Est-il possible de penser le statut du matérialisme de Marx sans prendre en considération son compromis avec le concept d'essence humaine comme fondement de sa notion de sociabilité ?

Mots-clés: Essence, Matérialisme, Aliénation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: A noção de essência humana nos Manuscritos Econômico-Filosóficos	15
1. O trabalho	15
2. A alienação	23
a. A alienação em Feuerbach	25
b. A alienação nos Manuscritos Econômico-Filosóficos	27
3. Alienação: a essência humana negada	31
4. O ser genérico	34
5. O retorno do homem a si	36
6. A noção de essência humana como problema	39
CAPÍTULO II: O começo da elaboração do materialismo de Marx	44
1. Sobre o materialismo	44
2. A Sagrada Família	47
a. O anti-idealismo	48
b. O materialismo francês	50
3. Ad Feuerbach: o germe do materialismo marxiano	53
a. Materialismo, atividade sensível, prática e essência humana	55
CAPÍTULO III: A nova concepção de mundo	62
1. Sobre A Ideologia Alemã	62
2. A formulação do materialismo de Marx	64
a. Os pressupostos fundamentais (e “materialistas”) da história	68
b. A superação da divisão do trabalho	70
c. Apenas mais uma filosofia da história?	73
d. A concepção “materialista” vs a concepção idealista	76
e. De uma história singular à história universal e a instauração da comunidade real80	
f. Inversão entre meio e fim.....	83
3. A noção de essência humana e o compromisso de Marx com o conceito de homem	84
CONCLUSÃO	90
BIBLIOGRAFIA	97

INTRODUÇÃO

Coloco-me entre aqueles que estudam a obra de Marx como um clássico, e não para tornar simplesmente mais defensável e mais fundamentada uma posição ideológica, embora não seja incompatível a realização das duas coisas. Meu interesse por seu pensamento é um interesse exclusivamente teórico, para não dizer exclusivamente filosófico, visto que a demarcação da natureza de um problema referente a um único campo do saber em sua obra não é tarefa fácil. Assim, como um pensador multifacetado da transição entre a modernidade e a contemporaneidade, acredito que é possível encontrar problemas teóricos importantes no conjunto dos seus escritos.

Um clássico não é só a quem se recorre para encontrar respostas que tenham interesse para nosso tempo, ainda que seja essa a peculiaridade principal de um clássico. Pode-se recorrer a um clássico também para questionar algumas de suas proposições, ou mesmo a sua teoria como um todo, levantando objeções sobre a forma como são elaboradas e o fim teórico a que se pretende chegar; se tais proposições estão coerentemente adequadas ao fim proposto; se uma e outra proposição eventualmente não estão postas de forma tal que uma acabe por contradizer a outra, etc.

Sendo assim, a proposta desta investigação é examinar o conceito marxiano de essência humana e sua conexão, problemática, com o ponto de vista materialista do jovem Marx. O que se quer compreender, com isso, é como um pensador vinculado à tradição materialista lança mão de um conceito de matriz metafísica no momento em que pretende elaborar, nas obras de juventude, a sua concepção de mundo, que apesar disso tem a intenção de fundá-la na realidade efetiva dos “indivíduos vivos” e não em abstrações que façam pouco caso dos fundamentos “terrenos”. Para lidar com essa questão se recorrerá, principalmente, às seguintes obras: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *A Sagrada Família*, *Teses sobre Feuerbach* e *A Ideologia Alemã*.

São muitos os temas que perpassam os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Sendo, sobretudo, um conjunto de notas de leituras, Marx procura levantar os primeiros problemas que, para ele, não foram suficientemente esclarecidos pela economia política, como é o caso da propriedade privada¹, usando para isso um vocabulário filosófico comum à sua época, pois era indispensável, no cenário intelectual alemão do século

¹ “A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo” (MARX, 2009, p. 79).

XIX, que todo “problema teórico”, para ser levado em consideração, precisasse ser colocado sempre numa “formulação filosófica” (SAMPAIO & FREDERICO, 2009, pp. 13 e 14). Para isso, Marx recorre a conceitos como o de trabalho, alienação, inversão entre meios e fins, e o mais importante para este estudo que é o conceito de essência humana.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* há um claro esforço de Marx para determinar o que é o homem, e esse esforço nada mais é do que uma maneira de apreender aquilo que o homem é em sua essência. Sem um conceito de homem, a constatação do fenômeno da alienação perde o seu aspecto de crítica à forma de sociabilidade capitalista. Pois, para Marx, a alienação é uma forma de negação do homem, um entrave que impede que o homem manifeste sua verdadeira humanidade. Assim, pode-se dizer que a alienação é a negação da essência do homem. Logo, não se chega a uma proposição como essa sem que se saiba, por seu turno, o que é o homem *essencialmente*. A negação da essência é um contraponto, dessa forma, àquilo que vem a ser a essência humana desalienada, fim último do comunismo enquanto emancipação humana.²

Marx propõe, nesse texto, que o homem tem no trabalho a sua atividade vital, já que, para o homem, o trabalho se constitui como uma atividade consciente, livre e universal, sendo esses traços que permitem distinguir o homem dos outros animais. Dessa forma, a humanização do homem se deve à sua atividade prático-sensível, atividade essa que é sempre orientada previamente para a obtenção de um fim, bem como à atividade que envolve o uso e fabricação de ferramentas; atividade essa, igualmente, que tem como característica definidora o estabelecimento prévio de um fim.³ Assim, o trabalho executado pelo homem tem de obedecer necessariamente a essa condição, e uma vez obedecida tal condição se chega a um importante elemento para se estabelecer a diferença específica entre os homens e os animais. E, com efeito, procurar estabelecer a diferença entre os homens e os animais é o procedimento padrão de quem espera obter um conceito de homem.

² “O comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico” (MARX, 2009, p. 114).

³ “O *homo sapiens* tornou-se um produtor de formas ao inventar ferramentas que lhe permitiram ultrapassar a condição comum a todos os viventes [...] submetendo progressivamente a seus fins os meios e objetos sobre os quais incidia sua luta pela sobrevivência. O ‘salto qualitativo’ das formas pré-humanas à forma humana do trabalho constitui o elo decisivo da hominização: o *homo* se tornou *sapiens* ao se tornar *faber*” (MORAES, 2005, p. 28).

Marx chega, com isso, ao conhecido conceito de homem como um *ser genérico*. O ser genérico se define como aquele ser que não apenas produz, mas produz sempre de forma adequada a fins; não produz, por isso, sob o império da necessidade imediata, a sua produção é sempre produção que se dá de forma mediada. É nessa medida que se pode dizer que o trabalho humano é trabalho consciente e, em virtude disso, livre.

Assim, o homem tem uma essência e essa essência não pode ser outra coisa senão o trabalho. Como o trabalho de um homem está sempre ligado ao trabalho de um outro homem, essa atividade constitui, portanto, uma relação social, podendo se dizer assim que o homem, enquanto ser genérico, possui necessariamente uma essência humana social. No entanto, essa essência não pode se manifestar plena e atualmente devido à maneira como o trabalho é conduzido na forma de sociabilidade capitalista. Isso é tarefa, por sua vez, do processo histórico que porá em harmonia, numa forma de sociabilidade futura, essência e existência.

É diante dessa forma especulativa, quer dizer, não apenas especulativa mas metafísica de conceber a sociabilidade humana, fundada numa noção de essência humana, que se tem de pensar como pode caber um ponto de vista materialista que quer ter na *prática* o seu ponto de partida e com isso superar os materialismos anteriores como concepções de mundo limitadas.

Há uma tendência em defender a tese, acentuada em alguns textos de Althusser,⁴ de Giuseppe Bedeschi, Sánchez Vázquez, Lucien Sève, etc., de que Marx, em *A Ideologia Alemã* e nas *Teses sobre Feuerbach*, abandona a sua noção de essência humana. Já que nessas obras ele elabora de forma acabada o seu materialismo e que dentro dessa concepção de mundo não teria espaço para conceitos de matriz metafísica, como é o caso do conceito de essência humana.

No entanto, o que pretendo defender aqui é uma tese oposta a essa. É possível encontrar em *A Ideologia Alemã* trechos em que Marx retoma o problema da essência humana, portanto não o abandona nem rompe com tal noção. Pois, quase à maneira dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, nessa obra ele também persegue, com um novo arcabouço conceitual, uma definição de homem. E definir o homem é sempre um procedimento que tem em vista dizer daquilo que é a sua essência, quer dizer, uma vez

⁴ No esquema de periodização da obra de Marx proposto por Althusser no seu *A Favor de Marx*, ele coloca *A Ideologia Alemã* como uma obra que se localiza no período da chamada *cesura epistemológica* e que engloba também o período denominado de obras da maturação, que vai de 1845 a 1857. Sendo ao mesmo tempo uma obra da maturação e momento da ruptura com as obras do chamado período da juventude, que vai de 1840 a 1844, em *A Ideologia Alemã*, segundo Althusser, Marx já romperia com toda noção que funda a política e a história em uma essência humana (ALTHUSSER, 1979, p. 200).

descartados os aspectos acidentais do seu ser, se chega ao traço privativo que o define enquanto tal, e, talvez, que o possa definir para o todo e sempre.

A noção de essência humana que é encontrada em *A Ideologia Alemã* é basicamente aquela mesma que Marx concentra na sua sexta tese sobre Feuerbach, quando diz que a essência humana é o conjunto das relações sociais. Isso já seria suficiente para mostrar, pela retomada da questão, que Marx nesses textos não abandona o conceito de essência humana. Mas, como se procura aqui demonstrar, tenta reelaborá-lo se se toma como parâmetro o texto dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, já que o seu conceito de essência humana muda em certos aspectos, porém, o conceito e seu uso para fundamentar a concepção marxiana de sociabilidade humana e, talvez, o próprio processo histórico permanece.

Não é impossível que um filósofo que defende um ponto de vista materialista possa ser colocado, ao mesmo tempo, na categoria dos filósofos metafísicos. O materialismo não é necessariamente contraditório com um pensamento que possa ser armado metafisicamente; segundo Gerd A. Bornheim, “o materialismo não é incompatível com a metafísica” (1977, p. 220). O fato é que a concepção de mundo que Marx pretende fundar em *A Ideologia Alemã*, isto é, o seu ponto de vista materialista, não quer ter como base nada além do que “pressupostos reais” que podem ser “constatáveis por via puramente empírica” (MARX & ENGELS, 2007, p. 86-7), sendo, ao que parece, um materialismo que se quer antimetafísico, já que a empiria seria um dos critérios para o seu estabelecimento.

Para tentar compreender, portanto, o estatuto de um materialismo que se quer antimetafísico e, no entanto, abriga em si um conceito que não é tão fácil que seja constatável através da experiência estritamente empírica, é necessário examiná-lo em suas linhas gerais. Nesse exame, que terá como base principal a parte inicial de *A Ideologia Alemã*, será necessário enfrentar, também, a questão da historicidade que é central no materialismo de Marx. Questionando, assim, até que ponto faz sentido dizer que o conceito marxiano de essência humana é histórico.

Para abordar a questão aqui proposta e torná-la defensável é necessário, por conseguinte, acentuar algumas semelhanças e diferenças entre o texto dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e *A Ideologia Alemã*. Alguns comentadores costumam alegar que as diferenças entre os dois textos se sobressaem e até suplantam quaisquer semelhanças. De modo que nos *Manuscritos* se teria um Marx muito enredado e comprometido com a filosofia alemã e com a sua tendência à especulação pura, ao

passo que em *A Ideologia Alemã* se teria um Marx que acertaria de uma vez por todas as suas contas com essa filosofia, à medida em que começaria a pisar com firmeza no terreno da “ciência real”.⁵

Pela inclinação da questão que move esta investigação, o que se quer aqui defender, de maneira crítica, é que as diferenças entre os dois textos não comprometem como um todo as semelhanças e a continuidade de importantes problemas teóricos. Por exemplo, entre os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e *A Ideologia Alemã*, além da permanência do conceito de essência humana, há um conjunto de outros temas que retornam, como a questão da alienação, do trabalho, da cisão entre essência e existência, etc. Porém, não se deixa aqui de reconhecer mudanças importantes até mesmo na forma como tais questões são abordadas; o que se quer recusar é a tese de uma diferença fundamental. E, com isso, defender algo talvez próximo daquilo que pensa José Crisóstomo de Souza quando afirma que “é diante disso”, ou seja, diante da alegação de que Marx em *A Ideologia Alemã* abandonaria a noção de essência humana, “que alguns acham, erroneamente, que aqui Marx, como materialista mais acabado, faz uma defesa da realidade do indivíduo empírico, abandonando toda noção de ‘essência’ – genérica e filosófica – do homem” (SOUZA, 1997, p. 7).

Por fim, ao término deste estudo, mesmo que não tenham sido recolhidos elementos teóricos suficientes para decidir a respeito do caráter do pensamento de Marx em 1845-1846, isto é, se o seu pensamento está mais alicerçado em fundamentos que se podem denominar de essencialistas ou materialistas, já que em sua concepção de mundo, defendida nessa época, não é eliminado como todo o conceito de essência humana como um conceito metafísico, julgo que a questão aqui levantada contribui, ao menos, para fomentar tal debate.

⁵ Segundo Étienne Balibar, para Althusser, “os *Manuscritos de 1844*, com seu humanismo característico, estariam ainda ‘aquém’ do corte; a *Ideologia alemã*, ou antes, sua primeira parte, com a dedução das formas sucessivas da propriedade e do Estado, cujo fio condutor é o desenvolvimento da divisão do trabalho, representaria a entrada em cena verdadeira, positiva, da ‘ciência da história’” (BALIBAR, 1995, p. 26).

CAPÍTULO I

A noção de essência humana nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*

1. O trabalho

A rigor não seria correto dizer que todos os animais trabalham. Talvez seja possível dizer que algumas espécies produzem, constroem algo, no sentido de que não se apropriam diretamente dos elementos da natureza e os consomem simplesmente, mas ao se apropriarem de determinados elementos, os transformam também. Assim, as abelhas produzem mel, as aranhas constroem suas teias, os pássaros os seus ninhos, etc. Poder-se-ia dizer ainda que a forma como a maioria das espécies produz corresponde a uma determinação biológica. As informações genéticas de uma determinada espécie são transmitidas de geração em geração e configuram sempre um modo único de executar uma atividade. É por isso que se passam séculos e, por exemplo, a estrutura de um ninho de um certo exemplar de pássaro não se altera; ele continua construindo sempre o mesmo ninho, caso não ocorram alterações genéticas significativas como resultado natural da evolução.

O trabalho é, com efeito, privativo da espécie humana. Assim, é possível dizer que dentre todas as espécies o homem é o único animal que trabalha. Mas, afinal, o que é o trabalho, essa atividade distinta através da qual o homem acaba por se diferenciar significativamente dos outros animais? O trabalho, enquanto relação metabólica entre o homem e a natureza, é atividade orientada para a obtenção de um fim. O produto do trabalho é o resultado material daquilo que o homem concebe previamente de forma ideal na mente.⁶ O processo de trabalho obedece assim a uma certa teleologia; compre uma finalidade que é estabelecida de antemão. De modo que a apropriação dos elementos da natureza pelo homem se realiza através de um projeto ou de um roteiro que é antes concebido idealmente. Trabalho é sempre, portanto, trabalho *consciente* e

⁶ Comentando essa questão em Marx, Giannotti diz o seguinte: “O produto surge como explicitação de um fim, de uma condição que se dá idealmente e se efetiva de modo a adequar o resultado ao início pressuposto” [...] (GIANNOTTI, 1983, p. 86).

*livre*⁷, pois se trata de um processo aberto, porém sempre determinado pelas limitações inerentes à própria realidade. E é esse exatamente o aspecto que diferencia o homem dos demais animais.

Definir o que é o homem não parece ter sido a principal preocupação de Marx, no entanto, salvo pequenas alterações ocorridas no desdobrar do seu pensamento, essa sempre foi a maneira pela qual ele costumava diferenciar os homens dos demais animais. É no ato de produzir as suas próprias condições de vida que o homem se torna aquilo que *é*, ou seja, um ser ativo, um ser prático que, por sua vez, não deixa de revolucionar constantemente essas suas próprias condições de vida transformando-as sempre numa coisa outra, diferente do que já foi. É nesse sentido que se diz que o homem ao produzir os seus meios de vida, produz a si mesmo, dito de outro modo, se autoengendra. Nisso consiste a sua *diferença específica*, diferença essa que será melhor demonstrada no decorrer deste estudo.

Marx tem assim um conceito bem definido de homem. No entanto, ele não o define pelo pensamento, pela razão ou pela linguagem. O homem é definido simplesmente por aquilo que faz, pelo trabalho, pois como atividade primeira e vital do homem o trabalho engendra e pressupõe todos aqueles atributos. Marx procede dessa maneira porque a categoria trabalho ocupa um lugar central na sua teoria, de forma que ao tratar dessa categoria surge a necessidade de definir o que seja o homem. Aliás, o próprio Marx vai afirmar que “Quando se fala do trabalho, está-se tratando, imediatamente, do próprio homem” (MARX, 2009, p. 89); assim, quando ele se ocupa da categoria trabalho acaba por se ocupar também com o conceito de homem. É possível dizer, inclusive, que o homem é o principal ponto de partida dos primeiros escritos de Marx, mais especificamente no que diz respeito aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.⁸

A preocupação em definir o homem é uma pretensão da filosofia desde o seu início;⁹ Aristóteles (384 a.C – 322 a.C), por exemplo, dizia que, mais do que um animal gregário, o homem é um animal social.¹⁰ Pode-se dizer, ainda, que se trata de uma

⁷ [...] “a atividade consciente e livre é o caráter genérico do homem” (MARX, 2009, p. 84).

⁸ “Em resumo, estamos plenamente fundados ao dizer que a filosofia da alienação, da qual os *Manuscritos de 1844* são a mais clara e sistemática expressão, depende de uma concepção *humanista*, no sentido teórico deste termo, quer dizer, que o ponto focal é o *homem*” (SÈVE, 1990, p. 38).

⁹ “Desde a antiguidade até nossos dias, há uma longa sucessão de definições da natureza humana ou da essência humana. O próprio Marx proporá várias, que sempre girarão em torno da relação do *trabalho* e da *consciência*” (BALIBAR, 1995, pp. 39 e 40).

¹⁰ “Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade

preocupação metafísica. Metafísica porque todo conceito de homem é, quase sempre, uma suposição ou hipótese que não tem como critério para seu estabelecimento necessariamente a observação empírica.¹¹ Definir o homem é dizer o que ele é – ou o que deve ser – ao eleger uma característica que lhe é privativa e como tal exclusiva da espécie. É ressaltar um aspecto fundamental sem o qual não se pode dizer de um ser que ele seja homem. Assim, é tarefa da metafísica compreender e estabelecer o fundamento essencial de um ser, ou seja, estabelecer o aspecto que o particulariza dos demais seres e o põe em unidade com os seres pertencentes a uma mesma espécie.¹² Não pode ter sido esse o procedimento de Marx ao estabelecer o seu conceito de homem, isto é, ele não operou dentro de um registro tradicional da metafísica?

Daí a necessidade de autores como Louis Althusser (Cf. ALTHUSSER, 1979) em querer afirmar que Marx não tinha a pretensão de definir o que é o homem, já que isso poderia colocá-lo como mais um representante da tradição metafísica, ainda que Marx defina o homem pelo trabalho, isto é, por uma atividade que é prático-sensível. Porém o que importa aqui não é a natureza do traço através do qual o homem é definido, mas a própria tentativa de defini-lo no intuito de estabelecer aquilo que é a sua essência.

Mesmo que se tenham boas razões para afirmar que Marx não parte do homem para construir a sua teoria, ou seja, o conceito de homem não seria a base da teoria marxiana, evitando assim o humanismo, não é possível dizer o mesmo da categoria trabalho.¹³

O trabalho é o que funda e o que continua a possibilitar a sociabilidade humana; as relações humanas se tecem em torno dessa relação básica e fundamental que é o trabalho. Só que sendo trabalho, para Marx, algo privativo da espécie humana, logo o homem não deixa de estar também no centro de suas preocupações. O interesse de Marx por essa categoria começa a aparecer de forma proeminente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade [...], e se poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão. Agora é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social” (ARISTÓTELES, 1985, 1253a).

¹¹ Pelo menos no contexto da filosofia ocorre ser esse o procedimento padrão.

¹² É importante esclarecer que aqui uso o termo metafísica num sentido muito próximo daquele que é conferido ao termo ontologia, ou seja, a “doutrina que estuda os caracteres fundamentais do ser: os que todo ser tem e não pode deixar de ter” (ABBAGNANO, 2007, p. 662).

¹³ “(...) só se pode compreender a criação da sociedade a partir do autodesenvolvimento ontológico do próprio trabalho. E este último, nessa arquitetônica de Marx, aparece então como algo mais do que um simples conceito. Trata-se, na verdade, de uma *categoria* – um elemento conceitual a partir do qual se estabelece a ordem de uma ciência” (RANIERI, 2011, p. 131).

Ainda que Marx não tenha publicado esse texto, ele é muito importante para a compreensão de um conjunto de temas e até da metodologia que o autor irá desenvolver em obras posteriores.¹⁴ Aliás, no prefácio Marx já anuncia a abrangente pretensão temática desse seu escrito, que teria como fim encontrar a “conexão entre a economia nacional e o Estado, o direito, a moral, a vida civil (*bürgerliches Leben*) etc.” (MARX, 2009, p. 19).

Nesse texto, no entanto, os temas estão apenas em germe, esboçados rapidamente sem o cuidado e o rigor que marcam a trajetória intelectual de Marx. Como não se trata de um texto acabado, mas apenas fichamentos de leituras que na época ele realizava, não há uma questão principal sobre a qual Marx se debruça, porém a questão do trabalho e o problema da alienação surgem com muita força. Marx ali começa a levantar a grande questão que a Economia Política, até então, não tinha posto: como pode existir tanta miséria num mundo em que se produz tanta riqueza? Assim, não é apenas o problema da propriedade privada que os economistas políticos, até então, não questionavam, mas como explicar, de forma menos ideológica e mais científica, como é possível tanta miséria em meio a tanta abundância. Para que ocorra essa inversão é necessário que haja um fenômeno através do qual isso possa ser explicado. Esse fenômeno não é outro senão a alienação.

Desse modo, parte das análises de Marx nesse texto recai não apenas sobre a questão do trabalho, mas sobre a problemática do trabalho alienado. O esclarecimento do problema do trabalho alienado é fundamental para a compreensão da dinâmica da forma de sociabilidade burguesa e de como a sua existência depende disso. Além disso, e talvez seja essa a principal implicação dessa questão, o trabalho alienado produz uma fissura no próprio ser do homem, o que faz com que ele não possa se realizar por meio dessa sua atividade que é não só a primeira e mais fundamental como deve ser a mais autêntica: a união da essência com a existência. Atividade essa que deve ser, portanto, um fim em si mesmo¹⁵ e não uma forma de provimento imediato das meras condições de subsistência.

Do que foi dito a respeito do trabalho até aqui, pode-se afirmar que o trabalho é o primeiro ato estritamente humano; o homem vem a ser por intermédio de sua atividade

¹⁴ “Estes manuscritos fornecem as bases para uma grande quantidade de formulações ulteriores de Marx. E não apenas em questões de detalhes, mas no que diz respeito a toda metodologia que se tornará típica de Marx” [...] (LUKÁCS, 2009, p. 181).

¹⁵ “Longe de ser uma mera atividade econômica (*Erwerbstätigkeit*), o trabalho é a ‘atividade existencial’ do homem, sua ‘atividade livre, consciente’ – não um meio de conservação de sua vida (*Lebensmittel*), mas um meio de desenvolvimento da sua ‘natureza universal’” (MARCUSE, 1969, p. 251).

prático-sensível. O homem se depara com a natureza e, sendo o trabalho uma atividade guiada, dirigida para se alcançar um fim, retira aquilo que em potência ela abriga. Do tronco de uma árvore o homem constrói uma canoa, da pedra esculpe uma imagem, etc. É isso o que faz do homem mais do que um simples coletor e caçador. O trabalho se transforma assim em algo particularmente humano, porque envolve sempre a consciência e a desenvolve; e isso constitui o processo através do qual o homem vem a ser.¹⁶

É preciso destacar, ainda, que é a própria relação do homem com a natureza que engendra a consciência, ela não é um atributo de ordem transcendente que é conferido ao homem por uma entidade sobre humana. Nesse sentido, a consciência emerge da própria atividade humana.

Como Marx define o homem por meio de sua atividade prático-sensível, atividade vital que ao transformar o mundo ao redor transforma o próprio homem, ele chega à concepção fundamental, e bastante controversa para um materialista prático, de que o trabalho é a essência do homem. Dito de outro modo, ele chega a concepção fundamental de que o homem tem uma *essência*.

Entende-se por essência aqui a realidade primeira e fundamental de um ser; é aquilo que o configura enquanto tal, é, por conseguinte, aquilo do que ele não pode escapar. Assim, dizer da essência é dizer daquilo que *permanece*, de modo que todas as transformações pelas quais um ser pode eventualmente passar são meras conjunturas acidentais, não afetando a sua definição essencial.

O trabalho, para Marx, é a realidade primeira do ser do homem, ou a relação mais fundamental e da qual, portanto, ele não pode escapar, ou seja, o homem tem no trabalho a sua essência. A noção de essência pode trazer, assim, alguma dificuldade quando ela aparece na obra de um autor que tenta prezar pela historicidade, que se quer antimetafísico e materialista prático.

O texto em que o problema da essência humana aparece com mais destaque e de forma clara é exatamente os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Nessa época, embora Marx não tenha ainda elaborado seu materialismo de forma acabada, ele já anuncia esboços importantes de sua concepção de mundo, mesmo que esses esboços tenham

¹⁶ “Provavelmente, uma das maiores contribuições da teoria de Marx está presente na forma como ele absorve a relação entre homem e natureza do ponto de vista da mediação da consciência, pois, na verdade, o que fala alto nesse caso nem é tanto o trabalho propriamente dito, mas a forma que ele assume quando a consciência se torna um fenômeno central na sua consecução” (RANIERI, 2011, p. 130).

como principal influência o materialismo contemplativo de Feuerbach, o que poderia evitar a censura de ser Marx um materialista que ao mesmo tempo tende a sustentar uma noção de essência, portanto uma noção estritamente metafísica. Pois Feuerbach, embora materialista, não deixou de sustentar um ponto de vista humanista-essencialista.

Parece, no entanto, que tudo que Marx não queria defender era qualquer posição metafísica, e isso desde o início da sua produção intelectual.¹⁷ Como um jovem hegeliano de esquerda, ele sempre quis superar Hegel naquilo que havia de mais especulativo em sua obra e, com isso, se voltar para as questões verdadeiramente terrenas que só poderiam ser explicadas através de um ponto de vista materialista e histórico.¹⁸ Porém ao defender que há no homem algo como que uma essência, ele acaba por se colocar, em certo sentido, no terreno da metafísica.

O homem deve a sua existência enquanto tal ao trabalho. O trabalho faz com que ele venha a ser homem, isto é, a *forma* como ele desempenha essa atividade o torna homem e não apenas mais um animal dentre todos os outros. Desse modo, trabalho não é só aquilo que garante a reprodução da espécie, por meio do trabalho o homem cria a cultura e a história como algo extraordinariamente novo. Nesse sentido é que cabe a proposição que diz que o homem se autoproduz, na medida em que não há alguma força transcendente que o torna homem, ou que conduz o processo histórico. O homem, a história, são produtos de sua própria atividade. Assim, o mundo como realidade humana e social é o resultado da atividade prático-sensível, resultado da atividade prática de inúmeras gerações.

Mas, na medida em que, para o homem socialista, *toda a assim denominada história mundial* nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para o homem, então ele tem, portanto, a prova intuitiva, irresistível, do seu *nascimento* por meio de si mesmo, do *seu processo de geração* (MARX, 2009, 114).

Já fica clara aqui a importância do processo de trabalho para o homem. Ele nasce, ele vem a ser enquanto ser histórico através desse processo, em outras palavras, é ele mesmo esse processo como forma específica de realizar trabalho, isto é, forma adequada

¹⁷ No começo de 1843, em seu primeiro embate direto com Hegel, Marx diz: “Em vez disso, a Ideia é feita sujeito, as distinções e sua realidade são postas como seu desenvolvimento, como seu resultado, enquanto, pelo contrário, a Ideia deve ser desenvolvida a partir das distinções reais” (MARX, 2010, p. 33).

¹⁸ “Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ainda que de forma somente embrionária, Marx já contrapõe à mistificação hegeliana e aos abusos que dela resultam a concepção da história do materialismo histórico e dialético” (LUKÁCS, 2009, p. 190).

a fins, forma consciente de trabalho. Imbuído dessa noção, se alguém põe a pergunta teológico-metafísica, não naturalista, por que o homem existe, a resposta laicizada teria que ser a seguinte: o homem existe como homem porque deve a sua própria existência a si mesmo. As suas faculdades, aptidões são desenvolvidas através de um longo processo histórico em que o trabalho teve papel fundamental, ou seja, o traço que põe o ser humano em relevo, de forma que o torna um ser não apenas natural, mas um ser natural humano, não é obra de um ser que está acima do homem e da própria natureza, mas é, sobretudo, resultado do engendramento do homem mediante a sua atividade prática. Assim, a história tampouco é gerida por uma entidade transcendente, que seja guiada de acordo com a sua vontade e determinação e a qual confere um sentido que escape a própria imanência do processo histórico em si.

Por meio do trabalho o homem se torna artífice de si e da história. É dessa forma que o trabalho, enquanto relação social primeira e fundamental através da qual o homem é definido, pode ser entendido como aquilo que ao homem lhe é mais *essencial*. O trabalho é o fundamento primeiro e o aspecto basilar que caracteriza a sociabilidade humana. Como essência do homem, como atividade prática através da qual o homem se autoproduz, engendra a história, o trabalho, se não for levado em conta uma forma social específica, tem um caráter estritamente positivo.

Marx enaltece Hegel por ter sido o primeiro pensador a reconhecer o papel do trabalho para a compreensão do homem como o resultado de sua atividade laboral.

A grandeza da ‘*Fenomenologia*’ hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäußerung*) e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado de seu *próprio trabalho* (MARX, 2009, p. 123).

Mais do que a constatação de um ponto importante do texto de Hegel, Marx aqui se coloca como um herdeiro da concepção hegeliana do trabalho, uma vez que a sua própria concepção do trabalho humano vai nessa mesma direção. Marx também compreende a autoprodução do homem como um processo¹⁹, ou seja, ele vem a ser num

¹⁹ “Hegel (...) vê claramente que o homem não é algo só dado biológica e psicologicamente, mas um ser que se faz a si mesmo num processo; ele não surge como um ser simplesmente dado, mas como tarefa, como um ser autoproposto com respeito a sua própria humanização” (ASTRADA, 1968, p. 75). Diante disso, vê-se porque Marx sempre teve Hegel em alta conta.

movimento que não cessa, de forma que o homem está sempre transformando a si e ao seu meio, se adequando às condições postas pelas gerações passadas e ao mesmo tempo transformando-as ao pôr novas condições. Porém, o processo é sempre perpassado e construído por uma atividade que, embora seja a causa das mudanças ocorridas no homem e no meio, *permanece* como fundamental, como o dado primeiro que mostra o que seja o homem: o trabalho. Marx igualmente reconhece aquilo que há de mais fundamental no trabalho: o homem enquanto manifestação, como resultado de sua atividade prático-sensível. Assim, a compreensão da essência do trabalho passa por uma compreensão do que é o próprio homem. E é preciso reconhecer que Marx nesse escrito se esforça para atingir uma completa compreensão do homem para que o problema do trabalho alienado possa fazer sentido. Pois sem essa compreensão, o ponto culminante da alienação, isto é, a cisão entre essência e existência não seria facilmente apreendido. Isto é, a tensão radical entre o estado que o homem se encontra e aquilo que ele deve ser como realização do seu próprio conceito.

É por isso que depois de elogiar, de reconhecer a sua importância, Marx censura Hegel por este ver apenas o lado positivo do trabalho humano. O erro de Hegel, para Marx, estaria em reconhecer como trabalho humano apenas o trabalho ou a atividade humana em seu nível intelectual, teórico, especulativo, e não o trabalho na sua forma concreta de produção de objetos práticos indispensáveis à reprodução do ser humano. O trabalho em sua manualidade (que não descarta, obviamente, a realização de um fim previamente estabelecido, pois para ser realizado em sua efetividade o trabalho deve resultar da combinação de uma elaboração mental e sua execução de forma prática), não é assim devidamente reconhecido por Hegel.

Provisoriamente, antecipemos apenas o seguinte: Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Ele apreende o *trabalho* como a *essência*, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo. O trabalho é o *vir-a-ser para si (Fürsichwerden) do homem* no interior da *exteriorização* ou como homem *exteriorizado*. O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual* (MARX, 2009, p. 124).

Porém, observando bem, nem tudo é censura nessa outra evocação a Hegel. Aqui Marx constata que embora o trabalho que Hegel apenas reconhece como o verdadeiramente humano seja o trabalho espiritual, ele confirma mais uma vez que o homem não é só o resultado do seu próprio trabalho, como o trabalho é mesmo a essência do homem. É essa tese defendida não só pelos economistas políticos modernos,

mas pelo representante maior do idealismo alemão, que parte substancial dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* terá como base para a investigação do problema do trabalho alienado.

2. A alienação

Se for levada em consideração a interpretação de Marx, Hegel sempre tende a ver o trabalho como a autoconfirmação do homem, atividade através da qual ele se autoengendra, pois nesse movimento o homem, que tem no trabalho a sua essência, sempre a confirma. É nesse sentido que Marx diz que Hegel só reconhece o lado positivo do trabalho. Isso ocorre certamente porque o interesse de Hegel pelo trabalho fica circunscrito à atividade teórica e espiritual; dessa maneira, realmente, os homens que laboram com tal atividade constroem a representação de que essa é sim a confirmação daquilo que há de melhor, ou seja, a realização do que pode haver de mais nobre na espécie, o que faz do homem não apenas um ser natural, mas um ser natural humano.

No entanto, a análise do trabalho que Marx pretende fazer, se trata do trabalho produtor de bens materiais indispensáveis à reprodução da espécie humana, por exemplo, o trabalho que é executado pelo operário na fábrica. Aqui ele volta a sua análise para o modo como o trabalho é empreendido numa forma de sociabilidade específica, tratando de mostrar o quanto esse modo de trabalho distancia o homem da confirmação de sua própria essência. Ou seja, embora Marx reconheça que o trabalho é a essência do homem, a depender da etapa histórica de desenvolvimento do mesmo, ele nem sempre pode se autoafirmar mediante sua atividade essencial. Na verdade, o homem pode ter nessa sua atividade vital a própria negação de si.

O que teria faltado a Hegel, portanto, para que percebesse o lado negativo do trabalho, é não só o ter considerado no seu aspecto manual, enquanto produtor de utilidades indispensáveis à reprodução da espécie, mas de não ter considerado o modo como o trabalho é executado na forma de sociabilidade capitalista.²⁰ Porque em seu aspecto mais geral, independente de qualquer forma de sociabilidade específica, o

²⁰ “Aos olhos de Marx, o grande mérito de Hegel consiste em ter assinalado esse aspecto positivo do trabalho. Não ter assinalado seu aspecto negativo – quando este adota a forma concreta de trabalho alienado – constitui, segundo Marx, sua limitação”. (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 78).

trabalho, para Marx, continua sendo a essência do homem, e enquanto tal encarna seu aspecto positivo. De modo que o aspecto negativo do trabalho só surge com o fenômeno da alienação, sendo que a sua aparição na forma mais radical se dá exatamente no modo de produção capitalista.

Nunca é demais dizer que a alienação ocupa um importante lugar na teoria de Marx. O conceito de alienação despertou o interesse de Marx desde os seus primeiros escritos. Em dois textos redigidos no ano de 1843, *A Questão Judaica* e *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, e publicado em 1844 nos Anais Franco-Alemães, Marx emprega já largamente o conceito de alienação. Ele estava muito animado com as possibilidades teóricas que esse conceito podia exercer na análise de questões “terrenas”.²¹ Influenciado diretamente pela teoria da alienação religiosa de Feuerbach, Marx vai transpor esse conceito e aplicá-lo na análise da realidade social, da política, num primeiro momento, e posteriormente irá aplicá-lo na sua análise da realidade econômica; é assim, conseqüentemente, que a alienação passa a ocupar um lugar central em sua crítica da economia política.

Marx, assim, não inventa o conceito de alienação, esse conceito tem uma longa história.

O conceito de alienação pertence a uma vasta e complexa problemática, com uma longa história própria. As preocupações com essa problemática – em formas que vão da Bíblia a trabalhos literários, bem como a tratados sobre direito, economia e filosofia [...] (MÉSZÁROS, 1981, p. 29).

Porém, a influência mais direta para a formulação do seu conceito de alienação remonta ao idealismo alemão e à própria economia política. “Como se sabe, Feuerbach, Hegel e a economia política inglesa exerceram influência direta na formação da teoria da alienação de Marx” (MÉSZÁROS, 1981, p. 29). No entanto, é a forma e o campo de aplicação desse conceito o que diferencia o uso que Marx faz dele em comparação com o uso feito pela tradição filosófica e pela própria economia política.

Fazendo referência à teoria da alienação marxiana como um todo, mas em especial no seu momento de fundação, Lucien Séve afirma que “Para vermos claro, é preciso ter bem presente no espírito a teoria da alienação que habita as obras de

²¹ “Portanto, a tarefa da história, depois de desaparecido o além da verdade, é estabelecer a verdade do aquém. A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política” (MARX, 2010, p. 146).

juventude de Marx, sendo os *Manuscritos de 1844*, sem dúvida, o texto mais importante a esse respeito” (SÈVE, 1990, p. 12). Assim, para um estudo do problema da alienação, ou mais especificamente do problema do trabalho alienado no jovem Marx, é indispensável uma análise dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

O trabalho é a essência do homem. Esta é uma proposição que sempre será repetida durante este estudo e em nenhum momento deve ser perdida de vista, pois é a partir dela que se pretende obter, ao final, uma reflexão crítica a seu respeito como resultado desta investigação. Sendo o trabalho a essência do homem, e uma vez que a maneira como o trabalho é empreendido na forma de sociabilidade capitalista produz a alienação, assim, em última instância, não se tem apenas o trabalho alienado, se tem a própria essência do homem alienada dele mesmo.

a) A alienação em Feuerbach

Também, para Feuerbach, o que é alienado do homem é a sua própria essência. Claro que em um caso, no caso de Marx, o fenômeno da alienação como afastamento do homem de si mesmo, de sua essência, ocorre na esfera da produção, ao passo que, no caso de Feuerbach, a alienação da essência humana se dá na esfera religiosa, no campo da religião. Feita essa distinção, importante, diga-se de passagem, o resultado da alienação tanto em Marx como em Feuerbach é o mesmo: o homem se perde, se torna estranho a si mesmo em meio a um mundo, a uma realidade que, embora seja obra das suas próprias mãos ou do seu espírito, se volta contra ele e o subjuga.

Assim, ainda que de maneira muito rápida, é importante ver o que diz Feuerbach sobre o fenômeno da alienação religiosa.

A essência divina não é nada mais do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual, i.é., real, corporal, objetivada, contemplada e adorada como uma outra essência própria, diversa da dele – por isso todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana (FEUERBACH, 1997, p. 57).

Em muitas outras partes de *A Essência do Cristianismo* é possível encontrar definições próximas a essa. A alienação religiosa, portanto, é um fenômeno através do qual o homem exterioriza determinados predicados que são seus – predicados tais como

infinitude, imortalidade, onisciência, perfeição, etc. – e acaba por criar um objeto ou um ser ideal, nesse caso, Deus que é a essência do homem alienada, isto é, exteriorizada, posta fora dele mesmo. De forma que a religião se apresenta como a cisão do próprio homem, uma vez que Deus é a encarnação de todos os predicados que o homem em sua existência limitada, embora possa imaginá-los, jamais poderá realizá-los. É por isso que a ideia de Deus, em geral, corresponde sempre a tudo aquilo que o homem não pode ser.

A religião é a cisão do homem consigo mesmo: ele estabelece Deus como um ser anteposto a ele. Deus não é o que o homem é, o homem não é o que Deus é. Deus é um ser infinito, o homem finito; Deus é perfeito, o homem imperfeito; Deus é eterno, o homem transitório; Deus é plenipotente, o homem impotente; Deus é santo, o homem é pecador. Deus e homem são extremos: Deus é o unicamente positivo, o cerne de todas as realidades, o homem é o unicamente negativo, o cerne de todas as nulidades (FEUERBACH, 1997, p. 77).

Assim, para Feuerbach, Deus nada mais é do que um produto da consciência humana, no entanto, essa criação exclusivamente humana, em virtude da alienação, se volta contra o seu próprio criador, e Deus passa a controlar e dominar o homem. Deus aparece para o homem como algo oposto a ele, como algo contrário a ele, diverso de sua própria natureza, embora as qualidades atribuídas a Deus nada mais sejam que qualidades inerentes à própria essência humana. Dessa forma, a cisão entre o homem e Deus é só aparência, porque, na realidade, essa cisão é a cisão do homem com a sua própria essência.

Mas na religião o homem objetiva a sua própria essência secreta. O que deve ser demonstrado é então que esta oposição, que esta cisão entre Deus e o homem, com a qual se inicia a religião, é uma cisão do homem com a sua própria essência (FEUERBACH, 1997, p. 77).

O fato é que, como principal característica da alienação religiosa, o homem não se dá conta de que Deus é um objeto ideal criado por ele mesmo. Nesse caso, a alienação pode ser entendida como um processo através do qual as criações de um sujeito ganham independência e autonomia diante de si. Mais ainda, essas criações passam a exercer domínio e controle sobre o sujeito. Parece que é esse último aspecto do conceito feuerbachiano de alienação que mais vai despertar o interesse de Marx, ou seja, a inversão que torna possível que as criações de um sujeito passem a dominá-lo.

Assim, Marx vai notar que algo muito semelhante a isso ocorre na esfera da produção. É o que se procurará expor agora a partir da análise da questão do trabalho alienado nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

b) A alienação nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*

Para demonstrar o fenômeno da alienação, o objetivo de Marx é partir de um *fato* econômico, isso é diferente de partir de um fato nebuloso pertencente à esfera da religião. Embora o resultado final da análise do fenômeno da alienação seja o mesmo, isto é, mostrar quanto o homem está afastado e perdido da sua essência. Num primeiro momento Marx quer se distanciar de Feurbach, ao anunciar que o ponto de partida dele não é a consciência humana enquanto objeto de análise mais denso e abstrato, mas simplesmente um fato empírico.²² Outra diferença é que o fenômeno da alienação não desaparece apenas por meio de um esclarecimento teórico, mas através de uma ação humana efetiva.

O fato do qual parte Marx é o seguinte:

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sündenfall*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral (MARX, 2009, p. 80).

Observando a maneira como o trabalho é empreendido na forma de sociabilidade capitalista, Marx se dá conta de que o trabalhador só dispõe de uma propriedade que é indispensável que ele aliene porque disso depende a sua própria sobrevivência. Essa propriedade é o seu próprio trabalho,²³ que, enquanto tal, é indissociável dele mesmo, é

²² “O estranhamento religioso enquanto tal somente se manifesta na região da *consciência*, do interior humano, mas o estranhamento econômico é o da *vida efetiva* [...]” (MARX, 2009, p. 106). É possível dizer ainda que a alienação econômica é uma alienação fundamental, isto é, a sua superação implica a superação de todas as outras formas de alienação, inclusive, a religiosa. Segundo Jacques Rancière, “Marx declara que a alienação econômica é a alienação da vida real (em contraposição à alienação religiosa que só se passa na *consciência*). Em consequência, a supressão da alienação econômica acarreta a supressão de todas as demais alienações” (RANCIÈRE, 1979, p. 82).

²³ Não seria legítimo aqui falar em força ou capacidade de trabalho, já que nos *Manuscritos* Marx não tinha ainda elaborado esse conceito. Assim, força ou capacidade de trabalho e o próprio trabalho se confundem aqui (Cf. MOURA, 2004, pp. 263 a 265).

indissociável de seu próprio ser. O primeiro ato de alienação aqui é a alienação enquanto troca, alienação essa chancelada por um expediente jurídico: o contrato. As outras propriedades ou meios para que o processo de trabalho possa ser executado pertencem a outro, ao capitalista. Figura esta a quem o trabalhador, se deseja continuar existindo, tem de alienar o seu trabalho.

A rigor, o trabalho só se torna uma mercadoria no regime da propriedade privada dos meios de produção. De modo que é a forma mesma como o trabalho é empreendido nesse regime, ou seja, o trabalho como produtor de mercadorias, que engendra esse fato único na história humana. O que se constata com isso também, questão que para Marx a Economia Política não enfrenta criticamente, é o fato de que, embora a produção da riqueza tenda e cresça efetivamente de maneira abundante, o que se observa é que o trabalhador não pode usufruir dessa riqueza, mesmo sendo ele o principal agente de sua produção. Com isso se chega àquela importante questão: como num mundo em que se produz tanta riqueza, pode haver tanta miséria? Em conexão direta com essa pergunta, é importante chamar a atenção também para a questão de que com o aumento da produção da riqueza as *coisas* passam a ser valorizadas de maneira desproporcional e em detrimento do *homem*. Aqui já se começa a notar a inversão produzida pelo fenômeno da alienação em seu aspecto mais acentuado, aquele que Marx sempre se esforçará para destacar com maior relevo.

A primazia do mundo das coisas com relação ao mundo dos homens é uma consequência direta da forma como o trabalho é executado e o fim que com isso se pretende atingir: a produção de mercadorias.²⁴ Assim, os homens não se reconhecem nos produtos do seu próprio trabalho, esses produtos lhes aparecem como se não fossem produzidos por eles mesmos, isto é, lhes aparecem como coisas estranhadas. Para Marx, num mundo onde o trabalho é voltado exclusivamente para a produção de mercadorias, a tendência é que essa inversão ocorra constantemente e é exatamente isso o que caracteriza aquilo que ele denomina de trabalho alienado. O fenômeno da alienação traz em si a capacidade de inverter a realidade humana e os próprios valores que a sustentam.

Marx segue afirmando que esse fato, qual seja, o fato de que o trabalhador ao produzir um mundo de riqueza aumenta a sua própria miséria e faz com que o mundo das coisas se sobreponha ao mundo dos homens,

²⁴ “Dado isso, desaparecem as relações universais entre os homens, desvalorizadas para valorizar-se o mundo opaco das coisas” (GIANNOTTI, 1966, p. 161).

[...] nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*) (MARX, 2009, p. 80).

Enquanto trabalhador, o homem entra no processo de trabalho apenas como mais uma mercadoria, já que ele tem de vender o seu trabalho para o dono dos meios de produção. Como mais uma mercadoria, a sua função nesse processo é criar sempre mais e mais mercadorias, um mundo de produtos que ele não reconhece como sendo o resultado do seu trabalho, porque o produto de sua atividade é alienado a outrem, é propriedade de um homem que não ele mesmo. A alienação, porém, vai muito além disso. Não é que o trabalhador apenas não reconhece o produto do trabalho como resultado de sua atividade, como exteriorização em forma de objetos da sua própria subjetividade. Os produtos do trabalho adquirem a forma de um ser independente, ou seja, parece não existir relação alguma entre o ato de trabalho do homem e a existência desses produtos, se transformando assim num ser autônomo que passa a exercer domínio e controle sobre o próprio homem.²⁵ Chega-se aqui ao núcleo do que se pode denominar de fenômeno da alienação.

Os produtos criados pelo homem, através do processo de trabalho que predomina na forma de sociabilidade capitalista, são alçados à condição de um sujeito que passa a dominar o próprio homem fazendo com que parte significativa da sua vida seja despendida no processo que gera tal inversão e a retroalimenta ciclicamente. Como na alienação religiosa, aqui também o homem passa a ser dominado e controlado por algo engendrado por ele mesmo. Assim, como se poderá observar mais adiante, a superação da alienação é a única via para que o homem possa realizar a sua humanidade (essência) de maneira efetiva, para que o homem possa se tornar, numa palavra, *Homem*. É, no entanto, a própria forma de sociabilidade capitalista, como a ambiência em que o fenômeno da alienação se manifesta em seu aspecto mais radical, que põe a condição de possibilidade de realização do próprio homem. E isso tem de ser, de modo prático, obra

²⁵ “O trabalho se fixa no objeto, o produto alcança sua materialidade e sua objetividade num ex-tase do produtor; mas, em vez de o sujeito realizar-se na produção, no final, o produto lhe aparece como uma coisa estranha e hostil a fugir de seu controle” (GIANNOTTI, 1966, p. 137).

de suas próprias mãos. Assim, o mero esclarecimento teórico sobre o fenômeno da alienação não é suficiente para que ocorra a sua superação.

Em um parágrafo logo após aquele do qual foi retirada a última citação, Marx segue descrevendo as consequências do fenômeno da alienação da seguinte maneira:

(...) quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. É do mesmo modo na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo. O trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. Por conseguinte, quão maior esta atividade, tanto mais sem-objeto é o trabalhador. Ele não é o que é o produto do seu trabalho. Portanto, quanto maior este produto, tanto menor ele mesmo é. A exteriorização (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que o seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa (*äussern*), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele* (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (MARX, 2009, p. 81).

Quanto maior é o esforço e o empenho do trabalhador na execução da sua atividade laboral, na produção de objetos úteis sob o império do capital, tanto maior é o mundo estranhado que resulta desse processo, mundo no qual ele não se sente como um ser que dele faz parte, bem como não se reconhece como o principal agente responsável pela a sua criação. Esse mundo de objetos práticos que acaba por se sobrepor àquele que o cria, além de engendrar a pobreza material do trabalhador, engendra uma outra forma de pobreza que também merece atenção, se trata da pobreza espiritual e moral. O trabalho alienado é também o responsável pelo embrutecimento do trabalhador, porque, forçado a trabalhar boa parte de sua vida, não lhe resta tempo e muito menos disposição para cultivar ou aprimorar qualquer outra atividade que não esteja ligada à própria produção de mercadorias. De forma que o homem não pode se realizar nem no próprio trabalho como atividade vital nem fora dele.

Aqui a comparação do fenômeno da alienação que ocorre em virtude da forma como o trabalho é executado no modo de produção capitalista com o fenômeno da alienação que resulta da esfera da religião, é feita de forma explícita e é algo que sempre será retomado por Marx enquanto imagem ilustrativa quando abordada essa questão. A forma como Feuerbach coloca teoricamente o problema da alienação é fundamental para compreender o problema da alienação que é enfrentado por Marx. Essa descoberta

teórica, como um método de investigação, é claramente feuerbachiana e Marx certamente é o seu herdeiro mais entusiasmado.²⁶

Quanto mais objetos o homem põe no mundo menos deles pode dispor, e mais hostil é esse mundo de objetos que se opõe a ele próprio. Ocorre o mesmo na religião, quanto mais o homem se projeta em Deus, um ser estranho que passa a dominá-lo e a quem o homem tem de prestar conta de seus atos, tanto menor se torna o próprio homem, já que com isso mais se afasta e se perde de sua essência.

3. Alienação: a essência humana negada

Em Marx, o fenômeno da alienação se desdobra em quatro aspectos. Em primeiro lugar, o homem se encontra alienado da natureza, bem como do objeto resultante do seu trabalho; segundo, o homem se encontra alienado de si mesmo; terceiro, o homem se encontra alienado do seu ser genérico, e por fim o homem se encontra alienado com relação aos outros homens (Cf. MÉSZÁROS, 1981, pp. 16 e 17).

O primeiro aspecto da alienação diz respeito à alienação do homem com relação à natureza e ao produto do seu trabalho. Disso resulta que os objetos que o homem produz por intermédio de sua atividade laboral não só se tornam propriedade de outrem, como se voltam contra aquele mesmo que os produziu, isto é, se lhes defrontam como um poder autônomo e hostil sobre o qual se perde todo o controle. Com relação à natureza, esta aparece ao homem, como ocorre igualmente com o produto do seu próprio trabalho, como uma “objetividade alienada” (DUMÉNIL, et alii, 2011, p. 148).

O segundo aspecto da alienação diz respeito à alienação do homem com relação a si mesmo. Isto quer dizer que o homem não só aliena o seu próprio trabalho e os produtos que resultam da sua atividade, mas o trabalho enquanto atividade vital, enquanto exteriorização do próprio homem não pode ser reconhecido como tal. Dessa forma, o homem não se reconhece naquilo que se apresenta como o resultado do seu trabalho, e sendo o seu trabalho nada mais do que a exteriorização de si, ele se encontra numa situação tal em que está cindido de si mesmo, separado de sua própria essência.

²⁶ “A crítica marxiana parte da crítica da alienação religiosa [de Feuerbach]. Ela não fica aí, vai além. Parte, porém, daí e, de certa forma, é ainda ela que se encontra, vinte anos mais tarde, na primeira seção de *O Capital*, especialmente no capítulo dedicado ao caráter fetiche da mercadoria” (COLLIN, 2008, p. 28).

O terceiro aspecto da alienação diz respeito à alienação do homem com relação ao seu ser genérico. O trabalho alienado faz “do *ser genérico do homem*, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser *estranho* a ele, um *meio* da sua existência *individual*” (MARX, 2009, p. 85). O trabalho como atividade vital, consciente e livre, que como tal consiste num *fim* em si mesmo, acaba por se tornar um simples *meio* para a aquisição de riqueza por parte daqueles que tem a propriedade dos meios de produção; o mesmo ocorrendo com o trabalhador que tem no trabalho apenas um meio para garantir a sua própria subsistência. Assim, o trabalho como atividade especificamente humana e universal é, enquanto característica distintiva do ser genérico, obnubilada em virtude da alienação como inversão de meio e fim.²⁷

O quarto aspecto da alienação diz respeito à alienação do homem com relação a outro homem. O trabalho é o que transforma o homem num ser genérico e isso não quer dizer outra coisa senão que o homem se constitui através do trabalho num ser social, uma vez que toda produção é produção social e isso implica sempre o conjunto dos outros homens. Porém, a forma do trabalho alienado encobre essa relação do homem com o outro, de modo que o trabalho assume um caráter particularizado deixando de manifestar o seu aspecto cooperativo.²⁸

As quatro formas de alienação aqui elencadas, entrelaçadas como partes de um mesmo fenômeno, parecem partir de um pressuposto fundamental que é ao mesmo tempo um ponto de chegada: o homem tem uma essência. Porém, devido às formas de alienação, ela não pode se manifestar plenamente na sua própria existência.

(...) uma consequência imediata disso, do homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o estranhamento do homem pelo [próprio] homem. (...) Em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana (MARX, 2009, pp. 85 e 86).

Levando em consideração isso, Marx não apenas descreve o fenômeno da alienação como a manifestação de um fato que acarreta várias consequências para vida do trabalhador. A condição mesma para que essa descrição ocorra é um conceito de homem que Marx toma a priori, porque tal conceito não surge apenas da análise de

²⁷ “O trabalho, atividade vital, aparece agora, enquanto trabalho alienado, como um simples meio” (COLLIN, 2008, p. 57).

²⁸ (...) “o trabalho alienado redundava em relações interindividuais marcadas pela redução do outro a um estranho e na substituição da cooperação com o outro por relações de instrumentalização recíprocas” (DUMÉNIL, et alii, 2011, p. 150).

como os homens são dados num determinado momento histórico, mas acima de tudo como eles devem ser num momento histórico vindouro. Para isso, é preciso saber o que o homem *é*, é preciso saber o que o impede de se realizar e a forma através da qual, por conseguinte, ele pode se realizar. De modo que a descrição de Marx é ao mesmo tempo uma prescrição normativa, uma maneira de dizer como as coisas devem ser.

Assim, o trabalho que é levado a cabo na forma de sociabilidade capitalista só pode ser a negação do próprio homem.

(...) 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 conseguinte 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 trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele. (...) O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação. (...) a atividade do trabalhador não é sua auto-atividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo (...). O *estranhamento-de-si* [*Selbstentfremdung*] (...) (MARX, 2009, pp. 82 e 83).

Ora, se o trabalho não é o processo por meio do qual o homem chega a se *afirmar* enquanto homem, só pode ser o processo através do qual ele *nega* a si mesmo. O trabalho executado, dessa forma, não pertence ao ser do homem, mas é algo estranho que se apresenta para ele; nessa medida, não tem como se sentir bem e feliz ao empreender tal atividade. Não pode engendrar nada de positivo enquanto atividade livre, porque o trabalho é apenas uma forma de coação, tanto que quando o homem está no trabalho se sente fora de si, só fora do trabalho é que ele pode se reconhecer um pouco enquanto homem, de forma que se torna impossível, por exemplo, desenvolver as suas potencialidades verdadeiramente humana por meio do trabalho.

Assim, o homem só continua executando essa espécie de atividade alienada porque tem nela a garantia da própria sobrevivência, se a abandona ele padece. Dessa maneira, o trabalho se torna *meio* para adquirir os produtos necessários à própria subsistência, ou seja, perde o seu aspecto fundamental de ser um *fim* em si mesmo. Logo, o trabalho deixa de ser para o homem autoatividade, o meio pelo qual ele vem a ser, e se transforma numa atividade que representa a sua mortificação física e espiritual, a perda de si mesmo como a cisão de ser e essência.

Se dependesse apenas de sua livre escolha, o homem fugiria do trabalho como se foge de uma peste. Marx vai chegar a dizer que o homem só se sente verdadeiramente livre em suas funções animais, como comer, beber, procriar, etc., já que através do trabalho alienado ele não pode se realizar enquanto homem. Assim, o que ocorre é uma grande inversão: nas funções que eram para ser verdadeiramente humanas, o homem se sente como um animal, e nas funções animais, se sente verdadeiramente humano (MARX, 2009, p. 83).

Sabe-se que essa constatação apenas ocorre porque Marx toma o trabalho como a essência do homem. No regime da propriedade privada dos meios de produção, no entanto, o que se observa é uma completa inversão do que seja o trabalho. Dessa maneira, o trabalho é tudo aquilo que não deveria ser: é meio em vez de fim, é autossacrifício em vez de autoatividade, é mortificação do corpo e do espírito em vez de atualização das potencialidades do homem, é atividade coercitiva em vez de atividade livre, é, em suma, negação em vez de afirmação da própria essência do homem.²⁹

4. O ser genérico

Isso tudo, no entanto, é o que não pode acontecer. Ou melhor, pode acontecer e de fato acontece, se trata de uma realidade. Mas o destino dessa realidade que impede a realização do homem é justamente a sua superação. Superação de uma realidade desumana por uma realidade mais humana que corresponda às verdadeiras e mais nobres inclinações do homem, que seja, enfim, a realização desse ser que, enquanto ser humano, não é outra coisa senão um ser genérico. Assim, para contrapor uma realidade denominada desumana a uma realidade humana é necessário saber o que é o homem.

O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre (MARX, 2009, p. 83 e 84).

²⁹ “A análise da situação do trabalhador (...) que Marx realiza nos *Manuscritos de 1844*, leva-o à conclusão de que o trabalho é a negação do humano. O ponto de partida é aqui a essência humana, à qual se opõe e nega a existência real, efetiva do trabalhador” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 123).

A partir disso, já se mostra uma primeira e fundamental indicação do que seja o homem: ele é um ser universal porque é um ser livre. A liberdade e a universalidade do homem são categorias que se efetivam na realidade em virtude da forma como ele produz os seus meios de vida. Essa produção não se dá sob o império da estrita necessidade, porque a forma como o homem produz é sempre adequada a fins, de maneira que a produção humana não se dá de forma imediata e sim de forma mediata.

A vida produtiva (...) é a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo (*Art*) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma species, seu caráter genérico, e a atividade consciente e livre é o caráter genérico do homem (MARX, 2009, p. 84).

A atividade vital fornece aquilo que uma espécie é, assim, o mesmo ocorre com o homem. Só que no caso do homem ele vem a ser um ser genérico não apenas pelo fato de produzir, outras espécies animais também produzem a seu modo, mas pelo fato de que a produção humana ocorre através de uma forma de atividade que se pode denominar de consciente e, por isso, se constitui como atividade livre. Com isso se quer dizer que a atividade humana difere muito das atividades realizadas pelas demais espécies animais. Assim, Marx vai chegando a uma definição cada vez mais estrita do que seja o homem, que aqui parece ser o objetivo mais relevante para ele.

É verdade também que o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal,] o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com o seu produto (MARX, 2009, p. 85).

Traçada a diferença específica entre o homem e o animal naquilo que diz respeito também à forma como ambos produzem, se tem seguramente aqui um conceito de homem. A produção humana envolve a consciência, a liberdade e a universalidade. Dito de outro modo, o processo de reprodução humano se configura como um processo aberto. Assim, a sua produção não se dá apenas sob a coerção que se instaura através das necessidades físicas mais imediatas; é evidente que o homem produz primeiramente para satisfazer às suas necessidades, mas como faz isso por meio de um plano elaborado

previamente de maneira consciente, sempre tende a satisfazer essas necessidades da forma mais humana possível.

De acordo com o que foi visto, fica claro que isso é o que o trabalho e o homem são conceitualmente, isto é, essencialmente; nada disso, portanto, é o que ocorre com o trabalho e com o homem na forma de sociabilidade capitalista, como já foi mostrado através da análise do fenômeno da alienação enquanto negação da essência humana. Isso é o que permite dizer que o trabalho e o homem por serem isso em seu conceito, é o que, na verdade, ambos *devem* ser; já que tal conceito não tem na forma de sociabilidade atual a efetiva condição de possibilidade para a sua realização.

5. O retorno do homem a si

Os trechos citados acima mostram os poucos momentos dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* em que Marx aborda o trabalho em seu aspecto positivo, isto é, como deve ser o trabalho uma vez desalienado, o trabalho como confirmação do ser genérico através da “elaboração do mundo objetivo”, já que “o objeto do trabalho” nada mais é que “a *objetivação da vida genérica do homem*” (MARX, 2009, p. 85). Tanto é assim que numa das páginas em que Marx está tentando definir o homem como um ser genérico, através de sua atividade vital que envolve consciência e liberdade na sua execução, ele não deixa de ressaltar, mais uma vez, o seguinte aspecto do trabalho que é levado a cabo na forma de sociabilidade capitalista:

Consequentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe a sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenständlichkeit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza (MARX, 2009, p. 85).

Para enfrentar o fenômeno da alienação de maneira crítica, para que se possa dizer que a perda do objeto do trabalho representa também a perda da vida genérica, Marx tem necessariamente de lançar mão de um conceito de homem, mais ainda, o homem tem de ser a base a partir da qual se desenvolve a sua argumentação. Pois todo o desapossamento que é resultante do processo de trabalho em sua forma capitalista, é desapossamento, em última instância, do próprio ser do homem; inevitavelmente, o

homem jamais pode ser perdido de vista, já que é nele que se manifesta o problema a ser enfrentado e, conseqüentemente, superado.

Para isso, o conceito de homem que Marx elabora, com toda razão, não pode coincidir com a maneira como se encontra o homem na forma de sociabilidade que é regida pela propriedade privada dos meios de produção. Poderia se dizer sem exagerar, que essa forma de sociabilidade está estruturada de modo tal que chega a se opor à verdadeira manifestação da natureza humana; assim, enquanto ela perdura o homem não pode realizar a sua humanidade.³⁰

Disso decorre uma questão importante. Para Marx, então, o ser do homem se encontra cindido, isso quer dizer que existência e essência se tornaram polos antagônicos. Mas a missão histórica do ser do homem é justamente fazer com que essência e existência possam se reconciliar. Há, na verdade, uma necessidade intrínseca a esse ser que conduz o processo (contraditório, de maneira dialética) em direção a tal coroamento.³¹

A distinção entre essência e existência que resulta das observações de Marx a respeito do trabalho alienado, se torna compreensível da seguinte maneira. Para Marx, não resta dúvida de que o homem tem uma essência e que essa essência é o trabalho. No entanto, em virtude da forma como o trabalho é executado no regime da propriedade privada dos meios de produção, essa sua atividade vital não corresponde à autoafirmação de si mesmo, mas, ao contrário, é a perda de si mesmo, a impossibilidade de realizar a sua essência. Pois o trabalho deixa de ser a afirmação de si, o meio pelo qual o seu ser é engendrado, para se manifestar como algo que o nega. Assim, o modo de ser do homem na forma de sociabilidade capitalista não corresponde àquilo que ele é, ou melhor, àquilo que ele deve ser.

A manifestação em ato do homem não corresponde àquilo que ele é potencialmente. A forma de manifestação da existência do homem, portanto, é uma forma inautêntica, já que essa manifestação tem o defeito de não ser concomitantemente a manifestação de sua própria essência. Essa é a avaliação que Marx faz do homem que foi engendrado pela modernidade instaurada pelo capitalismo, um homem não só

³⁰ “A produção produz o homem não somente como uma *mercadoria*, (...) ela o produz (...) precisamente como um ser *desumanizado* (*entmenschetes Wesen*) tanto *espiritual* quanto corporalmente (...)” (MARX, 2009, pp. 92 e 93).

³¹ Um exemplo de como ocorre essa tensão entre essência e existência é dado por Marcuse na seguinte passagem: “Dizer, então, que cada coisa se contradiz é dizer que sua essência contradiz um determinado estado de sua existência. Sua própria natureza, que, em última análise, é sua essência, obriga-a a ‘transgredir’ o estado da existência em que ela se encontra, e a passar para outro estado” (MARCUSE, 1969, p. 122).

dilacerado física, mas, acima de tudo, moral e espiritualmente. O homem inautêntico, o homem perdido de si, porque impossibilitado de realizar a sua humanidade.

A missão histórica do ser do homem, porém, é a instauração de um estado de coisas no qual a sua existência seja ao mesmo tempo a manifestação da sua essência.³² Nisso consiste a necessidade da sua jornada, assim, a alienação da essência do homem não passa de mera contingência histórica que, ao seu tempo, será superada. Mas qual meio extraordinário através do qual tão nobre fim pode ser alcançado?

Para Marx, só com o advento da revolução é possível reestabelecer o laço entre essência e existência, algo que não será obtido por meio de qualquer artifício do pensamento, mas “de modo prático” (MARX, 2007, p. 46).

De acordo com Marx, não só as condições de vida de um ser – o homem – podem universalmente não coincidir com a verdadeira essência, como podem, inclusive, ser a negação da mesma. A revolução aparece, então, dialeticamente, como negação dessa negação – e realização da essência (SOUZA, 1997, p. 10).

Desse modo, a revolução é o que pode pôr fim à propriedade privada e, por conseguinte, o trabalho pode ser realizado de forma livre e consciente. O trabalho, então, deixa de ser a negação do homem e passa a ser a afirmação e realização de si mesmo, isto é, da sua essência. Assim, pode-se dizer que a realização da essência depende da intervenção prática do homem na história. O resultado dessa intervenção é a instauração do comunismo, isto é, o retorno do homem àquilo que lhe é mais próprio e do qual está separado devido a uma forma específica de como o trabalho é executado numa determinada etapa do desenvolvimento histórico do homem; em suma, retorno do homem à sua própria essência. Nota-se aqui o caráter geral, abstrato e especulativo da natureza da revolução – enquanto retorno do homem a si mesmo, enquanto apropriação da própria essência – pensada por Marx.

Marx descreve da seguinte maneira o caráter da revolução comunista:

O *comunismo* na condição de supra-sunção (*Aufhebung*) *positiva* da *propriedade privada*, enquanto *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*) *humano*, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. (...) Ele [o

³² Para que isso ocorra, no entanto, o real tem um papel preponderante. “A essência pode ‘perfazer’ sua existência quando as potencialidades das coisas estiverem amadurecidas sob as e através das condições da realidade” (MARCUSE, 1969, p. 143).

comunismo] é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução. (MARX, 2009, p. 105).

O comunismo aparece aqui como um momento da história vindoura em que finalmente o homem, depois de muita labuta e sofrimento para romper os grilhões do trabalho alienado que castra a sua “energia física e espiritual”, poderá se apropriar de sua verdadeira essência. Momento esplêndido em que o homem retorna a si mesmo e depara-se diante daquilo que por muito tempo, em virtude de determinadas circunstâncias históricas, esteve desgarrado, isto é, a sua qualidade intrínseca de ser social.

O comunismo, assim, é muito mais do que uma forma através da qual o homem pode ter garantia plena de que todas as suas necessidades serão atendidas sem que para isso tenha de se submeter a qualquer forma de coação; o comunismo é, antes de qualquer coisa, a suplantação do regime da propriedade privada dos meios de produção, regime esse que representa o entrave principal para que o homem possa realizar efetivamente a sua essência. A propriedade privada dos meios de produção é, assim, responsável direta pela cisão entre a essência e a existência do homem, e o comunismo é a resolução dessa anomalia por ser a superação dessa forma de propriedade que se configura como obstáculo para a verdadeira manifestação da essência humana social. O comunismo vem a ser, enfim, a superação de todas as formas de alienação e instauração do homem total.

(...) o comunismo já se sabe como reintegração ou retorno do homem a si, como supra-sunção do estranhamento-de-si humano (...) A supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da *propriedade privada*, enquanto apropriação da vida humana é, por conseguinte, a supra-sunção positiva de todo estranhamento (*Entfremdung*), portanto o retorno do homem da religião, família, Estado, etc., à sua existência (*Dasein*) humana, isto é, *social*. (...) O homem se apropria [após a revolução] da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como homem total (MARX, 2009, pp. 105, 106 e 108).

6. A noção de essência humana como problema

Esse conceito marxiano de essência humana não parece estar muito distante da sua variante pertencente à metafísica tradicional em virtude mesmo da natureza abstrata

e especulativa de tudo aquilo que possa ser dito como a essência de algo. Dizer do homem que ele tem uma essência é, pois, uma mera suposição que jamais poderá ser empiricamente demonstrada, é sempre um pressuposto fundamental formulado a priori. Mesmo assim, teóricos como Adolfo Sánchez Vázquez, na tentativa de afastar a noção de essência humana de Marx daquela que sempre esteve vinculada à metafísica tradicional, vai argumentar que esse conceito é antes de tudo histórico, alegando que a sua efetivação, que deve se dar por meio da abolição do trabalho alienado e da superação da propriedade privada, não é apenas um produto do devir histórico, em sentido meramente escatológico, mas tem de ser fruto da organização e da luta prático-revolucionária do homem.

Essa concepção da essência humana não pode ser considerada como uma variante de sua concepção tradicional especulativa e metafísica, entendida como essência estranha e indiferente à existência histórica e social (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 403).

Não se pode negar que esse tipo de afirmação encontra certo respaldo nos textos de Marx. Pois quando ele afirma, na 6ª tese sobre Feuerbach, que a essência humana não é algo abstrato que se encontra em cada indivíduo isoladamente, mas que se trata do conjunto das relações sociais, ele pode estar querendo indicar que sua ideia de essência humana é carregada de um caráter histórico pelo fato das relações sociais não serem nada mais do que uma construção humana.

Posto esse argumento, surgem aqui questões importantes: como se pensa uma noção de essência cujo conteúdo tem um caráter histórico? Dizer da essência que ela é histórica não é uma contradição nos termos? Mais ainda, o fato de se atribuir historicidade, se é que isso é possível, ao conceito de essência humana é suficiente para deflacioná-lo e para afastá-lo de sua origem metafísica?

Dizer, por exemplo, que a essência humana são as relações sociais, que ela é histórica e que sempre se transforma, não permite pensar que, uma vez se transformando, ela pode acabar por se transformar em seu contrário, isto é, numa essência humana egoísta ou noutra forma de essência qualquer e assim sucessivamente? Se for esse o caso, não se pode dizer que a essência humana é isso ou aquilo, porque, sendo uma coisa em determinado tempo, sempre existe a possibilidade de ser outra coisa num tempo posterior. Assim, não se pode pensar ainda no homem como tendo uma essência, mas simplesmente algo ao qual se pode atribuir diferentes definições,

sempre contingentes, a depender do lugar e da época de onde se pode tê-lo pensado. Em última instância, dizer que a essência humana é histórica é dizer de algo que não é uma essência, porque se se puder conceituar o que seja essência, ela será definida justamente como aquilo que *permanece* em um ser, uma vez descartadas cuidadosamente todas as determinações acidentais, ou aquilo que se encontra apenas em *potência* num ser, mas cujo destino necessário é a sua atualização. Qual sentido faz, então, continuar falando de essência quando se quer levar em consideração a historicidade? Se se radicaliza a questão aqui, ela pode ser colocada nos seguintes termos: ou se abandona a ideia de essência em favor da ideia de historicidade ou se abre mão da ideia de historicidade em favor da ideia de essência, pois parece que as duas num mesmo contexto configuram uma contradição.

Assim, o que se questiona aqui é a ideia de que o homem tenha uma essência; e penso que não pareça muito razoável e defensável que haja algo como uma essência que seja histórica. Pois a historicidade é justamente aquilo que aponta para a contingência e a transitoriedade das ideias, dos conceitos e das definições. Desse modo, como se pode definir um ser como histórico e que ao mesmo tempo tem uma essência?

Vale lembrar que Marx elabora uma noção de essência humana não apenas para melhor fundar seus argumentos críticos no que diz respeito ao fenômeno da alienação, mas ele a elabora e está convencido do que seja a essência do homem exatamente porque o seu objetivo é contrapor essa sua noção à noção de essência humana egoísta defendida pelos teóricos da economia política clássica, já que eles supunham “ser a propriedade privada um atributo essencial da natureza humana” (MÉSZÁROS, 1981, p. 131).

Em toda a sua obra, um dos maiores méritos de Marx foi ter dessacralizado as categorias da economia política ao demonstrar a historicidade das mesmas e ao apontar, com isso, as inconsistências de fundar essas categorias numa suposta essência egoísta do homem; só que para fazer isso ele se vê na necessidade de lançar mão de uma noção de essência social do homem. Embora pudesse fazer isso abrindo mão de um pressuposto tão fundamental, bastando para tal apontar o fato de que a propriedade privada dos meios de produção, por exemplo, nem sempre existiu na história humana, e a sua existência é mera contingência histórica e não uma necessidade que culmina em algo como que a realização de uma essência humana egoísta numa determinada forma de sociabilidade.

Essa abordagem – cujo centro de referência é a atividade produtiva ou *práxis* – encerra em si o que surge como a “essência da natureza humana”, e que não é o *egoísmo*, mas a *socialidade* (isto é, “o conjunto das relações sociais”, como diz Marx em sua sexta tese sobre Feuerbach). A “socialidade” como característica definidora da natureza humana é radicalmente diferente das características criticadas por Marx. Ao contrário do “egoísmo”, ela não pode ser uma qualidade abstrata inerente ao indivíduo isolado. Só pode existir nas relações mútuas dos indivíduos (MÉSZÁROS, 1981, p. 132).

Não fica claro porque a noção de essência humana social de Marx não é abstrata ao passo que a noção de essência humana egoísta defendida pelos teóricos da economia política é. Seria apenas pelo fato de uma se fundar no conjunto das relações sociais, na medida em que a outra se funda na individualidade? Independentemente do ponto de partida de cada uma das duas noções, ambas reconhecem um pressuposto fundamental estabelecido a priori: o homem tem uma essência. Mesmo assim, se se quiser contestar essa proposição ao afirmar, cada um à sua maneira, que ela não é estabelecida a partir de um pressuposto a priori, mas que tem a sua validade garantida por fatos empíricos, resultados do modo como os homens se comportam e agem, pode se alegar que o homem é capaz de realizar tanto ações altruístas, ou melhor, de caráter mais coletivo, em que o interesse dos demais é levado em consideração, como é capaz de realizar ações de caráter egoísta, em que não só defende o seu interesse particular, como é capaz até de prejudicar o outro para ver esse seu interesse efetivado. Desse modo, embora as características através das quais se pontuam ambas as noções sejam qualitativamente diferentes, é possível dizer que os dois pontos de vista são absolutamente defensáveis e contestáveis. Por isso mesmo, levando em consideração essa observação, nada autoriza alguém a chegar *necessariamente* à conclusão de que o homem tem, portanto, uma essência e que ela pode estar fundada, num caso, no conjunto das relações sociais, ou no trabalho, e, no outro, na individualidade.

Com tudo isso que foi dito até aqui, é possível afirmar que toda noção de essência, particularmente a de essência humana, é uma noção metafísica e, como tal, tem um caráter de pressuposto fundamental. Marx ao defender uma noção de essência humana está defendendo, desse modo, um ponto de vista metafísico. Ora, não parece contraditório um filósofo que quer que a sua nova concepção de mundo, isto é, o seu materialismo, não tenha como base nada além do que “pressupostos reais” que podem ser “constatáveis por via puramente empírica” (MARX & ENGELS, 2007, p. 86-7), não só aqui nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, o que aparece sempre como algo natural, mas no momento mesmo de elaboração desse seu ponto de vista em *A Ideologia*

Alemã, lançar mão de um importante conceito metafísico, a saber, o conceito de essência humana?

CAPÍTULO II

O começo da elaboração do materialismo de Marx

1. Sobre o materialismo

Como se poderá ver detidamente mais adiante, nas análises das *Teses sobre Feuerbach* e de *A Ideologia Alemã*, Marx pretende defender de forma clara um ponto de vista materialista. O contato de Marx com essa visão de mundo ocorre cedo e passa a fazer parte de sua trajetória intelectual. Pode-se dizer que na sua tese de doutorado, defendida em 1841, é quando ocorre esse primeiro contato ao expor as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro, ambos reconhecidamente filósofos materialistas da antiguidade.³³ Claro que cada um reivindica para si uma espécie de materialismo distinto do outro, e, inclusive, essa distinção foi examinada por Marx para que ele pudesse pensar a questão da liberdade e da necessidade no interior das concepções dos dois autores.

Assim, Marx caracteriza o pensamento de Demócrito como aquele que defende um materialismo mecanicista e que concebe o real como regido por leis necessárias, de modo que nada ocorre por acaso em meio às constantes transformações. Ao contrário disso, Marx vê no materialismo de Epicuro lugar para o acaso e para a contingência e, dessa forma, para uma compreensão da liberdade.³⁴

Embora Marx não tenha se tornado de imediato teoricamente materialista após a defesa de sua tese de doutorado,³⁵ o materialismo de Epicuro exerceu significativa influência sobre o seu pensamento e na própria elaboração do seu materialismo posteriormente. Segundo John Bellamy Foster, a origem do materialismo de Marx se

³³ “Entre os antigos filósofos gregos da natureza, Demócrito era o que com maior rigor lógico tinha desenvolvido o materialismo. Do nada não sai nada; nada do que existe pode ser destruído. [...] Epicuro fez sua esta concepção da natureza de Demócrito, mas incluindo nela certas alterações” (MEHRING, 1974, p. 38).

³⁴ “Marx mostra que Demócrito conhecia somente uma necessidade estritamente mecânica e, portanto, negava o acaso, ao passo que a filosofia epicurista continha os elementos iniciais de uma concepção dialética do acaso, que abria ao homem o caminho para a liberdade” (LUKÁCS, 2009, p. 128).

³⁵ “Entre 1840 e 1841, Marx ainda não era materialista e sua visão de mundo se expressava num panteísmo radical e ateu, com traço de idealismo objetivo” (LUKÁCS, 2009, p. 127).

deve à “antiga filosofia materialista de Epicuro” (FOSTER, 2014, p. 10), pelo menos no que diz respeito ao possível caráter não estritamente determinista do seu materialismo.

O materialismo representa um importante ponto de vista filosófico. Essa concepção de mundo tem uma história tão antiga quanto a própria filosofia, pois “o materialismo”, nas palavras de Foster, “como teoria da natureza das coisas surgiu no início da filosofia grega” (FOSTER, 2014, p. 14), e continua gerando debates acalorados até hoje em torno dos seus pressupostos.

É possível encontrar, no verbete *materialismo* do Dicionário do Pensamento Marxista, editado por Tom Bottomore, três acepções para o termo. Tem-se o materialismo filosófico, o materialismo histórico e o materialismo científico. O materialismo filosófico se divide em três, são eles: 1) o materialismo ontológico, que afirma a dependência do ser social em relação ao ser biológico ou ao ser físico, e sendo esse último a causa do primeiro; 2) o materialismo epistemológico, que defende, pelo menos, a existência e a independência de alguns dos objetos do pensamento científico no que diz respeito a sua atuação transfactual; e 3) o materialismo prático, que ressalta que as transformações e a reprodução das formas sociais é o resultado da ação humana. O materialismo histórico, de modo geral, afirma o primado “do processo de trabalho no desenvolvimento da história humana”. Já o materialismo científico “é definido pelo conteúdo [mutável] das convicções científicas sobre a realidade [inclusive a realidade social]” (BHASKAR, 2001, 255).

Uma filosofia materialista, em geral, é aquela que considera o primado da matéria ou da realidade material como aquilo que vem antes, como aquilo que é anterior a qualquer ideia ou pensamento. Em outras palavras, um materialista tende a reconhecer a existência do mundo exterior como independente do sujeito. É possível dizer ainda que uma filosofia materialista se constitui como um contraponto a tudo que seja uma filosofia idealista, afeita, com efeito, a conceitos de origem especulativa.

No seu sentido mais geral, o materialismo afirma que as origens e o desenvolvimento de tudo que existe dependem da natureza e da “matéria”, ou seja, trata-se de um nível de realidade física que independe do pensamento e é anterior a ele (FOSTER, 2014, p. 14).

Dessa forma, para um materialista o ser, enquanto realidade material, é muito anterior ao pensamento e às formas de vidas em geral. Desse modo, o ser é condição de possibilidade do pensamento e o contrário não pode ocorrer sob pena de se constituir tal

inversão como mera mistificação. Como Lenin não se cansa de repetir em seu *Materialismo e Empiriocriticismo*, o pensamento é um produto mais elevado “da matéria organizada de uma certa maneira” (LÉNINE, 1975, p. 45). Assim, de forma muito esquemática e até rasteira se convencionou chamar de materialistas aqueles filósofos cujo princípio básico de onde partem é o ser ou a matéria e de idealistas aqueles cujo princípio é o pensamento ou o espírito.³⁶

Pode-se dizer que essa é mais ou menos a caricatura que se faz do materialismo clássico ou daquilo que ficou conhecido como materialismo mecânico afeito a um determinismo mais rígido. É curioso que Lenin atribui, equivocadamente, na obra acima referida, essa concepção de materialismo a Marx, exatamente a concepção que Marx aceita em parte em *A Sagrada Família*, mas passa a criticar diretamente nas *Teses sobre Feuerbach* e em *A Ideologia Alemã*. Marx vai se referir a esse materialismo como o “materialismo antigo” que precisa ser superado por um “materialismo novo” que encontra no critério da prática o seu fundamento.³⁷

O materialismo clássico continua lidando com o embate dicotômico entre sujeito e objeto, embate esse que Marx parece não estar de acordo na medida em que rejeita esse ponto de vista e propõe um sucedâneo, como será visto mais adiante, já a partir da 1ª tese sobre Feuerbach. Porém Marx não deixa de reconhecer os avanços desse materialismo sobre as concepções idealistas e metafísicas do mundo.

Se na sua tese de doutorado Marx se debate com o materialismo da antiguidade, em *A Sagrada Família* é a sua vez de enfrentar o materialismo moderno. E se é possível afirmar que na tese Marx ainda não reivindica para si um ponto de vista materialista, já que ainda estava enredado na teia do idealismo objetivo, o mesmo não pode ser dito quando da redação de *A Sagrada Família*. Nessa obra já começam a aparecer importantes indícios da sua concepção de mundo que será exposta de maneira mais completa em *A Ideologia Alemã*. De qualquer forma, não é exagero dizer que aqui já é possível vislumbrar um Marx materialista ou mesmo anti-idealista, como pode se comprovar através de um conjunto de proposições enunciadas por ele nessa obra.

³⁶ “[...] para os materialistas a natureza vem em primeiro lugar e o espírito em segundo; para os idealistas é o inverso” (LÉNINE, 1975, p. 25).

³⁷ Nas *Teses sobre Feuerbach*, “De uma extremidade a outra, trata-se de superar, através de um ‘novo materialismo’, ou materialismo prático, a oposição tradicional entre os ‘dois campos’ da filosofia: o *idealismo*, isto é, principalmente Hegel, que projeta toda a realidade no mundo do espírito, e o *antigo materialismo*, ou materialismo ‘intuitivo’, que reduz todas as abstrações intelectuais à sensibilidade, ou seja, à vida, à sensação e à afetividade, a exemplo dos epicuristas e seus discípulos modernos: Hobbes, Diderot, Helvétius...” (BALIBAR, 1995, p. 26).

2. A Sagrada Família

Em *A Sagrada Família*, Marx dedica uma pequena seção (mas não menos importante) do capítulo VI para expor as principais concepções do materialismo moderno, com especial destaque para o materialismo francês. Essa seção tem como título “Batalha crítica contra o materialismo francês”, e juntamente com a seção intitulada “O mistério da construção especulativa”, presente no capítulo V, será objeto de uma rápida análise aqui.

Ao fazer uma defesa do materialismo francês frente à crítica de Bruno Bauer a essa concepção, Marx parece começar a assumir uma posição propriamente materialista em contraposição às concepções crítico-idealistas de sua época. E essa contraposição se faz notar claramente na seção em que ele trata do “mistério da construção especulativa”. Assim, o esforço de Marx nessa obra parece o conduzir para uma posição materialista e anti-idealista, posição essa que não se faz notar de forma clara, por exemplo, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

A crítica gozava de grande prestígio na época de Marx. Ele não deixou de usar o termo em títulos e subtítulos de boa parte de suas obras. Marx não deixou, portanto, de reconhecer a importância da crítica enquanto ferramenta teórica, porém reconhece também que ela, por si só, não é capaz de contornar e resolver os problemas postos pela realidade social. Tais problemas só podem ser sanados através de uma intervenção prática.³⁸ É contra aqueles que acreditam que apenas a crítica pode dar conta do real social, no que diz respeito à resolução de seus problemas, que Marx escreve *A Sagrada Família*, cujo subtítulo é “A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes”.

Marx parece acreditar que ao aceitar só em parte a crítica como ferramenta de exposição e resolução de problemas, já que os problemas da realidade social só podem ser resolvidos por intervenção prática, estaria dando um passo à frente em relação aos seus contemporâneos ao pisar com firmeza no terreno do materialismo. Mesmo que esse materialismo não seja ainda aquele das *Teses sobre Feuerbach* e de *A Ideologia Alemã*,

³⁸ Marx diz que “Eles [os trabalhadores] sabem que propriedade, capital, dinheiro, salário e coisas do tipo não são, de nenhuma maneira, quimeras ideais de seu cérebro, mas criações de fato práticas e objetivas de sua própria autoalienação, e que portanto só podem e devem ser superadas de uma maneira também prática e objetiva, a fim de que o homem se torne um homem não apenas no pensamento e na consciência, mas também no ser massivo e na vida”, mas, no entanto, “A Crítica crítica, pelo contrário, quer fazê-los crer que deixarão de ser trabalhadores assalariados na realidade apenas com o fato de superar em pensamento o pensamento do trabalho assalariado, apenas com o fato de deixar de se considerarem trabalhadores assalariados em pensamento [...]” (MARX & ENGELS, 2003, p. 66).

já que o materialismo aqui está mais próximo daquele que Marx o chamará de clássico ou antigo naquelas respectivas obras.

a) O anti-idealismo

O primeiro parágrafo do prólogo de *A Sagrada Família* anuncia a tônica da obra. Marx recorre à expressão “humanismo real”, aqui quase num sentido de “materialismo”, e o contrapõe ao “idealismo especulativo”, reconhecendo que na Alemanha de sua época não existia nada mais perigoso do que essa concepção de mundo especulativa para o desenvolvimento do humanismo/materialismo real.

Diz Marx: “*O humanismo real* não tem, na Alemanha, inimigo mais perigoso do que o *espiritualismo* – ou *idealismo especulativo* –, que, no lugar do *ser humano individual e verdadeiro*, coloca a ‘*autoconsciência*’ ou o ‘*espírito*’ [...]” (MARX & ENGELS, 2003, p. 15). Pode-se pensar que aqui se apresenta o embate materialismo vs idealismo que de certa forma vai marcar a trajetória de Marx, muito embora seja a intenção da concepção marxiana de mundo exatamente a superação (*Aufhebung*) dessa dicotomia rígida numa forma de materialismo (sic) renovado, como parece querer apontar o sentido das *Teses sobre Feuerbach*. Mas o que importa aqui é que Marx parece querer se afastar de qualquer concepção de mundo que tenha como base fundamentos transcendentais, especulativos, metafísicos; e isso fica claro no destaque e oposição que ele confere a certas palavras como “ser humano individual” corpóreo vs “espírito”, por exemplo.

Ainda na sequência do mesmo parágrafo, Marx arremata:

O que nós combatemos na *Crítica baureana* é justamente a *especulação* que se reproduz à maneira de *caricatura*. Ela representa, para nós, a expressão mais acabada do princípio *cristão-germânico*, que faz sua derradeira tentativa ao transformar *a crítica* em si numa força transcendental (MARX & ENGELS, 2003, p. 15).

Desse modo, evidencia-se o que Marx vai combater nessa obra e o respectivo ponto de vista que pretende defender, isto é, um materialismo, ou de forma mais estrita um anti-idealismo. Pelo menos é essa a intenção que ele parece querer comunicar. No entanto, não é ilegítimo pensar que ao combater uma espécie de concepção de mundo especulativa, ainda que se contraponha a ela um materialismo, se recorra, mesmo que

não seja essa a intenção, a princípios e fundamentos fortes, em certo sentido transcendentais, tais como *gênero* e *essência*, já que esses fundamentos não estão, como um todo, ausentes nessa obra de Marx.³⁹ Mas essa é uma questão para ser desenvolvida depois. Por ora se deve continuar com o que Marx diz em *A Sagrada Família* sobre a ideia de *substância* e sobre o *materialismo*.

Em “O mistério da construção especulativa”, Marx procura desvendar o procedimento pelo qual o idealismo chega à noção de *substância* e como tal noção se autonomiza. Pode-se evidenciar que esse procedimento para ele é a própria inversão do real, uma inversão da ordem natural das coisas, em que a observação empírica não é levada em consideração no momento de estabelecer o seu conhecimento. Com a desconstrução desse “mistério”, parece que Marx tenta reivindicar para si uma posição antiessencialista e antissubstancialista, bem como tenta afirmar algo como um empirismo radical.

Marx toma como exemplo a representação geral *fruta* como manifestação da substância que perpassa o conjunto das frutas particulares, isto é, as frutas reais que podem ser inspecionadas empiricamente. O procedimento especulativo, à maneira da “construção hegeliana”, se dá do seguinte modo:

Quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral “*fruta*”, quando, seguindo adiante, *imagino* comigo mesmo que a minha representação abstrata “*a fruta*”, obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o verdadeiro ser da pera, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos especulativos – “*a fruta*” como “*substância*” da pera, da maçã, da amêndoa, etc. (MARX & ENGELS, 2003, p. 72)

Aqui está, nesse sentido, operada uma inversão à maneira daquela que ocorre entre sujeito e predicado (objeto) no caso da alienação. Embora a representação *fruta* seja obtida das frutas reais, sendo aquela um resultado dessas, o filósofo especulativo entende que é, ao contrário, a representação *fruta* o verdadeiro *ser* das frutas reais, e com isso essa representação adquire mais existência do que as frutas particulares, já que se converte em fundamento geral de todas as frutas que se possam encontrar no mundo.

³⁹ “Apenas um ano antes de começar a redação da *Ideologia Alemã*”, ou seja, mais ou menos quando da preparação do texto de *A Sagrada Família*, “Marx acreditava que Feuerbach havia em seus escritos oferecido o ‘fundamento filosófico’ do ‘socialismo’ – o conceito de ‘gênero humano’”. E é o próprio Marx quem “vai admitir”, numa carta a Engels de 1867, “que o ‘culto a Feuerbach’, a adoração do homem genérico e comunitário, está inteiramente presente na *Sagrada Família*, a qual, acrescenta, não traz nada de que seus autores devam-se envergonhar” (SOUZA, 1992, pp. 30-31).

Há também, nesse caso, um jogo entre aquilo que é *essencial* e aquilo que é *acidental*. Como o verdadeiro *ser* das frutas reais é a substância *fruta*, e não o modo como as frutas aparecem enquanto amêndoas, morangos, etc., o que é *essencial* é a substância *fruta*, e o modo de aparição das frutas que se podem encontrar enquanto maçãs, peras, etc., é um mero *acidente*, ou no melhor dos casos, a manifestação *fenomênica* da substância *fruta*. Segundo Marx, então, o filósofo especulativo coloca a questão da seguinte maneira: “Não devemos mais dizer, portanto, como dizíamos do ponto de vista da substância, que a pera é ‘a fruta’, que a maçã, ou a amêndoa etc., é ‘a fruta’, mas sim que ‘a fruta’ se apresenta na condição de pera, na condição de maçã ou amêndoa [...]” (MARX & ENGELS, 2003, p. 73). Logo, pode-se dizer também que a *substância* (fruta) é alçada à condição de *sujeito*, e que as frutas reais aparecem como seus *predicados*.⁴⁰

Sendo assim, Marx afirma que, segundo o procedimento especulativo, o essencial das coisas não é a existência real delas mesmas, existência essa que pode ser comprovada através dos órgãos dos sentidos, “mas o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, ‘a fruta’” (MARX & ENGELS, 2003, p. 72). Desse modo, o que esse procedimento especulativo elimina é a riqueza das determinações dos seres reais, das frutas reais, no intuito de se chegar a uma *unidade* essencial que só confere à *multiplicidade* um aspecto acidental que deve ser deixado de lado para que ela mesma (a unidade) seja preservada e sustentada. Dá para perceber que Marx não está de acordo com isso e parece querer abraçar, nesse momento, uma forma de empirismo como um método melhor de conhecimento e como contraponto a toda forma de idealismo.

b) O materialismo francês

Muitas páginas depois, na seção “Batalha crítica contra o materialismo francês”, Marx continua nessa mesma linha ao compreender o materialismo como uma posição antimetafísica e anti-idealista. Esse materialismo que procura rejeitar a metafísica, o qual ele trata nessa seção, é o materialismo moderno na sua feição inglesa e francesa, já

⁴⁰ “A essa operação dá-se o nome, na terminologia especulativa, de conceber a *substância* na condição de *sujeito*, como *processo interior*, como *pessoa absoluta*, concepção que forma o caráter essencial do método *hegeliano*” (MARX & ENGELS, 2003, p. 75).

que a filosofia alemã historicamente nunca foi muito simpática a esse ponto de vista, não dispondo, portanto, de uma literatura razoável sobre o tema. Segundo Marx,

[...] o Iluminismo francês do século XVIII e, concretamente, o *materialismo francês*, não foram apenas uma luta contra as instituições políticas existentes e contra a religião e a teologia imperantes, mas também e na mesma medida uma luta *aberta e marcada* contra a *metafísica do século XVIII* e contra *toda a metafísica*, especialmente contra a de *Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz* (MARX & ENGELS, 2003, p. 144).

O materialismo aparece aqui como um ponto de vista que se opõe de forma radical a toda concepção de mundo que se queira especulativa/metafísica.⁴¹ Embora Marx esteja, nessa passagem de sua obra, apenas narrando uma rápida história do materialismo, parece que ele quer assumir para si essa posição, ou pelo menos se mostrar contrário às outras posições que se opõem ao materialismo, especialmente à posição metafísica.

Ainda que tenha havido todo um empenho do materialismo (Iluminismo) moderno para vencer a metafísica, essa concepção não consegue adentrar na Alemanha. Pelo contrário, na pátria de Marx, os filósofos sempre se esforçaram para combatê-la e restaurar a metafísica na figura da filosofia especulativa. Tal façanha é alcançada de forma plena pela filosofia especulativa do século XIX. Parece que Marx quer se referir, desse modo, particularmente à filosofia do espírito de Hegel.

A *metafísica* do século XVII, derrotada pelo Iluminismo francês e, concretamente, pelo *materialismo francês* do século XVIII, alcançou sua *restauração vitoriosa e pletórica* na *filosofia alemã*, especialmente na *filosofia alemã especulativa* do século XIX (MARX & ENGELS, 2003, p. 144).

Dessa forma, Marx parece querer dar seguimento e consolidar, no interior do debate teórico alemão, uma posição filosófica pouco aceita na sua comunidade intelectual, já que jovens hegelianos pioneiros, tais como Feuerbach, já tinham, por exemplo, se esforçado para contrapor à filosofia especulativa de Hegel uma concepção de mundo materialista/sensualista.

Marx continua tecendo comentários sobre o materialismo e fazendo referência a muitos de seus representantes clássicos, mostrando que conhecia como poucos a história desse ponto de vista filosófico. Não se seguirá aqui o passo a passo desses comentários de Marx. Destacarei apenas mais dois pontos desse texto que, de alguma maneira, já

⁴¹ “A *metafísica* do século XVII, representada na França principalmente por *Descartes*, teve, desde a hora do seu nascimento, o *materialismo* como seu *antagonista*” (MARX & ENGELS, 2003, p. 145).

antecipam o surgimento da concepção de mundo marxiana, que vai ser retomada com muito mais precisão nas *Teses sobre Feuerbach* e em *A Ideologia Alemã*.

Sobre a formulação de teorias e a sua relação com a vida prática de uma determinada época, Marx diz o seguinte: “[...] o colapso da metafísica do século XVII pode ser explicado pela teoria materialista do século XVIII apenas na medida em que se explica esse movimento teórico partindo da conformação prática da vida francesa de então” (MARX & ENGELS, 2003, p. 145). Com isso, o que Marx quer dizer é que as motivações teóricas dependem diretamente das determinações práticas, elas podem ser esclarecidas a partir do movimento real da vida, pois é daí que elas emergem.

Já no final dessa seção, Marx parece anunciar o tema da sua terceira tese sobre Feuerbach ao constatar que os homens são o resultado das circunstâncias, mas estas são sempre postas e repostas por eles mesmos, daí a necessidade de conformar as circunstâncias humanamente, isto é, poder dominar e controlar as circunstâncias racionalmente, pelo menos até onde isso seja possível. Diz Marx, “Se o homem é formado pelas circunstâncias, será necessário formar as circunstâncias humanamente”. Mas Marx não para nessa constatação seguramente materialista, ele vai além e completa o parágrafo com a seguinte observação:

Se o homem é social por natureza, desenvolverá sua verdadeira natureza no seio da sociedade e somente ali, razão pela qual devemos medir o poder de sua natureza não através do poder do indivíduo concreto, mas sim através do poder da sociedade (MARX & ENGELS, 2003, p. 150).

Essa observação de Marx parece um pouco problemática. Até aqui ele estava querendo se aproximar de um ponto de vista materialista que é bem consequente, afastando, para isso, todo idealismo, toda especulação, toda metafísica. Mas no momento em que ele recorre a uma noção de natureza humana, parece que sua posição materialista fica comprometida, já que não passa de pura especulação conjecturar a respeito de algo como uma natureza humana. Penso que isso é tarefa da metafísica e não do materialismo, como procurei demonstrar no primeiro capítulo deste estudo. Mas a verdade é que Marx parece não se dar conta disso, mesmo numa obra em que pretende travar uma batalha contra todo tipo de idealismo. Como se poderá ver, guardadas as devidas proporções, esse mesmo deslize também será cometido nas *Teses sobre Feuerbach* e em *A Ideologia Alemã*.

Marx pensa que os homens sob a égide do capitalismo não são homens de fato, esse sistema nega-lhes a sua própria humanidade, isto é, nega-lhes a sua essência, a sua “verdadeira natureza humana” que deve se realizar “no seio da sociedade”, mas não da sociedade capitalista, e sim no seio da sociedade comunista como genuína comunidade humana. Não são poucas as proposições marxiana em que isso fica claro. Numa parte de *A Sagrada Família*, já citada aqui, mas sem destaque para esse ponto, Marx diz que os trabalhadores têm de superar a sua autoalienação, não apenas no pensamento, mas de forma prática e objetiva, pois só assim é possível “que o homem se torne um homem não apenas no *pensamento* e na *consciência*, mas também no *ser* massivo e na vida” (MARX & ENGELS, 2003, p. 66). Quer dizer, o homem tem de realizar a sua essência não apenas no pensamento, mas de forma prática.

Em outro trecho, Marx vai dizer que a “classe do proletariado”, em contraposição direta com a “classe possuinte”, embora ambas estejam no âmbito da mesma “autoalienação humana”, encontra-se numa posição tal que a natureza humana daqueles que a essa classe pertencem está em contradição completa com a “sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resoluta e ampla dessa mesma natureza” (MARX & ENGELS, 2003, p. 48). Logo numa página à frente, Marx assegura que diante dessa situação a missão que resta ao proletariado é a realização da essência humana, e isso se inicia a partir da constatação daquilo que ele *é* e daquilo que ele *deve* ser: “Trata-se *do que* o proletariado *é* e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu *ser*” (MARX & ENGELS, 2003, p. 49). De acordo com o seu ser é o mesmo que dizer de acordo com a sua essência. A realização da essência humana será, portanto, o resultado de um processo histórico/normativo do qual não se pode escapar em virtude do seu grau de necessidade.

É digno de nota o esforço de Marx no sentido de querer solucionar um problema de ordem metafísica de forma materialista/prática. Nisso consiste a grandeza do seu humanismo, que não deixa de ser, ainda assim, um espinhoso problema teórico para quem deseja assumir um ponto de vista materialista.

3. “Ad Feuerbach”: o germe do materialismo marxiano

O objetivo de analisar as *Teses sobre Feuerbach* consiste, principalmente, em procurar compreender um pouco o estatuto do materialismo de Marx, no momento de

sua primeira formulação mais precisa, e como ele se apresenta como um contraponto ao materialismo anterior. Nesta análise serão ainda examinadas noções como *prática*, *atividade humana sensível* e *essência humana*. Sendo que no exame de *A Ideologia Alemã* essas questões serão uma vez mais retomadas; principalmente, a questão referente ao materialismo.

Cronologicamente, as *Teses sobre Feuerbach* são um pouco anterior à redação de *A Ideologia Alemã*, mas pode-se dizer também que são concomitantes no sentido teórico, pois no mesmo ano em que foram escritas, deu-se início ao trabalho de elaboração dos primeiros artigos que compõem *A Ideologia Alemã*. Esta foi redigida entre o final de 1845 e meados de 1846, já as *Teses*, provavelmente, foram escritas em maio ou junho de 1845. O que fica dessa proximidade, então, é que as preocupações teóricas de Marx são praticamente as mesmas quando da redação desses dois textos, daí talvez a sua unidade temática, em que pese a discrepância de extensão entre os dois escritos. As *Teses sobre Feuerbach* não passam de duas páginas e meia, enquanto *A Ideologia Alemã* é nada menos que um calhamaço que ultrapassa 500 páginas facilmente.

Mesmo sendo um texto curto,⁴² composto em sua totalidade por onze aforismos, essas *Teses* são muito importantes para a compreensão de determinados aspectos do pensamento de Marx.⁴³ Não sem certa razão, quando descobriu e publicou pela primeira vez⁴⁴ essas *Teses*, Engels a elas se referiu da seguinte maneira:

Trata-se de notas tomadas com vista a um posterior desenvolvimento, notas escritas sobre o joelho e de modo algum destinadas a publicação, mas de valor inestimável por constituírem o primeiro documento em que está contido o gérmen genial da nova concepção do mundo (ENGELS, 1974, p. 17).

Como o objetivo aqui é fazer uma análise do materialismo de Marx (que nada mais é do que a sua concepção de mundo) no momento mesmo em que é elaborado de forma mais sistemática, não se pode ignorar essa declaração de quem acompanhou de

⁴² Georges Labica afirma que se trata, “exceção feita a alguns fragmentos dos pré-socráticos”, do “menor documento da nossa tradição filosófica ocidental” (LABICA, 1990, p. 9).

⁴³ De forma um pouco exagerada, Karl Korsch disse certa vez que nas *Teses* “se encontra, com um audacioso rigor e uma luminosa clareza, toda a concepção filosófica fundamental do marxismo” (KORSCH, 2008, p. 136).

⁴⁴ A primeira edição das *Teses sobre Feuerbach* foram publicadas por Engels como apêndice do seu trabalho intitulado *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* em 1888. Engels fez algumas modificações nas *Teses* para torná-las, segundo ele, mais claras, alterando, inclusive, o próprio título, que no caderno de Marx onde foram encontradas intitulava-se apenas como “Ad. Feuerbach”. As *Teses* tais quais foram escritas por Marx só vieram a conhecimento público em 1924 numa tradução para o russo (MARQUES, 2012, pp. 131-132).

perto praticamente todo o desenvolvimento teórico de Marx e com ele colaborou em muitas oportunidades. Desse modo, não se pode deixar de examinar pelo menos algumas dessas teses quando o objetivo é a compreensão do materialismo marxiano.

Assim, o objetivo aqui não é fazer uma análise de todas as teses apontando parte substancial dos seus possíveis desdobramentos teóricos, a exemplo do que fizeram Pierre Macherey em *Marx 1845: Les "Thèses" sur Feuerbach*, Georges Labica no seu livro *As "Teses sobre Feuerbach" de Karl Marx* ou o trabalho bastante técnico empreendido recentemente pelo Prof. Sílvio César Moral Marques no seu artigo "Questões Filosóficas Decorrentes das Traduções das Teses sobre Feuerbach", onde indica algumas possibilidades de tradução de alguns termos da obra, "tentando explicar e explicitar os conceitos ali presentes que guiaram a tradução" (MARQUES, 2012, p. 132). O objetivo deste estudo é mais modesto e se circunscreve apenas a algumas das onze teses onde Marx faz referência mais clara ao materialismo, tanto a respeito do seu, quanto ao de Feuerbach, e de certa maneira ao materialismo de modo geral anterior à formulação do dele.⁴⁵

a) Materialismo, atividade sensível, prática e essência humana

Marx parece querer anunciar, na sua primeira tese sobre Feuerbach,⁴⁶ um pouco do caráter do seu materialismo que tem que ver com uma certa ideia de *prática*. Pois ele considera como a principal falha de "todo o materialismo", inclusive o de Feuerbach, o fato de considerar a realidade como simples objeto natural dado à percepção sensível. Marx não vê desse modo, já que, segundo sua concepção de mundo, que ele começa a

⁴⁵ De acordo com o interesse teórico deste estudo, serão examinadas aqui, mais exatamente, a primeira tese em que, além do tema do *materialismo*, está presente a ideia de *atividade humana sensível*; a segunda tese em que a questão da *prática* é colocada; a sexta tese em que é tratado o problema da *essência humana*; e as teses nove e dez nas quais o tema do materialismo é retomado.

⁴⁶ Nessa tese Marx afirma o seguinte: "O principal defeito de todo materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma de *objeto* [*Objekt*] ou da *contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente. Daí o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, *n'A essência do cristianismo*, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade 'revolucionária', 'prático-crítica'" (MARX, 2007, p. 533).

formular a partir daqui, a realidade é posta pela atividade humana. Assim, muitos dos seus objetos, objetos também do conhecimento, nada mais são do que *atividade humana sensível*.

Por isso, segundo Marx, o materialismo que perdurou até a sua época foi um materialismo apenas contemplativo ou passivo, por não ter considerado a realidade, o sensível, como resultado também da prática dos homens. O diferencial aqui é que a sua concepção de mundo considera esse aspecto e faz dele o fundamento do seu novo ponto de vista. Nesse sentido, embora não leve em consideração a prática, o idealismo estaria um pouco à frente do materialismo por ter desenvolvido, ainda que abstratamente, a ideia de atividade.

Marx segue a tese afirmando que Feuerbach, assim como os demais materialistas, tenta fazer a clássica separação entre os objetos sensíveis e os objetos do pensamento, porém ele escorrega ao não considerar a “atividade humana como atividade objetiva” que põe objetos no mundo e assim transforma gradualmente a própria realidade natural em realidade humana, nos termos de Marx, em *atividade humana sensível*. Mais ainda, Feuerbach considera a atividade prática como uma atividade não autenticamente humana, por isso “suja”, “judia”. A atividade autenticamente humana se limita à atividade teórica.

Embora Marx não faça referência direta à sua concepção de mundo (materialismo), nessa tese, fica subentendida a sua rejeição ao materialismo anterior e a afirmação de um novo ponto de vista que tem na prática humana o seu ponto de partida. Esse ponto de partida é a compreensão da realidade como *atividade humana sensível*. Considero a ideia de *atividade humana sensível* como uma interessante ideia de Marx que acompanha a sua trajetória intelectual.

Trata-se de uma interessante ideia porque concebe o real, principalmente o real social, como um produto da atividade prática dos homens, sendo, desse modo, algo passível de ser constantemente modificado, e o é efetivamente, ainda que não da forma desejável por Marx, já que a mudança da realidade social pensada por ele passa pelo controle racional dos meios de produção da riqueza, coisa que não ocorre na forma de sociabilidade capitalista. E mesmo a realidade “natural”, diante da qual nos deparamos constantemente, já é uma realidade, em grande parte, humanizada, isto é, uma realidade transformada pela atividade de uma série de gerações. Assim, em certo sentido, até

mesmo a natureza é hoje um produto da atividade humana, é ela mesma *atividade humana sensível*.⁴⁷

Desse modo, o ponto de partida do materialismo de Marx, não pode ser, como no materialismo anterior, a realidade “sob a forma do objeto” “ou da contemplação”/intuição (*Anschauung*), ou seja, o seu ponto de vista não concebe apenas objetos no mundo externo como simples objetos dados pela natureza, a concepção desses objetos passa também pela compreensão de que eles estão ali como produto da prática humana. Diante do que foi exposto, essa tese pode ser pensada também como uma recusa do materialismo (anterior) e do idealismo, pois ela recusa a ideia de atividade enquanto “atividade pura”, isto é, a atividade apenas em seu aspecto teórico, não-prático, como recusa ainda a ideia de que a realidade se funda numa “natureza em si”.⁴⁸ E assim se teria, de certa maneira, a própria recusa do dualismo clássico sujeito-objeto.⁴⁹

De certo modo, a expressão *atividade humana sensível* significa *prática*. A ideia de prática está muito presente nas teses. Como já foi possível ver, Marx confere a ela um lugar especial na composição do seu ponto de vista. Na segunda tese, por exemplo, essa ideia se sobressai.⁵⁰

A prática aparece como critério para estabelecer a verdade de uma teoria ou do “pensamento”. Isso não é pouca coisa se for levado em consideração o cenário intelectual alemão da época de Marx em que predominava ainda com força o idealismo. Dizer que a prática é o critério para estabelecer a verdade de um pensamento, quer dizer que toda proposição dita a respeito do mundo tem de ser corroborada através de uma experiência (demonstração) prática. É só através da prática que o homem é capaz de demonstrar o caráter terreno (*Diesseitigkeit*), profano, do seu pensamento. De outro

⁴⁷ “Marx quer dizer que o que existe hoje é a natureza trabalhada pelo homem, e não a natureza em si, abstrata” (BORNHEIM, 1977, p. 191).

⁴⁸ “Mas parece que o empenho de Marx consiste precisamente em recusar tal dicotomia, e é importante que se atente para o modo como ele a recusa. Não se trata de escolher uma origem contra a outra, de dizer, por exemplo, que a origem material se estabelece contra a espiritual. Se tal fosse o sentido do naturalismo consequente, então Marx não faria mais do que voltar ao materialismo à maneira de Feuerbach; pois o que importa é ir além das teses unilaterais que afirmam que tudo é espírito ou que tudo é matéria, ir além do idealismo e do materialismo metafísico” (BORNHEIM, 1977, p. 182).

⁴⁹ “Essas são noções [como as de atividade sensível, de prática, etc.] que ademais aproximam-se de uma concepção materialista de cultura, de uma ideia de ‘espírito objetivo’ e de ‘substância social’, que apontam para a superação do dualismo rígido sujeito-objeto (no plano da realidade como do conhecimento), na sua forma mais classicamente moderna, cartesiana” (SOUZA, 2012, p. 122).

⁵⁰ Nessa tese, Marx afirma que “A questão de saber se ao pensamento cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza criterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente *escolástica*” (MARX, 2007, p. 533).

modo, o que se teria era uma mera disputa “escolástica” acerca da efetividade ou não de um pensamento.

Isso demonstra bem o espírito de Marx ao escrever essas teses. Pois como ele anuncia na última, o seu interesse não consiste apenas – embora isso seja importante – em interpretar o mundo, mas o que é necessário é transformá-lo. Ora, a pretensão teórica de Marx, assim, não é estabelecer mais uma teoria a respeito do mundo, descolada da prática e não passível de corroboração pela mesma, mas uma teoria que possa oferecer elementos que, eventualmente, possam transformar este mundo. Por isso que é importante não perder de vista a prática quando da elaboração teórica.

Marx ainda dedica à sua ideia de prática as teses cinco e oito, que não serão tratadas aqui. Sobre o materialismo especificamente ele o retoma nas teses nove e dez.⁵¹

Nessas duas teses, de forma muito concisa, Marx mais uma vez vai opor a sua nova concepção de mundo (novo materialismo) ao antigo materialismo. O novo materialismo se apresenta como uma concepção de mundo que se abre para o futuro como uma concepção revolucionária, deixando para trás o velho materialismo, que não concebe o real como produto da atividade prática e só é capaz de chegar a uma noção dos indivíduos (isolados) tais como são dados pela sociedade burguesa.

Por isso que na tese dez Marx arremata assinalando que o ponto de vista do materialismo antigo se restringe à sociedade civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), concebendo os indivíduos sempre como indivíduos isolados, ao passo que o ponto de vista do materialismo assumido por Marx recai sobre a sociedade humana ou humanizada, isto é, a sociedade futura onde se construirá a verdadeira “unidade-solidariedade social”, de modo que terá fim a “autoalienação do homem”, “abrindo caminho, para além do ponto-de-vista ‘egoísta’ da Sociedade Civil, de hoje, para o da Sociedade Humana, de amanhã, para a necessidade e o imperativo de sua realização” (SOUZA, 2012, p. 115).

O caráter revolucionário do materialismo de Marx aqui consistiria nisso então. Não se trata, como se pode ver, de mais uma concepção de mundo, mas de uma concepção de mundo que aponta para a superação do estado atual de coisas, ou seja, superação da sociedade civil burguesa e instauração da verdadeira sociedade humana. E, com isso, aparece, também, para o bem ou para o mal, o caráter normativo do

⁵¹ Tese nove: “O máximo a que chega o materialismo contemplativo, isto é, o materialismo que não concebe o sensível como atividade prática, é a contemplação dos indivíduos singulares e da sociedade burguesa”. Tese dez: “O ponto de vista do velho materialismo é a sociedade burguesa; o ponto de vista do novo é a sociedade humana, ou a humanidade socializada” (MARX, 2007, p. 535).

materialismo de Marx, isto é, ele não é apenas um discurso a respeito do modo como as coisas *são* (o que já poderia atribuir-lhe traços realista/metafísicos) ou se *apresentam*, mas, fundamentalmente, um discurso a respeito do modo como as coisas *devam ser*.

Além de falar um pouco do materialismo nas *Teses*, não poderia terminar essa análise sem fazer algumas observações aqui sobre a sexta tese, que lida com outra questão principal deste estudo, a saber, o problema da *essência humana*.

Essa tese⁵² já foi bastante discutida e citada pela tradição marxista. Atribui-se a ela, inclusive, o possível antiessencialismo de Marx e, com isso, a sua ruptura com a antropologia feuerbachiana.⁵³ Para alguns, com essa tese Marx rejeita toda a noção de essência humana – pelo menos essa noção em sua feição mais ligada à metafísica –, pois julga-se que Marx aqui atribui a essa noção um caráter histórico. Nesse caso, embora Marx defenda de fato uma noção de essência humana, esta não é a mesma que está vinculada à tradição metafísica, pois a essência humana defendida aqui seria uma essência humana histórica. Com já foi argumentado no final do primeiro capítulo, vejo a ideia de uma essência humana, ainda que histórica (e talvez por isso mesmo), como um problema.

Na sexta tese, Marx contrapõe a noção de essência humana de Feuerbach à sua própria noção. Assim, essa tese deixa claro que Marx de fato defende uma ideia de essência humana, e com isso se pode dizer que ele não abandona tal noção após a redação dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.⁵⁴ E se ele o faz aqui é porque continua acreditando que exista alguma coisa no homem, ou no conjunto dos homens, a qual se possa denominar essência humana.

O erro de Feuerbach, para Marx, consistiria no fato de o autor de *A Essência do Cristianismo* conceber a essência humana como “uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado”. Segundo Marx, não se trata disso, já que a essência humana se apresenta como o conjunto das relações sociais. É essa exatamente a sua ideia de essência humana. Não

⁵² Nessa tese, Marx diz o seguinte: “Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso: 1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – *isolado*. 2. por isso, a essência só pode ser apreendida como ‘gênero’, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos *de modo natural*” (MARX, 2007, p. 534).

⁵³ “Em sua brutal concisão, a T. 6 firma sua própria ruptura com a antropologia feuerbachiana e aponta o novo caminho onde ela vai se inserir” (LABICA, 1990, p. 117).

⁵⁴ De fato, Marx talvez tenha tentado “*deslocar* radicalmente o modo pelo qual” a questão da essência humana tenha sido tratada pela tradição, mas essa é uma questão que, até aqui, ele não recusa ou abandona (BALIBAR, 1995, p. 41).

há aqui uma recusa dessa ideia, há apenas a recusa da ideia de essência humana de Feuerbach. Portanto, o que faltava era precisar melhor o seu conceito.

A maneira então como Feuerbach concebe a essência humana, como um atributo que pode ser encontrado em cada indivíduo isoladamente, é mera “generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos *de modo natural*”. Nesse sentido, Marx parece acreditar que a essência humana, como o conjunto das relações sociais, pode até continuar sendo entendida como uma *generalidade* que permanece unindo os indivíduos não de modo natural, por se tratar de relações sociais, mas de modo social. Isto é, os indivíduos continuam tendo laços que os unem entre si, só que esses laços são agora *sociais* e não mais *naturais*. Assim, a essência humana se constitui como uma essência humana social e não como uma essência humana natural.

A essência humana é o conjunto das relações sociais. Porém, parece que no conjunto dessas relações sociais tem uma relação que se destaca e sobressai, como uma relação, talvez, mais fundamental. Essa relação seria o trabalho enquanto aquilo que funda a própria sociabilidade humana. O trabalho é, pois, uma relação fundamental, é só através dela que o homem vem a ser homem ao desenvolver faculdades e habilidades que lhe são privativas.⁵⁵

No entanto, o trabalho na forma de sociabilidade capitalista se torna uma relação através da qual o homem passa a ser escravizado. Essa relação fundamental é agora a própria *negação* do homem, assim como o conjunto das outras relações sociais vigentes no capitalismo.⁵⁶ Desse modo, se a essência humana é o conjunto das relações sociais, ela não é, em hipótese alguma, o conjunto das relações sociais capitalistas, pois elas se apresentam como a própria negação da essência humana, a começar pela negação da relação social mais fundamental: o trabalho.

Assim, essa essência humana anunciada na sexta tese por Marx é uma essência humana que continua negada e que só pode ser realizada com o advento da “sociedade humana” ou da “humanidade socializada”, isto é, na sociedade comunista. Parece que esse aspecto da noção de essência humana de Marx não foi tão destacado pelos

⁵⁵ É o caso, por exemplo, do pensamento e da linguagem. “É obviamente indiscutível que, tendo a linguagem e o pensamento conceitual surgido para as necessidades do trabalho, seu desenvolvimento se apresenta como uma ininterrupta e ineliminável ação recíproca, e o fato de que o trabalho continue a ser o momento predominante não só suprime a permanência dessas interações, mas, ao contrário, as reforça e as intensifica” (LUKÁCS, 2013, p. 85).

⁵⁶ “A essência humana é o conjunto de suas relações sociais (tendo as de produção como base), mas, na vigência de relações capitalistas, ela está aí, digamos, em devir e em negativo, e é só ilusoriamente que os indivíduos se percebem a si mesmos – isoladamente – como sujeitos” (SOUZA, 2004, p. 31).

seguidores do seu pensamento. A sexta tese, desse modo, parece que não nega o essencialismo de Marx, ao contrário, parece que o confirma.

Foi possível ver neste capítulo que Marx começa, em forma de esboços, elaborar seu materialismo, mas parece que – ainda que esse ponto de vista tenha a pretensão de ser antimetafísico – ele não consegue abrir mão da sua noção de essência humana.

CAPÍTULO III

A nova concepção de mundo

1. Sobre *A Ideologia Alemã*

A Ideologia Alemã é mais uma obra redigida a quatro mãos. Marx e Engels, que já haviam escrito e publicado *A Sagrada Família*, se reúnem mais uma vez para a elaboração de mais um projeto teórico. Além de formular as principais proposições que sustentam a concepção de mundo de ambos, essa obra também trata de um acerto de contas com a “antiga consciência filosófica” dos seus autores. Quase quinze anos depois de sua redação, em seu prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política*, Marx assim se refere a essa obra:

(...) e quando ele [Engels], na primavera de 1845, veio também instalar-se em Bruxelas, decidimos elaborar em comum nossa oposição contra o que há de ideológico na filosofia alemã; tratava-se, de fato, de acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica. O propósito tomou corpo na forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana (MARX, 1974, p. 136-137).

Esse acerto de contas com a “antiga consciência filosófica” pressupõe a adoção de uma outra consciência filosófica (ou científica, para alguns) na elaboração de uma nova concepção de mundo, concepção essa que tem a pretensão de ser materialista. Pois a antiga consciência filosófica tinha como base exatamente concepções de mundo idealistas, metafísicas, e só se pode fazer tal acerto apontando para uma concepção de mundo que seja uma alternativa que supere (*Aufhebung*) tais concepções. O materialismo seria, então, essa alternativa.

Embora tenha sido uma obra escrita para a publicação, não foi isso o que aconteceu; mesmo assim esse fato não parece ter incomodado seus autores.

O manuscrito, dois grossos volumes *in octavo*, já havia chegado há muito tempo à editora em Westfália quando fomos informados de que a impressão fora impedida por circunstâncias adversas. Abandonamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos, tanto mais a gosto quanto já havíamos atingido o fim principal: a compreensão de si mesmo (MARX, 1974, p. 137).

A natureza dessa obra é bem expressa por essas duas observações do próprio Marx. Parece tratar-se de um acerto de contas que diz mais respeito aos próprios autores, “a compreensão de si mesmo”, do que ao público em geral. O principal aqui é que eles encontraram um caminho por onde podiam, doravante, conduzir os seus estudos de forma independente porque afastados de suas antigas concepções adquiridas no interior “da filosofia pós-hegeliana”. É por isso que esse texto, por sua vez, tem muita importância para a compreensão do pensamento de Marx, precisamente porque esse trabalho já se apresenta como parte do “resultado geral” a que ele chegou através de pesquisas anteriores e que serviu de “fio condutor” para estudos subsequentes (MARX, 1974, p. 135).

A Ideologia Alemã, não em sua totalidade, mas apenas a parte sobre Feuerbach, foi publicada pela primeira vez só em 1926 por David Rjazanov, na época diretor do Marx-Engels-Institut e também editor da Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Sua versão completa só veio a público em 1932, portanto 87 anos depois do início de sua redação.

Quando *A Ideologia Alemã* passa a ocupar o debate intelectual entre os marxistas, muitos autores colocam essa obra como o momento em que Marx elabora de forma mais completa o seu materialismo, ou como se costuma dizer, a sua concepção materialista da história.⁵⁷ Desse modo, Marx daria uma guinada com relação aos seus trabalhos anteriores,⁵⁸ pois aqui ele apresentaria uma teoria que poderia chamar de sua, já que as ideias expressas nessa obra seriam “algo de qualitativamente novo e original” (BEDESCHI, 1989, p. 79).

A parte de *A Ideologia Alemã* que aqui será examinada é a parte sobre Feuerbach. Embora desse filósofo pouco seja dito, apesar do título; e nesse pouco que é dito não é caracterizada necessariamente uma crítica dura,⁵⁹ comparado ao tratamento que é conferido a Bruno Bauer e, principalmente, a Max Stirner. Aliás, mais da metade da obra é dedicada à crítica de *O Único e sua Propriedade*, isso mostra a preocupação de

⁵⁷ “Com efeito, a obra contém a primeira formulação orgânica da concepção materialista da história” (BEDESCHI, 1989, p. 79).

⁵⁸ “*A Ideologia Alemã* constitui não só uma etapa decisiva no amadurecimento do pensamento de Marx, mas, em certo sentido, uma viragem relativamente às suas obras anteriores” (BEDESCHI, 1989, p. 79).

⁵⁹ No seu *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, Engels afirma o seguinte sobre essa parte do texto: “Antes de enviar estas linhas para a impressão, procurei e revi o velho manuscrito de 1845/46. A parte sobre Feuerbach não chegou a ser acabada”. Além disso, “No manuscrito não figura a crítica da doutrina feuerbachiana”. Mas nessa parte não deixa de ter algo teoricamente relevante, pois nela consta “uma exposição da concepção materialista da história” (ENGELS, 1974, pp. 16-17).

Marx em combater as ideias levantadas por esse filósofo. E parece que essa não é nem de longe uma preocupação trivial, já que é um dos raros momentos em sua trajetória teórica em que Marx se debruça, por exemplo, sobre o problema da individualidade,⁶⁰ como mostra José Crisóstomo de Souza (Cf. SOUZA, 1993).

A escolha dessa parte diz respeito ao fato de aí se encontrar um conjunto significativo de proposições materialistas que apontam com propriedade e serve de base para a nova concepção de Marx.⁶¹ Além disso, em alguns momentos desse texto, Marx retoma o seu conceito de homem precisando o que seria a sua essência. Portanto, essa parte reúne os dois temas principais em discussão neste estudo.

2. A formulação do materialismo de Marx

Interessa a Marx a “libertação” do “homem”. Mas não a libertação do homem como era defendida por parte do movimento jovem-hegeliano de esquerda. Essa libertação tem de ocorrer por meio de procedimentos práticos, de uma ação efetiva. Apenas o combate teórico, o reconhecimento da condição miserável da maioria dos homens, não vai fazer com que a libertação deles da condição na qual se encontram avance. Fazer com que esses homens se librem de “fraseologias” que supostamente os mantêm escravizados em nada altera a sua condição real. Assim, a crítica pura por si só não pode atingir a libertação almejada: a revolução das condições materiais que dominam efetivamente esses homens e que é a causa da sua miséria.

Não nos daremos, naturalmente, ao trabalho de esclarecer a nossos sábios filósofos que eles não fizeram a “libertação” do “homem” avançar um único passo ao terem reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à “autoconsciência”, e ao terem libertado o “homem” da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. Nem lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real [*wirkliche Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais; [...] (MARX & ENGELS, 2007, p. 29).

Aqui já aparece o caráter materialista da concepção de mundo que Marx pretende defender. Para que os homens consigam a sua libertação é necessário que condições

⁶⁰ Problema esse que Marx “geralmente pouco se refere” (p. 7), mas que em *A Ideologia Alemã*, na sua polêmica com Stirner, ele vê ocasião de desenvolver “seu ponto de vista sobre a individualidade” (SOUZA, 1993, p. 187).

⁶¹ Segundo Denis Collin, é nessa parte exatamente onde se encontra “A primeira exposição filosófica do materialismo histórico” (COLLIN, 2008, p. 23).

mínimas de existência sejam satisfeitas (alimentação, vestimenta, habitação, etc.).⁶² Mesmo porque se trata de uma “libertação real” e não de uma mera “libertação filosófica”, de modo que tal libertação tem de se dar no “mundo real”, através do “emprego de meios”, sendo assim “a libertação um ato histórico” e jamais “um ato de pensamento”.

Chama atenção ainda uma certa ideia de homem que se encontra já nessa passagem. Marx fala que os filósofos alemães não fizeram a libertação do homem avançar com as suas teorias que reduziram coisas como a “filosofia”, a “teologia”, a “substância”, etc., à “autoconsciência”. O que está dado assim é o *homem* e o reconhecimento de que a sua *libertação* tem de ocorrer, pois diante das condições nas quais se encontra há algo (um poder) que o domina e o impede de se desenvolver e de se realizar conforme sua determinação *essencial*. Dessa maneira, a sua libertação se faz necessária no desdobrar do processo histórico; é através desse processo que ela tem de ocorrer e, por isso, não pode ser “um ato de pensamento”. Terei outras ocasiões para desenvolver mais essa questão do homem e sua realização no desenrolar da análise do texto de *A Ideologia Alemã*.⁶³

Como nas *Teses*, onde Marx contrapõe, em esboço, a sua posição materialista à de Feuerbach, em *A Ideologia Alemã* ele também retoma a sua ideia de *atividade humana sensível*, fazendo lembrar assim que essa ideia é fundamental para a sua concepção de mundo. “A ‘concepção’”, diz Marx, “feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro, à mera sensação” (MARX & ENGELS, 2007, p. 30).⁶⁴ É por isso que Feuerbach não pode compreender que o mundo não é algo dado para o todo e sempre, mas como “produto da indústria” é uma realidade que muda constantemente. É o trabalho humano intervindo na realidade e modificando-a; ela nunca pode ser a mesma, pois cada geração faz alterações nela de acordo com a forma social a qual pertence, e mesmo as formas sociais são alteradas a depender do modo como o trabalho humano é empreendido. Ou seja, a realidade (inclusive “o mundo sensível”) não é uma coisa engessada, pelo contrário, como algo que é revolucionado periodicamente, carrega consigo a marca da historicidade.

⁶² Essa é uma constatação quase trivial, mas que nunca se deve perder de vista, pois se trata da condição primeira do homem.

⁶³ “O comunismo é exatamente o ‘homem’ realizado, o ‘gênero’ constituído, e Marx, na *Ideologia*, tem apenas de mencionar aquele no lugar destes” (SOUZA, 1993, p. 87).

⁶⁴ “[...] o erro de Feuerbach não é a primazia da *Sinnlichkeit* reestabelecida por ele contra Hegel, é sua incapacidade em ‘perceber’ o sensível como ‘atividade humana’, como subjetividade, como ‘prática’, não é a *Sinnlichkeit* em demasia, porém não o suficiente, não é o materialismo demais, porém um materialismo curto demais, *cortado da história*” (LABICA, 1990, p. 161).

Desse modo, continua Marx, “Mesmo os objetos da mais simples ‘certeza sensível’ são dados a Feuerbach apenas por meio do desenvolvimento social, da indústria e do comércio” (MARX & ENGELS, 2007, pp. 30-1). Assim, mesmo alguns objetos naturais dados à “certeza sensível”, por exemplo, plantas, animais domésticos, podem ser resultados da atividade dos homens pertencentes a uma forma social e época determinadas.⁶⁵ É essa concepção marxiana de atividade humana sensível, como base do seu materialismo, e uma vez compreendida adequadamente, que irá dissolver “todo profundo problema filosófico” “num fato empírico” (MARX & ENGELS, 2007, p. 31), e isso será estabelecido pelo autor no desenrolar da obra aqui examinada. Segundo Marx, uma demonstração inicial disso já pode ser observada no que se segue:

[...] a importante questão sobre a relação do homem com a natureza [...], da qual surgiram todas “as obras de insondável grandeza” sobre a “substância” e a “autoconsciência”, desfaz-se em si mesma na concepção de que a célebre “unidade do homem com a natureza” sempre se deu na indústria e apresentasse de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria [...] (MARX & ENGELS, 2007, p. 31).

Marx recusa assim a distinção abrupta entre natureza e história, distinção essa feita, inclusive, por Bruno Bauer. Marx com isso quer dizer que as duas coisas estão interligadas. O homem faz a história a partir do momento em que passa a lidar com a natureza de uma forma determinada, isto é, a partir do trabalho. Não tem como haver história, portanto, sem que haja natureza e a forma específica de intercâmbio que o homem com ela mantém, sendo essa forma justamente aquilo que dá início ao que se denomina história. Não sendo história e natureza duas coisas que se separam abruptamente, o homem tem assim sempre diante de “si uma natureza histórica e uma história natural”. É desse modo que esse “profundo problema filosófico” é contornado, ou seja, à medida que se compreende a relação homem e natureza, sendo essa última, num determinado estágio da civilização, já um produto do trabalho, ou melhor, atividade humana sensível.⁶⁶

Essa distinção é obra principalmente do idealismo que, ao não considerar “a base material da vida e da história”, acaba por separar história e natureza, fato que em nada

⁶⁵ “Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio [...] e, portanto, foi dada à ‘certeza sensível’ de Feuerbach apenas *mediante* essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época” (MARX & ENGELS, 2007, p. 31).

⁶⁶ “De resto, essa natureza que precede a história humana não é a natureza na qual vive Feuerbach; é uma natureza em que hoje em dia, salvo talvez em recentes formações de ilhas de corais australianas, não existe mais em lugar nenhum e, portanto, também não existe para Feuerbach” (MARX & ENGELS, 2007, p. 32).

ajuda no entendimento de ambas. Porém, ao seu modo, o materialismo anterior incorre no mesmo erro. Embora considere o homem “um ser natural objetivo”, e pense de certo modo a relação do homem com a natureza, não considera a “relação dos homens com os outros homens na produção real da vida”, relação essa “que modifica profundamente e ‘produz’ a natureza”. Ou seja, o materialismo anterior, assim como o idealismo, erra ao não considerar adequadamente “o conceito de produção”, e assim não pode compreender o mundo como atividade humana sensível. (BEDESCHI, 1989, pp. 82-84).

Como o objetivo de *A Ideologia Alemã* é também, como indica Marx, a dissolução de “todo problema filosófico profundo” em fatos empíricos, o acerto de contas com a “antiga consciência filosófica” passa necessariamente pela resolução de importantes problemas filosóficos. Assim, o pensamento de Marx não pode representar uma antifilosofia.⁶⁷ Pelo contrário, ela (*A Ideologia Alemã*) representa o momento em que o autor leva a cabo uma tarefa filosófica muito importante que não foi realizada em nenhuma outra obra. Essa tarefa nada mais é do que o enfrentamento de problemas aparentemente insolúveis, mas que com uma adequada concepção de mundo (materialista) tais problemas podem ser contornados; e, mais do que isso, em alguns casos, simplesmente dissolvidos, ou seja, é demonstrado que determinado problema não se trata de um problema de fato.

Marx, nesse começo de texto, ainda escreve mais um parágrafo em que continua contrapondo a sua concepção de mundo, fundada na ideia de atividade humana sensível, portanto numa ideia de prática, à concepção de Feuerbach. Aqui Marx acusa o materialismo de Feuerbach, embora reconheça o mérito de conceber o homem como “objeto sensível” (que não foi o caso dos materialistas “puros”), de chegar a uma compreensão do homem como um *ser abstrato*, afastado de “sua conexão social dada”. Ele não concebe o homem como ser ativo, realmente existente, que por meio de sua atividade prática (trabalho) põe o “mundo sensível” como “atividade sensível”. Com isso, Feuerbach não considera a relação do homem com o outro homem, quer dizer, até considera as relações de “amor” e de “amizade”, mas de uma maneira “idealizada” (MARX & ENGELS, 2007, p. 32). E isso o impede de chegar à concepção *fundamental*

⁶⁷ Étienne Balibar acredita que Marx não construiu uma filosofia, mas o que ele fez foi, antes, uma antifilosofia: “Ele [o pensamento teórico de Marx] consistiu talvez na maior das antifilosofias da época moderna. De fato, aos olhos de Marx, a filosofia, assim como ele aprendera na escola da tradição que vai de Platão a Hegel, e até incluindo os materialistas mais ou menos dissidentes, como Epicuro ou Feuerbach, era precisamente apenas uma tentativa individual de interpretação do mundo. Isso levava, na melhor das hipóteses, a deixá-lo como estava, e na pior, a transfigurá-lo” (BALIBAR, 1995, pp. 9 e 10).

do homem como *ser social*. Sendo que esse caráter social do ser do homem tem de estar fundado, claro, na relação trabalho.

a) Os pressupostos fundamentais (e “materialistas”) da história

Com isso o que Marx está procurando estabelecer é o pressuposto fundamental da existência humana e, por sua vez, o pressuposto fundamental da história. Isso faz parte de um esforço que se pode denominar, talvez, de metafísico, porque se trata de buscar uma compreensão geral que dê conta do real social como um todo, procurando na origem da existência humana a condição básica e exclusiva capaz de explicitar essa forma de existência.

Em relação aos alemães, que se consideram isentos de pressupostos [*Voraussetzungslosen*], devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais (MARX & ENGELS, 2007, pp. 32-33).

A partir disso, Marx elenca três pressupostos ou atos históricos sobre os quais a história e a existência humana estão fundadas. O primeiro ato histórico diz respeito à produção dos meios necessários que garantam a subsistência da própria vida, isto é, “a produção da própria vida material”, a garantia de satisfação das necessidades primeiras, “comida”, “bebida”, “moradia”, etc. E esse pressuposto fundamental de toda a história e existência humana tem de ser retomado e cumprido hoje ainda como fora exatamente “há milênios”, já que disso a vida humana não pode prescindir.

O estabelecimento desse primeiro pressuposto, bem como dos dois próximos, tem uma razão importante para Marx. Ele está querendo com isso fundar a sua concepção de história num pressuposto mais terreno possível e com isso conferir a ela uma base material. Esse aspecto, por sua vez, nunca foi levado em conta pelos filósofos alemães que conceberam sempre a história de forma idealista, tomando como pressuposto dela ora a consciência, ora a substância, ora o espírito, etc. Marx continua assim demarcando os limites entre a sua concepção de mundo materialista e aquelas concepções de mundo idealistas gestadas no seio da ideologia alemã.

O segundo pressuposto está relacionado com o primeiro. Ele diz respeito à satisfação das primeiras necessidades, bem como do seu aprimoramento e criação de novas necessidades. E isso passa pelo próprio aprimoramento dos instrumentos através dos quais essas necessidades são satisfeitas. O terceiro pressuposto diz respeito à procriação, isto é, à produção de novas vidas humanas, já que os homens não apenas “renovam diariamente sua própria vida”, mas passam igualmente “a criar outros homens”. Esse pressuposto não é outra coisa senão a família, ou seja, a primeira forma de relação social. Marx alerta ainda que esses três pressupostos ou “aspectos” “não devem ser considerados” como “estágios distintos” da “atividade social” humana, eles “coexistem desde os primórdios da história e desde os primeiros homens” (MARX & ENGELS, 2007, pp. 33-34), e são ainda hoje pressupostos de fundamental importância para a compreensão da própria história em sua origem e desenvolvimento.

Esses são os pontos de partida para a compreensão da história, segundo Marx. Assim, ele quer ligar a “história da humanidade” à “história da indústria”, aquela só pode ser compreendida e estudada através dessa. Em outras palavras, a história do homem é a história da forma como ele produz as suas próprias condições de vida. É por isso que só depois de examinar esses pressupostos mais básicos que fundam a história é que se descobre “que o homem tem também ‘consciência’”. Desse modo, não é possível compreender e se estabelecer uma concepção de história que tenha como ponto de partida justamente um elemento (a consciência, o espírito, por exemplo) que só vem à tona após a análise de condições mais básicas do desenvolvimento humano.

E ainda assim essa consciência que aqui vem à tona não se trata de uma consciência “pura”, ela vem à tona “sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem”. Como a linguagem é tão antiga como a consciência, uma se confunde com a outra, sendo a linguagem uma forma de manifestação “real” e “prática” da consciência. Desse modo, a ideia de consciência é deflacionada já que ela surge, como a linguagem, de um carecimento humano, “da necessidade de intercâmbio com outros homens”, sendo assim a consciência também “um produto social” (MARX & ENGELS, 2007, pp. 34-35).

Logo, a consciência só se desloca da prática a partir do momento em que surge a divisão entre trabalho material e intelectual. Divisão essa que é a fonte dos muitos infortúnios dos homens modernos, como se verá adiante. A partir dessa separação então “a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente”, sendo possível, assim, representar algo que não está posto pelo real.

Diante disso, a consciência se emancipa do mundo e se lança “à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. ‘puras’” (MARX & ENGELS, 2007, pp. 35-36).

A consciência sendo “um produto social”, cuja forma de manifestação “prática” ocorre por meio da linguagem, sendo assim um resultado do desenvolvimento humano, não pode ser ela, em primeira instância, o que determina esse desenvolvimento. Logo, a consciência não pode servir de fundamento para alicerçar uma concepção de história, por exemplo. Parece ser essa a intenção de Marx ao tentar demonstrar como a consciência fica em um segundo plano quando se considera pressupostos “materialistas” mais básicos, a saber, a produção da própria vida, a criação de novas necessidades, a procriação, etc., como fundamentos da verdadeira história humana.

b) A superação da divisão do trabalho

A divisão do trabalho não apenas faz com que a consciência se emancipe do mundo real, ela também é responsável pela não realização do homem através de sua atividade prática por excelência, isto é, o trabalho. Nessa forma de distribuição do trabalho, o homem fica obrigado a desempenhar apenas uma atividade de modo exclusivo e disso não pode geralmente escapar. As suas outras *potencialidades* não podem ser desenvolvidas, pois o seu trabalho fica circunscrito à execução de determinada atividade. Desse modo, o homem tem de ser “caçador”, “pescador”, “pastor” “ou crítico crítico”, tendo de permanecer assim “se não quiser perder seu meio de vida” (MARX & ENGELS, 2007, pp. 37-38).

O homem multifacetado, capaz de desempenhar mais de uma atividade de acordo com as suas inclinações, *atualizando* assim as suas verdadeiras *potencialidades*, só pode aparecer numa forma de sociabilidade futura que Marx denomina de comunista.⁶⁸ Nessa fase do desenvolvimento humano, o homem não precisa ter “um campo de atividade exclusivo”, de modo que “pode aperfeiçoar-se” naquilo que mais lhe agrada, podendo “hoje fazer isto, amanhã aquilo”, “caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-se a criação de gado, criticar após jantar”, sem que com isso jamais o homem se torne

⁶⁸ “Antes de mais nada, o comunismo supõe o fim da divisão do trabalho, que está, para Marx, praticamente na raiz de todas as contradições que flagelam o gênero humano. [...] Graças a ela os indivíduos se encontram escravizados a uma determinada esfera de atividade. A divisão do trabalho é ainda e sobretudo responsável pela transformação das ‘potências pessoais’ em ‘potências objetivas’, com a perda de controle, pelos indivíduos, de sua atividade social” (SOUZA, 2006, p. 351).

“caçador”, “pescador”, “pastor” “ou crítico” (MARX & ENGELS, 2007, p. 38). Parece que o comunismo aparece aqui, tal como nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, como a realização do homem “total” ou como a efetivação daquilo que o homem não pode realizar na forma de sociabilidade capitalista. De certo modo, embora aqui o termo não apareça, essa realização é a realização de algo que é fundamental para o homem, isto é, a realização de sua “essência”.⁶⁹

Mas essa realização ou libertação do homem só pode se efetivar na medida em que o comunismo é também o que põe fim a um outro problema que decorre da divisão do trabalho. Esse problema é o problema da alienação. Com a divisão do trabalho, a “ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto”, de modo que se trata de “um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado” (MARX & ENGELS, 2007, p. 37). Essa descrição da alienação é praticamente a mesma que está posta nos *Manuscritos*. O produto do trabalho humano se autonomiza frente aos seus produtores; acaba por se tornar um ser estranho que exerce domínio e controle sobre aqueles que o produz. Com isso, eles não reconhecem que esse produto, na verdade, é o resultado da sua própria atividade.

Como na forma de sociabilidade comunista pensada por Marx “a sociedade” tem necessariamente de regular “a produção geral”, essa produção jamais poderá se tornar um poder estranho diante dos seus produtores. Já que os homens, em comunidade, controlarão e dominarão o processo de produção de modo a lhe conferir racionalidade, tornando essa relação assim uma relação clara, que aparece para os homens como de fato ela é, na medida em que a alienação for suspensa. Para que isso ocorra, então, é fundamental que o processo de produção seja controlado racionalmente, pois é justamente a falta de racionalidade desse processo na forma de sociabilidade capitalista que conduz à alienação. Ou seja, a produção como um poder estranho que foge do controle dos homens se torna um processo independente capaz, inclusive, de conduzir o “querer e o agir dos homens”, privando-lhes assim de algo fundamental, a saber, a liberdade. É a isso tudo que o comunismo aparece como contraponto, como o “movimento real que supera o estado de coisas atual” (MARX & ENGELS, 2007, p. 38).

⁶⁹ “Portanto, podemos entender que o comunismo do Marx da *Ideologia Alemã* é finalmente a instauração do ‘homem’ [do homem ideal, ou do ideal homem], do homem genérico, que é o resultado da história” (SOUZA, 2006, p. 352).

Marx pensa o comunismo aqui de forma grandiosa e especulativa. Especulativa na medida em que o comunismo é apenas uma hipótese que precisaria ainda de uma confirmação empírica, pois se trata de um estado de coisas que ainda não é, ou seja, não há nenhuma ocorrência histórica que o possa corroborar. Trata-se apenas de uma hipotética superação do estado atual de coisas, mas se se observar bem, não há nada mais vago do que essa afirmação. Pode se dizer então que o comunismo é a negação do capitalismo, mas essa afirmação continua sendo ainda uma hipótese que padece de comprovação, uma vez que a negação do capitalismo não é ainda uma realidade efetiva, ela permanece como um desejo ou aspiração humana, e, de certo modo, permanece como uma especulação. Mas Marx está convicto de estar fundando essa sua concepção em “pressupostos *práticos*” e de maneira bastante empírica.⁷⁰

A forma grandiosa do comunismo consiste no fato de que ele, enquanto libertação e realização do homem, não pode ser um fenômeno de ocorrência local, algo que ocorra apenas em uma ou outra nação. O comunismo tem de ser um fenômeno “histórico-mundial”, já que a sua vigência depende da negação do capitalismo, e este não é um fenômeno apenas local, mas um fenômeno igualmente histórico-mundial que só pode ser superado de maneira universal. “O comunismo, empiricamente, é apenas possível como ação ‘repentina’ e simultânea dos povos dominantes, o que pressupõe o desenvolvimento universal da força produtiva e o intercâmbio mundial associado a esse desenvolvimento” (MARX & ENGELS, 2007, p. 39). Uma vez ocorrido esse desenvolvimento da força produtiva e do intercâmbio mundial, estaria posta a condição para a chegada do comunismo, porque já seria possível uma ação “simultânea dos povos dominantes”, porém o que está dado “empiricamente” é que tal evento ainda não ocorreu e nada garante que um dia ocorrerá.

O comunismo, então, aparece como um resultado do processo histórico. Se esse resultado, aqui em *A Ideologia Alemã*, é um resultado *necessário*, no sentido de que a *finalidade* de tal processo é a instauração dessa forma de sociabilidade, é algo que se

⁷⁰ “Conquanto Marx e Engels pretendessem em *A Ideologia Alemã* derrubar todos os arcabouços *a priori* e voltar ao mundo material, concreto de indivíduos empíricos, o que pensavam estar fazendo parece ao observador contemporâneo ter-se distanciado do que realmente estavam fazendo. Em vez de serem capazes de abandonar todos os preconceitos em história, os dois iconoclastas alemães apenas propõem uma visão do mundo alternativa, que – não obstante os seus atrativos – é bem mais especulativa e menos empírica do que imaginavam” (SHAW, 1979, p. 151-152). Desse modo, *A Ideologia Alemã* não representa o abandono da especulação e a fundação de uma “ciência pura”, como quer demonstrar, por exemplo, Lucien Sève ao afirmar que Marx nessa obra sai “definitivamente da filosofia para passar, de um mesmo movimento, ao terreno da ciência pura – ciência da história, ciência econômica – e das lutas políticas concretas” (SÈVE, 1990, p. 41).

pode questionar. É possível encontrar afirmações que confirmam a necessidade e o finalismo do processo histórico, assim como é possível encontrar outras afirmações que contradizem isso.

c) Apenas mais uma filosofia da história?

Marx afirma que a história é um “suceder-se de gerações distintas” em que uma “explora os materiais” da geração passada, de modo que a geração atual continua a atividade da geração anterior, mas “sob condições totalmente alteradas”, pois é uma atividade que não repete apenas o trabalho de outra geração, já que “modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições”. A história é assim dialeticamente engendrada, uma geração sucede a outra, se apropria do que ela lhe legou, mas se trata de uma apropriação que é ao mesmo tempo transformação e superação (*Aufhebung*). E Marx quer chamar a atenção para uma forma não *finalista* de interpretação desse processo, já que parece muito fácil cair na armadilha de “converter-se a história posterior na finalidade da anterior” (MARX & ENGELS, 2007, p. 40). Esse sempre foi o erro em que incorreu a filosofia especulativa alemã quando tratou da história, já que distorcia “especulativamente” a concepção desse processo, que, segundo Marx, deve ser entendido como um processo material e que carece de uma finalidade estrita.

Assim, o materialismo marxiano é indissociável de uma ideia de história. Marx, tal como os filósofos que ele combate nessa obra, também quer estabelecer uma concepção de história, mas apenas na medida em que essa concepção seja uma concepção materialista. Ele até acredita em coisas como uma “história mundial”, porém se esforça em deixar claro que essa “história mundial não é um mero ato abstrato da ‘autoconsciência’, do espírito mundial ou de outro fantasma metafísico qualquer, mas sim uma ação plenamente material, empiricamente verificável”⁷¹ (MARX & ENGELS, 2007, p. 40).

⁷¹ Marx usa os seguintes exemplos para corroborar essa sua afirmação: “[...] se na Inglaterra é inventada uma máquina que na Índia e na China tira o pão a inúmeros trabalhadores e subverte toda a forma de existência desses impérios, tal invenção torna-se um fato histórico-mundial; ou pode-se demonstrar o significado histórico-mundial do açúcar e do café no século XIX pelo fato de que a falta desse produto, resultado do bloqueio continental napoleônico, provocou a sublevação dos alemães contra Napoleão e foi, portanto, a base real [*reale*] das gloriosas guerras de libertação de 1813” (MARX & ENGELS, 2007, p. 40).

Chamam a atenção aqui alguns termos que Marx usa para separar a sua concepção de mundo das muitas outras (idealistas) vigentes em seu tempo. A sua concepção não quer se apoiar em qualquer pressuposto metafísico, isto é, em qualquer pressuposto que não possa ser verificado através de procedimentos empíricos. Já foi mencionado acima que a sua ideia de comunismo, que é parte integrante dessa sua concepção, não pode ser submetida a esse procedimento por um fato muito simples: não há nada posto no real que se possa apontar e dizer “isto é comunismo”. Logo, essa ideia não pode ser corroborada através de um procedimento empírico. Por ora, só o que se pode dizer é que ela é uma mera hipótese. Além disso, no centro dessa sua concepção também há a ideia de homem, na medida em que ele confere a esse ser um conceito, como se verá adiante. Poderá se questionar, então, se esse não é um procedimento metafísico, já que tal conceito tem um caráter de universalidade capaz de transpor épocas históricas. Pois o homem como um ser social (ou o conjunto das relações sociais), para Marx, é praticamente um dado empírico, que não apenas pode ser observado na história passada, como tende a se tornar uma realidade ainda mais autêntica na história futura.

Logo num parágrafo após Marx negar que haja uma finalidade imanente ao processo histórico, ele vai dizer que “o mercado mundial”, enquanto “um fato empírico”, se apresenta diante dos indivíduos como um poder estranho (alienação) que deve ser superado com o advento da revolução comunista. Essa revolução, por sua vez, pode ser considerada como um fato “empiricamente fundamentado”, e, desse modo, já se trata de um fato propriamente dado que a revolução superará a “propriedade privada” pondo fim, portanto, a esse poder estranho e proporcionando a “libertação de cada indivíduo” (MARX & ENGELS, 2007, pp. 40-41). Essas afirmações categóricas de Marx mostram que a revolução é um resultado necessário do processo histórico e aparece como a finalidade última desse processo.⁷² Assim, a finalidade da história, antes negada, parece agora ser afirmada. Além disso, não faz sentido falar daquilo (a revolução) que ainda virá (sendo que nada garante que virá) como se fala de um fato empírico, ou seja, de um fato já posto e presente no real.

⁷² A “concepção marxiana do desenvolvimento histórico” considera que os “vários organismos sociais” evoluem de um estágio “inferior para o superior”. Esse “desenvolvimento de um organismo social inferior para um superior, aos olhos de Marx (como já de Hegel), tende inevitavelmente para um determinado fim, um estágio último e absoluto: com efeito, enquanto todas as sociedades passadas se fundavam no domínio do homem sobre o homem (escravagismo, escravatura da gleba, exploração do trabalho assalariado), a sociedade comunista suprimirá, por sua vez, todas as classes e realizará uma completa igualdade” (BEDESCHI, 1989, p. 91).

Essa é também uma possível interpretação da concepção de história de Marx. O finalismo da concepção idealista da história é substituído apenas pelo finalismo de uma concepção materialista da história; o finalismo permaneceria, portanto, em ambas as concepções (Cf. BEDESCHI, 1989, pp. 94 e 95). Marx, no entanto, segue apresentando a sua concepção de mundo, mostrando que os “resultados” dela são muito diferentes dos resultados a que chegaram as concepções idealistas.

Marx explica assim a sua concepção (materialista) de história, concepção essa que leva talvez necessariamente à sua ideia de comunismo:

No desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam somente malefícios e não mais forças de produção, mas forças de destruição [...] (MARX & ENGELS, 2007, p. 41).

Esse é o esquema base através do qual Marx explica o desenvolvimento e o progresso da história, sendo que ele é melhor sintetizado no prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*,⁷³ mas que já se apresenta aqui de forma relativamente madura. Quando as forças de produção se tornam forças de destruição, fato que, segundo Marx, sempre ocorreu na transição de uma época histórica para outra, se efetiva a possibilidade de uma revolução social. A revolução é sempre conduzida por uma classe em que os seus interesses se adequam da melhor maneira ao estágio de desenvolvimento em que se encontram as forças produtivas, passando assim a conduzir esse processo enquanto classe dominante. Após a revolução é reestabelecido o equilíbrio entre as forças produtivas e as relações de produção, essas não mais entram o desenvolvimento das primeiras, mas, pelo contrário, passam a desenvolver do modo mais adequado possível.

Como toda revolução tem de ser conduzida por uma classe, a própria forma de sociabilidade capitalista se encarrega de engendrará-la. A classe que se ocupa da transição do capitalismo ao comunismo chama-se proletariado; classe essa que, apesar de essencial na produção de toda a riqueza da forma de sociabilidade capitalista, pouco usufrui dela. Trata-se, portanto, de “uma classe que tem de suportar todos os fardos da

⁷³ Em determinada passagem desse texto, Marx coloca a questão da seguinte forma: “Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas estas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social” (MARX, 1974, p. 136).

sociedade sem desfrutar de suas vantagens”. Sendo assim, essa classe entra em choque, à maneira de uma contradição real, com a classe dominante. Essa classe reúne “a maioria dos membros da sociedade e da qual emana a consciência da necessidade de uma revolução radical”, essa consciência não é outra coisa senão “a consciência comunista” enquanto consciência da necessidade da revolução comunista (MARX & ENGELS, 2007, p 42).

Sendo o proletariado a classe que conduz a revolução comunista, e a revolução comunista é a dissolução de todas as classes, essa classe, a rigor, não é necessariamente uma classe (sic); “pois essa revolução [comunista] é realizada pela classe que, na sociedade, não é mais considerada como uma classe, não é reconhecida como tal, sendo já a expressão da dissolução de todas as classes”. Para se chegar à revolução comunista é preciso criar uma “consciência comunista” e isso pressupõe “uma transformação massiva dos homens”, essa transformação, por sua vez, tem de ser já uma revolução, “um movimento prático”. Mas, se é necessária uma revolução para que os homens se transformem, é imperioso, igualmente, que os homens se transformem para que ocorra uma revolução. Diante disso é preciso reivindicar a dialética para que isso não se apresente como uma contradição insolúvel, que é o que parece de fato. Essa revolução tem assim o mérito de limpar “a antiga imundície” ao realizar a tarefa “de uma nova fundação da sociedade” (MARX & ENGELS, 2007, p 42).

Marx parece acreditar, assim, que a sua concepção (materialista) da história não apenas oferece os elementos necessários para se compreender as transições passadas de uma época histórica para outra, como é uma garantia de compreensão da história futura, já que essa sua concepção prevê o estabelecimento de uma nova sociedade.

d) A concepção “materialista” vs a concepção idealista

Marx segue alegando que a sua concepção de história, diferentemente da “concepção idealista da história”, se detém no “solo da história real”, de modo que não se pode, por exemplo,

[...] explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na “autoconsciência” ou sua transformação em “fantasma”, “espectro”, “visões” etc., mas apenas pela

demolição prática das relações sociais reais [realen] de onde provêm essas enganações idealistas; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria (MARX & ENGELS, 2007, p. 43).

“As formações ideais” ou formas de consciência devem ser explicadas a partir da “práxis” ou da realidade “material”, ou seja, é um erro explicar essa realidade a partir das formas de consciência, como fazem os representantes do idealismo quando tratam de explicar a história. Assim procede a concepção materialista de Marx. Ele acredita, ao contrário do que pensavam alguns membros da esquerda hegeliana, que a “crítica espiritual” não é capaz de dissolver determinadas formas de consciência, já que elas devem sua origem às “relações sociais reais”, e se essas não são transformadas praticamente, as formas de consciência tampouco podem ser alteradas. Assim, a crítica e o trabalho do Crítico crítico por si só não são capazes de produzir alterações efetivas no real social; além da crítica teórica, tal transformação demanda uma ação prática.⁷⁴

Desse modo, Marx considera que “toda concepção histórica existente até então”, concepções essas idealistas, não atentaram, por isso mesmo, para a “base real da história” (MARX & ENGELS, 2007, p. 43), pois sempre tenderam a ver, por exemplo, as formas de consciência, isto é, a moral, a filosofia, o direito, a religião, a teoria, dentre outras coisas, como algo totalmente separado da realidade material. Dessa forma, essas concepções eram incapazes de demonstrar que são as condições materiais de uma dada época, ou seja, a forma como se produz e reproduz a própria vida, que se apresenta como a “base real” de onde emergem tais formas de consciência. Com isso Marx quer dizer, com certa razão, que a sua concepção (materialista) de mundo dá conta disso porque melhor esclarece esse fato, já que em sua concepção a “base real da história” é sempre levada em consideração.⁷⁵

Pode-se dizer a partir disso, que em termos de concepção de história, o que Marx está propondo, com a comparação entre as concepções idealistas e a sua concepção materialista, é uma inversão de fundamentos. Os fundamentos das concepções idealistas da história, para Marx, são “extra e supraterrâneo”, enfim, fundamentos que não

⁷⁴ “A dissolução real, prática, dessas fraseologias, o afastamento dessas representações da consciência dos homens, só será realizada, como já dissemos, por circunstâncias modificadas e não por deduções teóricas” (MARX & ENGELS, 2007, p. 45).

⁷⁵ “Marx e Engels desenvolveram a maioria dos diversos temas do materialismo histórico em oposição às correntes idealistas vigentes, que retratavam o avanço histórico como, de um modo ou de outro, consequência do desenvolvimento do espírito humano [ou algo parecido]” (SHAW, 1979, p. 151).

estabelecem nenhum vínculo com a realidade material/social. “Enquanto os franceses e ingleses”, diz Marx,

se limitam à ilusão política, que se encontra por certo mais próxima da realidade, os alemães se movem no âmbito do “espírito puro” e fazem da ilusão religiosa a força motriz da história. A filosofia hegeliana da história é a última consequência, levada à sua “mais pura expressão”, de toda a historiografia alemã [...] (MARX & ENGELS, 2007, p. 44).

Como se pode ver, a forma sobre a qual se estrutura a história, segundo a “historiografia alemã”, é aquela que concebe a história e o seu desenvolvimento como fruto de um fundamento religioso, obra do “espírito puro”, da “autoconsciência”, da “substância” ou de qualquer outro “fantasma metafísico”. Mas a história é o resultado do desenvolvimento e superação das contradições postas pelo real social, tendo sempre como fundamento “relações terrenas reais” (sendo as relações de produção o fundamento primeiro) a partir das quais é possível esclarecer, inclusive, as “formações teóricas nebulosas” (MARX & ENGELS, 2007, p. 44) que tomam como ponto de partida fundamentos que transcendem a própria realidade dada.⁷⁶

Até aqui se pôde observar que Marx não deseja fundar a sua concepção de mundo, a qual se pode também denominar de materialismo, em fundamentos que não sejam passíveis de exame e comprovação empírica. Em outras palavras, Marx procura afastar a sua concepção de mundo de fundamentos metafísicos, a-históricos, não “terrenos”. Já foi possível observar também que, no caso da ideia de comunismo, o procedimento empírico não pode ser aplicado de modo consequente, o que demonstra uma dificuldade.

No restante desse texto (pp. 45 a 95), Marx retoma muitos dos pontos já até aqui discutidos, a saber, a sua concepção de mundo, o problema da alienação e o comunismo como sua solução, etc. Mencionar-se-á, ainda que rapidamente, alguns deles, mas o foco estará voltado para pontos importantes ainda não tratados, pontos, inclusive, já presentes nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, o que demonstra a proximidade teórica desses dois textos no que diz respeito a determinados temas. Entre os pontos que não foram ainda devidamente discutidos, vale destacar a questão da essência do homem, na medida em que Marx procura defini-lo mais adiante; a ideia de que o homem só pode se realizar na comunidade, talvez pelo fato justamente da sua essência se constituir

⁷⁶ “Muito mais do que um divertimento científico seria explicar, inclusive no detalhe, o fenômeno curioso dessas formações teóricas nebulosas a partir das relações terrestres reais” (MARX & ENGELS, 2007, p. 45).

enquanto essência social; e a questão de que o trabalho tem de ser um fim em si mesmo, enquanto autoatividade, e não um meio para se obter meras vantagens econômicas.

Marx segue oferecendo elementos a partir dos quais se pode compreender melhor o estatuto do seu materialismo. Em certo trecho, ele procura demonstrar que a classe dominante também exerce o seu domínio no campo das ideias. Assim, as ideias que se encontram em voga em determinada época são ideias forjadas pela classe que domina materialmente nessa época, isto é, a classe que dispõe e controla os meios de produção. “As ideias da classe dominante”, diz Marx, são “as ideias dominantes”, assim “a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante”. Desse modo, quem dispõe dos meios de produção material dispõe igualmente dos meios de produção espiritual. E “as ideias dominantes”, por sua vez, são “a expressão ideal das relações materiais dominantes” (MARX & ENGELS, 2007, p. 47). Com essas afirmações, Marx retoma o que já foi mencionado antes, a saber, que as ideias não estão completamente desvinculadas, como pensam os idealistas, das condições materiais vigentes em uma determinada época. Aliás, as ideias nada mais fazem do que expressar essas condições. Para esclarecer ainda mais isso, Marx oferece o seguinte exemplo: “[...] durante o tempo em que a aristocracia dominou dominaram os conceitos de honra, fidelidade etc., enquanto durante o domínio da burguesia dominaram os conceitos de liberdade, igualdade etc.” (MARX & ENGELS, 2007, p. 48). Com isso se pode chegar à falsa conclusão que são as ideias ou conceitos o que dominam, ditam o ritmo e o progresso de determinada época e não as próprias condições materiais que proporcionam o surgimento das ideias e dos conceitos.⁷⁷ Marx está assim propondo, de forma materialista, uma nova maneira de compreender o nascimento de ideias, mostrando o quanto elas trazem em si a marca de uma determinada época. Marx aqui labora no campo do historicismo, de modo que a sua concepção de mundo tende a se apresentar como materialista e também historicista.

⁷⁷ Afirma Marx: “Uma vez que as ideias dominantes são separadas dos indivíduos dominantes e, sobretudo, das relações que nascem de um dado estágio do modo de produção, e que disso resulta o fato de que na história as ideias sempre dominam, é muito fácil abstrair dessas diferentes ideias ‘a ideia’ etc. como o dominante na história, concebendo com isso todos esses conceitos e ideias singulares como ‘autodeterminações’ do conceito que se desenvolve na história”. E completa mais adiante: “Com isso, eliminam-se da história todos os elementos materialistas e se pode, então, soltar tranquilamente as rédeas de seu corcel especulativo” (MARX & ENGELS, 2007, pp. 49-50).

- e) De uma história singular à história universal e a instauração da comunidade real

Nas páginas seguintes (51 a 61), Marx apresenta um painel dos principais fatos histórico-econômicos desde a Idade Média até o surgimento da grande indústria. Esses fatos são apresentados de forma mais ou menos concatenada, de modo que acabam servindo para ilustrar a possível teoria da história de Marx, que nunca foi exposta de forma pormenorizada.⁷⁸ Ao final dessa exposição, Marx quer demonstrar que a história mundial nem sempre existiu, mas que ela é o resultado do desenvolvimento da grande indústria, ou seja, é o resultado do acelerado desenvolvimento das forças produtivas ocasionado pela maturação do modo de produção capitalista. Entre choques e colisões,⁷⁹ o modo de produção que estava baseado nas corporações dá lugar ao modo de produção que tem por base a manufatura. As corporações já não eram mais capazes de dar conta da expansão progressiva do comércio, era necessário então que uma outra forma de produzir mais eficiente, baseada numa divisão mais rigorosa do trabalho, ocupasse o seu lugar. Daí surge a manufatura para atender essa necessidade e acaba por transformar as próprias relações de trabalho, já que na manufatura foi introduzida “a relação monetária entre trabalhador e capitalista”, ao passo que nas corporações o que existia era “a relação patriarcal entre oficiais e mestres” (MARX & ENGELS, 2007, p. 57).

Porém o comércio se expandia de forma vertiginosa, surgiam cada vez mais novos mercados que demandavam muitos produtos manufaturados, “demanda esta que não podia mais ser satisfeita pelas forças produtivas industriais anteriores” (MARX & ENGELS, 2007, p. 59), isto é, pela manufatura. Portanto, “essa demanda, que crescera para além dos limites das forças de produção, foi a força motriz que deu origem ao terceiro período da propriedade privada desde a Idade Média, criando a grande indústria”. E a grande indústria, por sua vez, criou “a história mundial, ao tornar toda nação civilizada e cada indivíduo dentro dela dependentes do mundo inteiro para a satisfação de suas necessidades, e suprimiu o anterior caráter exclusivista e natural das nações singulares” (MARX & ENGELS, 2007, p. 60).

⁷⁸ “A teoria de Marx tem por constante objeto a própria história da qual ele inaugura o conhecimento científico, e não oferece em parte alguma o conceito adequado dessa história, refletido por ele mesmo” (BALIBAR, 1980, p. 154).

⁷⁹ “De acordo com nossa concepção, portanto, todas as colisões na história têm sua origem na contradição entre forças produtivas e a forma de intercâmbio” (MARX & ENGELS, 2007, p. 61).

Com essa exposição da história, Marx parece querer demonstrar o seguinte: se a grande indústria cria a história universal (todos passam a depender de todos), ela cria também uma classe universal, isto é, o proletariado. Como o destino da humanidade parece estar ligado a um mesmo ponto com o advento da grande indústria e a instauração de uma história universal, a revolução proletária só pode se constituir, da mesma forma, enquanto revolução universal feita por uma classe universal que não mais reconhece particularismos nacionais. Pois a grande indústria e o comércio realizaram a tarefa de unir todos os povos, de modo que a necessidade de um passa a ser necessidade de todos. E como “a grande indústria torna insuportável para o trabalhador não apenas a relação com o capitalista, mas sim o próprio trabalho” (MARX & ENGELS, 2007, p. 61), cumpre realizar uma revolução que transforme de forma radical todo esse estado de coisas.

Para Marx, essa revolução tem ainda a missão de pôr fim à “comunidade aparente”, aquela que se funda no modo de produção capitalista, e a instauração da “comunidade real”. Parece que o jogo entre esses dois termos não é gratuito, pois ele é importante para compreender determinado aspecto do pensamento de Marx que não é muito destacado. Com isso se pode pensar que Marx considera todas as formas de organização social, “em que se associaram até agora os indivíduos” (MARX & ENGELS, 2007, p. 64), como organizações apenas “ilusórias”, “aparentes”, falsas, já que em todas elas o homem não pode se realizar de maneira adequada com aquilo que é essencialmente. Desse modo, Marx também acaba por dividir a realidade em dois planos, um plano da simples *aparência*, da superfície, e um plano mais profundo da *essência*, onde as coisas, à luz de uma grande teoria respaldada no real, podem ser apresentadas como de fato *são*.⁸⁰ Vale lembrar que esse modo de ver e de dividir a realidade se trata de um procedimento metafísico.⁸¹

⁸⁰ É diante de passagens como essa, que apontam para a dicotomia essência-aparência, que, com certa razão, José Crisóstomo de Souza vê um Marx “platônico” “que pretende aceder, pela ciência-teoria, a realidade essencial, última, das coisas, que mostra o inverso da experiência dos homens em geral. O ‘platonismo’ de Marx propõe uma realidade concebida apenas pela razão superior, acessível apenas pela ciência, que é o contrário da experiência (que é erro, ocultação). De modo que todos os homens, exceto o homem teórico, chafurdam no sensível e no mundo da aparência, numa condição em que, por definição, não podem acessar a verdade” (SOUZA, 2004, p. 18).

⁸¹ Gerd A. Bornheim afirma que “Marx não vai além de uma inversão do platonismo, sem abandonar a dicotomia platônica” (BORNHEIM, 1977, p. 201), já que Marx continuaria trabalhando com a distinção metafísica entre aquilo que é *verdadeiramente* e aquilo que tem apenas uma existência secundária, acidental.

A “comunidade aparente”, “ilusória”, se autonomiza frente aos indivíduos que a constituem, assim como se autonomiza o Estado frente à sociedade civil e os produtos do trabalho frente ao trabalhador. Mais uma vez, a alienação está aqui presente, e como um entrave para o verdadeiro desenvolvimento humano, deve ser abolida com o advento da “comunidade real” que será instaurada pela revolução comunista. Pois na comunidade real e “somente na comunidade [com outros que cada] indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; somente na comunidade, portanto, a liberdade pessoal torna-se possível”. E arremata: “Na comunidade real, os indivíduos obtêm simultaneamente sua liberdade na e por meio de sua associação” (MARX & ENGELS, 2007, p. 64). Mesmo sendo o homem um ser social, não basta que ele esteja ligado a uma forma de comunidade para que possa dispor realmente de liberdade e tenha como desenvolver plenamente as suas faculdades. Para que isso possa vir a acontecer é necessário que se estabeleça uma comunidade também verdadeira, real, isto é, uma comunidade cuja forma de organização venha a ser a própria realização da essência do homem.

Pois na forma mais radical da “comunidade aparente”, ou seja, a comunidade em sua feição burguesa, a liberdade pessoal não é possível, quer dizer, só é possível de forma aparente, embora os indivíduos se sintam de fato mais livres nessa forma de comunidade. Mas Marx vai dizer que, no modo de produção capitalista, os indivíduos se sentem mais livres apenas “na representação”, com isso ele quer dizer que “na realidade” os fatos não ocorrem dessa maneira, já que os indivíduos “são, naturalmente, menos livres porque estão mais submetidos ao poder das coisas” (MARX & ENGELS, 2007, p. 65). Os indivíduos têm, assim, uma falsa percepção da própria liberdade e daquilo que são realmente; de certo modo, os indivíduos estão iludidos quanto a si mesmos, ou melhor, quanto ao modo como percebem o mundo. Para que essa ilusão seja desfeita parece que é necessária uma teoria que dê conta do real como ele verdadeiramente é e que conduza, ao mesmo tempo, a uma ação prática que revolucione o estado de coisas atual.

É só através de uma ação prática, sem dúvida, (mas sem jamais descartar a necessidade de uma teoria, pois o que Marx também faz é teoria) que o comunismo será instaurado. O comunismo é, por sua vez, a solução prática para o principal problema posto pela forma de sociabilidade capitalista, sendo assim o principal problema posto pela modernidade, a saber, o problema da alienação.

f) Inversão entre meio e fim

Marx constata que “as forças produtivas”, embora sejam um produto da atividade dos indivíduos, “aparecem como plenamente independentes e separadas dos indivíduos, como um mundo próprio ao lado destes”. Esse mundo que os indivíduos criam e que, ao mesmo tempo, se autonomiza diante deles, fugindo-lhes do controle, é posto pelo trabalho. Com isso, a conclusão a que se chega, é que o trabalho perdeu, para o indivíduo que o executa, todo o seu caráter de “autoatividade”, já que através do trabalho ele “só conserva a sua vida definhando-a” (MARX & ENGELS, 2007, p. 72). Assim, o que se tem é a separação radical entre autoatividade e “produção da vida material”. Embora em nenhum outro período histórico tenha havido tal separação por completo, para Marx, é esse um fato comum ao mundo burguês. No modo de produção capitalista,

a autoatividade e a produção da vida material se encontram tão separadas que a vida material aparece como a finalidade, e a criação da vida material, o trabalho (que é, agora, a única forma possível mas, como veremos, negativa, da autoatividade), aparece como meio (MARX & ENGELS, 2007, p. 73).

Aqui é colocada uma questão que aparece nos *Manuscritos Econômico-Filosófico*, qual seja, a questão da inversão entre meio e fim no que diz respeito à maneira como o trabalho é executado na forma de sociabilidade capitalista. O trabalho, enquanto relação básica e essencial para o homem, não pode ser apenas um meio para se ganhar a vida, mas um fim em si mesmo e a finalidade principal da própria vida. Pois, se a essência do homem é as relações sociais, a mais básica de todas elas e a que melhor revela essa essência é a relação trabalho. Desse modo, essa inversão tem de ser desfeita para que o trabalho deixe de aparecer como um fardo e, assim, possa o homem se realizar através dele.

Mas para que isso ocorra é necessário que os indivíduos se apropriem “da totalidade existente das forças produtivas”, fazendo com que através delas eles possam desenvolver “uma totalidade de capacidades”. Assim, uma vez apropriadas pelos indivíduos, as forças produtivas deixam de ser algo que os domina e subjuga para se transformar em algo responsável por desenvolver um conjunto de capacidades que não podem aflorar enquanto persistir a forma de sociabilidade capitalista. No entanto, essa apropriação só pode ser efetivada “por meio de uma revolução” através da qual “sejam

derrubados o poder do modo de produção e de intercâmbio anterior”. Feito isso, “a autoatividade” pode, enfim, coincidir “com a vida material”, em outras palavras, o trabalho passará de simples meio para ser um fim em si mesmo, de modo que os indivíduos agora possam se desenvolver “até se tornarem indivíduos totais” (MARX & ENGELS, 2007, pp. 73-74).

3. A noção de essência humana e o compromisso de Marx com o conceito de homem

Entende Marx que os homens, no modo de produção capitalista, sob o jugo da alienação, não são homens de fato, ou são apenas homens de forma parcial. Eles não podem desenvolver as suas verdadeiras capacidades ou atualizar as suas potencialidades. Dito de outro modo, os homens não podem se realizar nessa forma de sociabilidade. Mas do que os homens precisam se emancipar para se realizarem? Precisam se emancipar, em primeiro lugar, de uma forma de sociabilidade na qual eles não podem ser homens plenamente. Precisam, em segundo lugar, estabelecer uma outra forma de sociabilidade na qual eles possam se realizar como “indivíduos totais”. Ora, para que essas coisas possam ser ditas sobre o homem é preciso ter um conceito através do qual seja possível definir esse ser.

Antes de tratar do conceito de homem, que Marx oferece em *A Ideologia Alemã*, é preciso chamar a atenção para dois trechos em que o autor toca, inclusive usando a expressão, na questão da essência humana. Nesses trechos ele quer criticar a noção de essência defendida por Feuerbach, pois tal noção, se transposta para o âmbito humano, acaba por servir de justificativa para a manutenção do atual estado de coisas.⁸² Ao fazer isso, Marx parece que oferece, ao mesmo tempo, a sua própria concepção de essência.

Em ambos os trechos Marx se refere à seguinte passagem dos *Princípios da Filosofia do Futuro* de Feuerbach:

O ser não é um *conceito universal, separável das coisas. É um só com o que existe. [...] O ser é a posição da essência. O meu ser é o que é a minha*

⁸² “Recusa-se ele [Marx] terminantemente a identificar o Ser de uma coisa (Sein) com sua essência (Wesen), as relações determinadas de existência, o modo de vida e a atividade de um indivíduo animal ou humano com tudo o que ele sente satisfaz seu ser mais íntimo, pois ficaria na triste contingência de não poder reconhecer as contradições que dilaceram a vida do operário, onde o Ser não se identifica com as condições materiais sentidas como satisfatórias” (GIANNOTTI, 1966, p. 187).

essência. O peixe existe na água, mas não podes separar a sua essência deste ser. A linguagem já identifica ser e essência. Só na vida humana é que o ser se separa da essência, mas também apenas em casos anormais e infelizes – acontece que não se tem a sua essência no sítio onde se tem o ser; mas, justamente por causa desta separação, a alma não está verdadeiramente presente onde se está realmente com o corpo. Só onde está o teu coração *estás tu*. Mas todos os seres – exceptuando casos contra a natureza – estão de bom grado onde estão e de bom grado são o que são – isto é, a sua essência não está separada do seu ser, nem o seu ser da essência. (FEUERBACH, 2008, p. 43).

A essência é inseparável do ser. É com essa proposição que Marx não está de acordo. Ele não identifica essência e existência, ao passo que Feuerbach o faz e nisso consiste o seu erro que é criticado por Marx. É possível notar que Feuerbach deixa claro que, em alguns casos, não é isso o que ocorre, isto é, o ser está separado, de fato, de sua essência, mas trata-se de uma exceção, a regra geral é que um esteja unido ao outro. Para Marx, é o contrário o que ocorre. No caso do ser humano, a regra geral é que o seu ser se encontre sempre separado de sua essência, ainda mais quando se toma o homem numa determinada etapa do seu desenvolvimento histórico, mais precisamente, na forma de sociabilidade capitalista, em que as condições nas quais o trabalho é executado são as causas principais dessa separação. Comentando a citação de Feuerbach, Marx vai dizer, ironicamente, que se trata de “um belo panegírico ao existente”, e, excetuando alguns casos específicos, “terás muito gosto em ser, desde os sete anos de idade, porteiro numa mina de carvão, permanecendo catorze horas diárias sozinho, na escuridão, e porque lá está teu ser, então lá está também tua essência” (MARX & ENGELS, 2007, p. 81). Do mesmo modo, quando “milhões de proletários não se sentem de forma alguma satisfeitos em suas condições de vida, quando seu ‘ser’ não corresponde em nada à sua ‘essência’” (MARX & ENGELS, 2007, p. 46), eles devem aceitar isso como um fato inevitável. É diante disso que Marx enxerga, no procedimento de identificar ser e essência imediatamente no caso do homem, um procedimento nada crítico, pois assim se poderia justificar casos como esse e tantos outros similares e até piores.

No entanto, Marx celebra o fato de que “milhões de proletários e comunistas pensam de modo diferente e provarão isso ao seu tempo, quando puserem sua ‘existência’ em harmonia com a sua ‘essência’ de um modo prático, por meio de uma revolução” (MARX & ENGELS, 2007, p. 46). Mesmo que Marx use os termos *existência* ou *ser* e *essência* entre aspas, ele está retomando uma passagem dos

*Manuscritos Econômico-Filosóficos*⁸³ em que defende a ideia de que o homem só pode realizar a sua essência através da revolução comunista, que é, por sua vez, o único expediente prático capaz de restabelecer a harmonia entre essência e existência. Ora, se Marx aqui retoma esse tema, isso significa que ele não o abandona e parece que continua defendendo uma ideia de essência humana,⁸⁴ embora a sua concepção de mundo materialista, elaborada aqui, não tenha a menor intenção de sustentar esse tipo de ideia que é comum ao terreno da especulação idealista. Ainda assim, sua ideia é que, embora o homem tenha uma essência, ela está impedida de se manifestar atualmente, pois, como já foi mostrado, a forma de sociabilidade posta é um impedimento para que isso ocorra. Mas o futuro se abre como possibilidade (ou necessidade?) histórica para que haja o retorno do homem a si na forma da conciliação entre sua essência e sua existência, e a alienação seja, assim, superada.⁸⁵

Além disso, Marx aqui oferece uma clara definição de homem. Essa definição pode ser entendida também como uma definição da essência do homem. Como foi observado em alguns lugares deste trabalho, a noção de essência é uma noção que tem que ver com a metafísica. Porém, como já foi visto aqui também, em *A Ideologia Alemã* Marx quer afastar a sua concepção de mundo de toda noção que esteja ligada à tradição idealista/metafísica. Tanto que ele se antecipa a dizer que

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica (MARX & ENGELS, 2007, p. 86-7).

Com esse tipo de afirmação, fica claro que Marx, sem dúvida, não quer se comprometer com uma concepção de mundo que não esteja fundada em “pressupostos reais”, isto é, pressupostos que podem ser comprovados através da observação e análise empíricas, procedimento estranho, portanto, a todos aqueles que defendem concepções

⁸³ Só para lembrar, em determinado trecho desse texto, Marx vai dizer que o comunismo é a solução, dentre outras coisas, para “a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência” (MARX, 2009, p. 105).

⁸⁴ Mesmo assim tem quem afirme que *A Ideologia Alemã* representaria “El ataque a la idea de una *Gattungswesen* y la crítica fuerte y radical a toda filosofía, que de una forma u otra se inspire o apoye en la idea de un Hombre abstracto, son las pruebas contundentes del 'arreglo de cuentas' de Marx e Engels con esas influencias y del abandono definitivo de las concepciones que pretenden comprender los fenómenos sociales, no como historia de los individuos reales y concretos inmersos en sus condiciones históricas, sino ‘como género, como una generalidad interna, muda’” (MONAL, 2003, pp. 105 e 106).

⁸⁵ “[...] a alienação é – no sentido marxista destas noções – a ruptura, a contradição entre a essência e a existência do homem” (MARKUS, 1974, p. 99).

de mundo idealistas baseadas apenas na “especulação pura”. E Marx ainda esclarece que esses “pressupostos reais” nada mais são do que “os indivíduos reais”, ou seja, os homens, mas não os homens concebidos abstratamente, e sim os homens concebidos a partir de um dado tempo e local determinados, portanto a partir de “suas condições materiais de vida”. De certo modo, o ponto de partida de Marx não é outro senão o homem, ainda que ele ressalte que se trata do homem “real”, empiricamente dado.⁸⁶ Cumpre defini-lo, então.

Diz Marx:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir os seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material (MARX & ENGELS, 2007, p. 87).

Marx arremata essas asserções, numa nota nessa mesma página, ao afirmar que os homens se distinguem dos animais não pelo “fato de pensar, mas sim o de começar a *produzir seus meios de vida*” (MARX & ENGELS, 2007, p. 87).

Embora Marx não empregue nessas observações a expressão “essência humana”, o que ele quer dizer com a ideia de que o homem passa a se distinguir dos animais à medida que começa a produzir os seus meios de vida, não está muito distante daquilo que se pode entender como o estabelecimento do traço *essencial* para que o homem tenha se tornado aquilo que é. Pois essas afirmações são suficientes para estabelecer aquilo que é o humano, oferecem o traço básico que distingue o homem dos demais animais, já que o objetivo é alcançar um conceito de homem.

Não é pelo fato de pensar, ter consciência, religião, etc., que o homem se distingue dos animais, mas o fato de produzir os seus meios de vida, e é através da produção desses meios de vida que começam a aparecer o pensamento, a consciência, a religião, etc., pois esses traços privativos do homem só se manifestam depois já como um produto social. Com isso se nota o esforço de Marx para dar um caráter materialista

⁸⁶ Mais uma vez procurando separar a sua concepção “materialista” das concepções idealistas, Marx afirma: “Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu”. Assim, a sua concepção não “parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam [...] parte-se dos homens realmente ativos”, do “seu processo de vida real”. Desse modo, essa concepção que não se considera isenta de “pressupostos”, só pode partir, na condição de uma concepção materialista, “de pressupostos reais” dos quais não abre mão “em nenhum instante”. Esses “pressupostos são os homens, não em qualquer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições” (MARX & ENGELS, 2007, p. 94).

ou empirista ao seu conceito de homem. Portanto, Marx se preocupa com aquilo que é o homem, interessa-lhe procurar a sua essência, mas ao contrário da tradição idealista, ele quer chegar à ideia de que a essência do homem não é algo abstrato, já que ela se encontra no conjunto das relações sociais. O homem tem uma essência sim, só que Marx pensa que se afasta da tradição idealista/metafísica só pelo fato de dizer que ela é social, porque pensa que pode ser apreendida empiricamente, “observável empiricamente”, etc. Isso até talvez seja possível, mas se pode dizer que essa essência é, por todas essas razões, também *histórica*?

Pode se constatar até aqui que o materialismo de Marx se apresenta como uma concepção de mundo que tem como noção básica a ideia de que a realidade é atividade sensível, é o resultado da atividade prática do homem, ou seja, a realidade é posta como produto do trabalho humano. Para Marx, a disposição para o trabalho, como uma atividade direcionada a um fim previamente estabelecido, se configura como a própria essência do homem, sendo o trabalho, por isso, a relação básica que funda a sociabilidade humana. Essa essência é entendida como algo que vai sendo engendrado e atualizado historicamente, já que o destino e missão do homem seria a realização da sua essência, uma vez que o homem não é outra coisa senão um ser social.

Se for levada às últimas consequências a proposição segundo a qual o homem é um ser social, e que, portanto, partilha de uma essência humana social (ainda não realizada no conjunto das relações sociais dadas), pode se dizer, nesse sentido, que se trata de uma proposição a-histórica, e de certo modo é, ainda, a condição básica que permite a fundação da própria história. Pois a sociabilidade humana seria um traço elementar passível de ser observado na história passada e impossível de se desfazer na história futura. Aliás, o futuro seria o momento no qual o homem como ser social se reconheceria enquanto tal, na medida em que a apropriação do produto do trabalho, e não só a sua produção, se daria de forma coletiva, social. Em outras palavras, como resultado da revolução, a alienação, enquanto aquilo que encobre as verdadeiras relações humanas, seria superada. O homem, enfim, se reapropriaria de sua essência à maneira da passagem da potência ao ato.

O que parece então comprometer a concepção materialista e “histórica” de Marx, aqui em *A Ideologia Alemã*, é justamente o fato de nela se encontrar um conceito que (ainda que possa ter alcance e base empírica, pois não é impossível que através da observação se possa chegar à conclusão que o homem é um ser social) carece de historicidade, pois o fato de se ter observado que até aqui o homem demonstrou ser um

ser social, nada garante que tal fato possa ser observado na história futura. Aliás, nada impede, segundo um ponto de vista historicista consequente, que tal fato seja dissolvido no futuro, na medida em que o homem venha a desenvolver um *modo de ser* completamente diverso de tudo o que foi observado até agora. Mas parece que, para Marx, isso não pode acontecer, dado que é no futuro que o homem vem a ser realmente homem, já que, emancipado, terá as condições de atualizar todas as suas potencialidades, numa palavra, realizar a sua essência.

Dessa forma, o materialismo de Marx, embora pretenda ser um materialismo prático, que quer se colocar à frente e superar os materialismos anteriores, que quer ser a antítese de toda concepção de mundo que não esteja encorada em fundamentos terrenos, empíricos, acaba por abrigar o problemático conceito de essência humana, um conceito que, por não ser possível situá-lo historicamente, parece estar ancorado num fundamento transcendente.

CONCLUSÃO

O jovem Marx parte do trabalho como a realidade primeira e atividade vital do homem. O trabalho assim – embora também seja isso – não se constitui apenas como um meio para o suprimento das necessidades dos homens. O trabalho é a atividade mediante a qual o homem tem de se afirmar enquanto homem, afinal é o trabalho o traço elementar que faz do homem não apenas um ser natural, mas, sobretudo, um ser natural humano. Sendo assim, o trabalho não pode se manifestar como um fardo para o homem, como é o caso do trabalho em seus caracteres modernos instaurados com o advento da modernidade em sua feição capitalista. Assim, o trabalho tem de se constituir como um fim em si mesmo.

Na forma de sociabilidade capitalista, então, o homem não é de certo modo homem, porque a atividade através da qual ele vem a ser homem, e não apenas um animal como outro qualquer, se transformou na própria negação da sua humanidade. E é justamente a humanidade do homem que precisa ser resgatada, mas para isso a alienação tem de ser superada, uma vez realizada a revolução comunista. Pois não é o trabalho, na qualidade de atividade universal, que nega o homem, mas o trabalho em seu aspecto particular de manifestação em uma forma de sociabilidade específica. Isto é, o trabalho alienado é um modo contingente de manifestação da atividade vital do homem, dessa forma essa atividade não está condenada a se manifestar para o todo e sempre dessa maneira.

Como atividade primeira e vital, o homem, para Marx, pode ser definido pelo trabalho. Desse modo, é possível dizer que o trabalho é a própria essência do homem.⁸⁷ Mas se trata de uma essência que ainda não está realizada, pois ela se encontra negada pelo modo como são engendradas as relações sociais sob a égide do capital. Pode-se dizer que o homem só a possui potencialmente;⁸⁸ a sua atualização é a missão da classe trabalhadora, que não sendo, *strictus sensus*, uma classe é a própria condição de possibilidade, assim, para a dissolução da sociedade de classes e a instauração de uma forma de sociabilidade cuja tarefa principal será o estabelecimento da harmonia entre

⁸⁷ “Quando tentamos apreender seu conteúdo e saber em que consiste propriamente a essência, natureza ou verdadeira realidade humana, vemos que Marx a encontra no trabalho” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 401).

⁸⁸ Segundo Mészáros, o “ser humano existe”, “para Marx”, “como realidade [o ‘homem-mercadoria’ alienado] e como *potencialidade* [o que Marx chama de ‘o rico ser humano’]” (MÉSZÁROS, 1981, p. 146).

essência e existência.⁸⁹ Ou seja, o homem, enfim, será realmente aquilo que faz, já que da sua atividade vital será excluída toda forma de alienação.

O trabalho, assim, em seu aspecto universal, é atividade eminentemente positiva. Através dessa atividade, o homem externaliza, em forma de produtos, a sua própria subjetividade e cria toda uma realidade, composta por aquilo que se pode denominar de atividade humana sensível. Assim o real, em muitos dos seus aspectos, é criação do homem porque é produto do seu próprio trabalho. Talvez tenha sido em vista de toda essa importância que Marx elegeu o trabalho como a essência do homem, essência essa que necessita de uma mudança radical no atual estado de coisas para que possa alcançar a sua realização plena.

Porém reconhecer a importância do trabalho para a existência humana e, com efeito, para a constituição do real/social, não quer dizer que ele venha a ser algo como que a essência do homem. Assim, talvez, seja importante chamar a atenção para o seguinte: uma coisa é o trabalho como possivelmente a essência do homem, isto é, enquanto uma atividade por meio da qual o homem deve se realizar; outra coisa é o trabalho apenas como simples necessidade natural/social, isto é, enquanto atividade da qual o homem não pode escapar porque disso depende a sua própria existência. E reconhecer essa condição não leva, necessariamente, à conclusão de que o trabalho seja fonte de satisfação e realização de si. Assim, nada garante, eventualmente, que mesmo que o trabalho seja um dia desalienado, ele passe a se constituir como uma fonte de prazer, de autoafirmação e realização do homem. O fato de o trabalho ser, portanto, uma atividade vital, genérica e universal, não me autoriza afirmar que essa atividade seja, necessariamente, uma atividade de autossatisfação. Ou seja, enquanto necessidade natural/social, e mesmo superado o modo como ele é levado a cabo na forma de sociabilidade atual, o trabalho talvez continue sendo apenas um modo de atividade que o homem sempre terá de realizar, e não uma atividade através da qual ele esteja realizando sua suposta essência.

Marx parece não ter atentado para isso quando procurou definir o homem dizendo que a sua essência é o trabalho. E isso parece ter uma razão de ser, uma vez que o seu conceito de homem, em parte, carece de historicidade, não no que diz respeito certamente ao passado, mas quando se trata do futuro do homem. Pois não parece

⁸⁹ O “proletariado” é “uma força histórica *que se transcende a si mesma* e que não pode deixar de superar a *alienação*”, e essa superação não é outra coisa senão “a ‘reapropriação da essência humana’” (MÉSZÁROS, 1981, p. 62).

problemático, levando em consideração a ideia de historicidade, definir o homem. O problema consiste em defini-lo de modo não só universal, mas, sobretudo, a-histórico. Desse modo, não há problema em dizer que o homem é o conjunto das relações sociais, mais precisamente, que o homem é um *ser social*. O problema está em estabelecer esse conceito para o todo e sempre, isto é, um conceito que não só vale para as épocas passadas, mas igualmente para as épocas vindouras. Logo, não é possível dizer que tal noção de essência possa ser histórica em sua totalidade, já que ela acaba valendo também para uma época que ainda não é. Além disso, a expressão “essência histórica” parece uma contradição nos termos, como já se tentou mostrar. Mas cabem aqui algumas palavras ainda sobre essa expressão.

Ora, se a essência humana muda ao mudar a história, que sentido faz falar em essência? Pois sendo a essência o traço distinto de um ser, essa essência não pode mudar, sob pena de se estar falando já de um outro ser. O ser deixa de ser aquilo que é então. Não parece ser apropriado dizer que há uma essência histórica, isso parece soar como uma contradição nos termos, uma incoerência, um uso incorreto da linguagem, e carece, assim, de sentido. Se ela (essência) é histórica, ela tem de mudar constantemente, se ela muda constantemente, logo não pode ser dito de um ser (o homem) que ele tem uma essência. Se se quer definir o homem, o conceito daí resultante sempre tem de ser contingente e, só assim, histórico; mas sem a pretensão de se chegar, jamais, a algo como a sua essência. No entanto, o conceito de homem proposto por Marx carece desse cuidado, por isso é a-histórico, pois não só vale para todas as épocas passadas, como valerá ainda mais para o futuro.

Essas são questões que Marx coloca não só nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* como em *A Ideologia Alemã*, como foi possível ver. Pode-se alegar que em *A Ideologia Alemã* essas questões são tratadas de forma mais materialista, empírica. Pode ser o caso realmente, porém a colocação de tais questões não deixa, por isso, de encerrar dificuldades. E talvez essas dificuldades apareçam ainda com mais força do que nos *Manuscritos*, pois a concepção de mundo que Marx quer fundar em *A Ideologia Alemã* é uma concepção de mundo que se pode denominar de materialista. Materialista porque quer se contrapor às concepções de mundo vigentes em sua época, concepções essas, em sua maioria, idealistas, fundadas em pressupostos não “terrenos”, ao contrário da que Marx pretende elaborar, já que ela estaria fundada em pressupostos materiais

como os “indivíduos vivos” que constituem a “base real” da história da qual ele quer inaugurar seu conhecimento “científico”.⁹⁰

Por isso, alguns autores pensam que em *A Ideologia Alemã* e nas *Teses sobre Feuerbach* Marx abandona muitas das questões de cunho especulativo enfrentadas em obras anteriores. Pois nessa obra Marx elabora de forma bastante sólida a sua nova concepção de mundo, concepção cujos alguns dos seus aspectos foram examinados no decorrer deste estudo.

Para Louis Althusser, *A Ideologia Alemã* representa um marco no pensamento de Marx. É nessa obra onde ocorre a famosa “cesura epistemológica” ou o “corte epistemológico”⁹¹ com muitas das questões que ocuparam Marx antes de 1845.

Uma ‘cesura epistemológica’ intervém, sem nenhum equívoco, na obra de Marx, no ponto onde o próprio Marx a situa, numa obra não-publicada em vida do autor, e que constitui a crítica de sua antiga consciência filosófica (ideológica): *a Ideologia Alemã* (ALTHUSSER, 1979, p. 23-4).

A “cesura epistemológica” é o primeiro passo de Marx no caminho da ciência. E, nesse contexto, ciência aparece como o contrário de ideologia, ou seja, para fazer ciência é preciso deixar para trás toda questão de ordem especulativa e metafísica, pois só assim é possível fundar “a ciência da história ou o materialismo histórico” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1980, p. 44). Uma questão de ordem especulativa e metafísica que não caberia no contexto da nova ciência que Marx pretende fundar é justamente a questão de uma essência humana. Diante disso, Althusser afirma que “A partir de 1845”, isto é, na época da elaboração de *A Ideologia Alemã* e da fundação da nova concepção de mundo, “Marx rompe radicalmente com toda teoria que funda a história e a política em uma essência do homem” (ALTHUSSER, 1979, p. 200). No entanto, na análise aqui feita dessa obra e das *Teses sobre Feuerbach*, foi possível ver que Marx continua se debatendo com o conceito de essência humana e, talvez, propondo a verdadeira versão desse conceito.

Mas Althusser insiste que “Quanto à *Ideologia Alemã*, ela nos oferece um pensamento em estado de ruptura com o seu passado” (ALTHUSSER, 1979, p. 27), isto

⁹⁰ “Só conhecemos uma única ciência, a ciência da história” (MARX & ENGELS, 2007, p. 86). É essa ciência, então, que precisaria ser fundada.

⁹¹ “Em primeiro lugar, não devemos perder de vista que o conceito de ‘corte epistemológico’ foi elaborado por Althusser para explicar a evolução do pensamento de Marx enquanto passagem de ideologia a ciência. O ‘corte’ estabelece aqui a ruptura com concepções ideológicas anteriores e a fundação de uma nova ciência” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1980, p. 43).

é, uma ruptura com o passado teórico recente do seu autor, em que ele se dedicava à discussão de questões ideológicas. Mas é preciso deixar claro também que Althusser, embora eleja *A Ideologia Alemã* como o ponto em que ocorre uma ruptura no pensamento de Marx, essa ruptura não ocorre de uma só vez e para o todo e sempre, ela começa nessa obra e vai se consolidando à medida que Marx avança na constituição de sua obra. Assim, o “corte”, para Althusser, mesmo que possa parecer um pouco contraditório, é também um “processo”. E isso não impede, por outro lado, que o momento do “corte” e o início do processo sejam datados.

Essa concepção do “corte” como processo não é um modo distorcido de abandonar seu conceito, como nos sugerem com demasiada ênfase certos críticos. Que seja necessário tempo para que o “corte” se complete em seu processo não impede que ele seja efetivamente um evento da história da teoria, e que ele possa, como todo evento, ser datado, com precisão, em seu começo; no caso de Marx, 1845 (as *Thèses...*, e *L'idéologie allemande*) (ALTHUSSER, 1999, pp. 46-47).

Como Althusser, Sánchez Vázquez também vê em *A Ideologia Alemã* o momento em que Marx abandonaria a sua noção de essência humana, ou pelo menos o formato como tal noção é elaborada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Assim, nessa obra “O processo deixa de ser o desenvolvimento da essência humana”, em sua forma mais especulativa, isto é, em sua variante ligada a “concepção metafísica e especulativa tradicional”. Desse modo, “Com *A ideologia alemã*, Marx já pisa com firmeza o terreno da história real: nem essência humana indiferente à vida social e à histórica [...] nem essência humana como possibilidade que há de realizar-se histórica e socialmente” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, pp. 404-405). Ao menos Sánchez Vázquez não nega que em *A Ideologia Alemã* aparece a noção de essência humana, ele apenas tenta afastá-la do conceito de essência humana mais ligado à metafísica. Não penso que se obtenha grande sucesso ao fazer isso, pois a noção de essência, por definição, como já se tentou mostrar aqui, não se desvincula tão facilmente da metafísica, mesmo que se atribua a essa noção historicidade, o que, como foi possível ver também, produz uma outra dificuldade teórica, já que parece que a ideia de uma “essência humana histórica” é uma contradição nos termos.

Foi possível ver ainda que teóricos como Giuseppe Bedeschi e Lucien Sève também defendem a ideia de que em *A Ideologia Alemã* Marx se afastaria consideravelmente de um conjunto de questões que pudessem envolver a especulação pura e a metafísica, pois o autor tenderia a se aproximar de fundamentos mais

empíricos, rejeitaria pressupostos *a priori*, já que tentaria fundar uma concepção de mundo que se pode denominar não só de materialista, mas uma concepção que tem na ideia de prática sua base de sustentação. Isto é, é na prática que ela deve demonstrar a sua verdade, a natureza “citerior” (*Diesseitigkeit*) das proposições que a compõe.

No entanto, o que aqui se procurou demonstrar foi algo um pouco diferente disso. Embora Marx tente efetivamente em *A Ideologia Alemã* fundar uma concepção de mundo que se mantenha afastada da especulação pura e da metafísica, que rejeita os pressupostos sobre os quais estão fundadas as concepções idealistas de mundo, que procure na “história real” os verdadeiros fundamentos empíricos que sustentem a sua teoria, o êxito dessa empreitada não parece ser completo. Pois penso que Marx, apesar disso, incorre em certos deslizes que pretende evitar. E isso diz respeito, dentre outras coisas, à natureza de sua própria teoria ou concepção de mundo. Pois sua teoria pretende não só dar conta de uma descrição mais acurada e empírica do real/social, mas procura, sobretudo, dar conta de previsões sobre o comportamento do real/social no futuro, isto é, procura prever, por exemplo, algo como uma profunda revolução que muda radicalmente o atual estado de coisas, de modo que o homem se torne homem em totalidade, deixe de ser homem apenas de forma parcial. Em uma palavra, sua teoria não só abrigaria uma noção de essência humana como preveria a sua realização num momento vindouro. E é com essa espécie de teoria, me parece, que Marx recai no terreno da especulação pura e da metafísica.

Essas questões não passaram despercebidas por alguns teóricos do marxismo, como, inclusive, já houve ocasião de ser mostrado anteriormente. William H. Shaw, por exemplo, chama atenção para o fato de que,

Conquanto Marx e Engels pretendessem em *A Ideologia Alemã* derrubar todos os arcabouços *a priori* e voltar ao mundo material, concreto de indivíduos empíricos, o que pensavam estar fazendo parece ao observador contemporâneo ter-se distanciado do que realmente estavam fazendo. Em vez de serem capazes de abandonar todos os preconceitos em história, os dois iconoclastas alemães apenas propõem uma visão do mundo alternativa, que – não obstante os seus atrativos – é bem mais especulativa e menos empírica do que imaginavam (SHAW, 1979, p. 151-152).

Enquanto José Crisóstomo de Souza, por sua vez, procura argumentar que “É diante disso”, isto é, diante da alegação de que Marx em *A Ideologia Alemã* abandonaria a sua noção de essência humana ou homem genérico, “que alguns acham, erroneamente, que aqui Marx, como materialista mais acabado, faz uma defesa da realidade do

indivíduo empírico, abandonando toda noção de ‘essência’ - genérica e filosófica - do homem” (SOUZA, 1997, p. 7).⁹² O autor está pensando aqui, dentre outros, tais como Della Volpe e Schaff, certamente em Althusser, pois em outro lugar afirma que

Para Althusser a ruptura com o “homem” e a “essência” estaria expressa na afirmativa de que esta “não é um atributo dos homens tomados isoladamente”, mas “o conjunto das relações sociais”. Como entendemos, porém, tal proposição significa apenas que esta essência se encontra “hegelianamente” em devir, nas relações sociais (SOUZA, 1993, p. 193).

É diante de observações como essas, que têm como base alguns trechos da própria *Ideologia Alemã*, que é possível sustentar a opinião de que nessa obra, embora essa não seja a intenção do autor, Marx não deixa de lado importantes questões de ordem especulativa e metafísica das quais tanto se esforça para se desvencilhar.

⁹² Por isso também, nessa obra não há uma superação de toda a filosofia especulativa alemã ou de toda a ideologia alemã como pensam alguns, já que “é possível que ele próprio [Marx] ainda esteja, aí [em *A Ideologia Alemã*], mais comprometido com a filosofia alemã e com a ‘ideológica’ esquerda hegeliana, do que geralmente se imagina.” Pois é possível que nessa obra esteja representado “antes um grande esforço de defesa do que propriamente uma demonstração de inquestionável superioridade”, no que diz respeito à ideológica filosofia alemã (SOUZA, 1993, p 180).

BIBLIOGRAFIA:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALTHUSSER, Louis. **A Favor de Marx**. Trad. Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. “A Querela do Humanismo”. Trad. Laurent de Saes. In: **Crítica Marxista**, Campinas-SP, nº 9, pp. 09-51, 1999.

_____. “A Querela do Humanismo II”. Trad. Laurent de Saes. In: **Crítica Marxista**, Campinas-SP, nº 14, pp. 48-72, 2002.

ALTHUSSER, Louis. RANCIÈRE, Jacques. MACHEREY, Pierre. **Ler O Capital, vol. I**. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ALTHUSSER, Louis. BALIBAR, Étienne. ESTABLET, Roger. **Ler O Capital, vol. II**. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

ARISTÓTELES. **A Política**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ASTRADA, Carlos. **Trabalho e Alienação**. Trad. Cid Silveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

BALIBAR, Étienne. **A Filosofia de Marx**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge zahar Ed., 1995.

BEDESCHI, Giuseppe. **Marx**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

BORNHEIM, Gerd. **Dialética: Teoria, Práxis**; Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética. Porto Alegre: Editora Globo, 1977.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do Pensamento Marxista**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.

CHASIN, J. **Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.

COLLIN, Denis. **Compreender Marx**. Trad. Jaime Clasen. Pretrópolis, RJ: Vozes, 2008.

DUMÉNIL, Gérard, LÖWY, Michael, RENAULT, Emmanuel. **Ler Marx**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã**. Trad. Carlos Grifo. Lisboa: Editorial Presença, 1974.

- FAUSTO, Ruy. **Marx: Lógica e Política, tomo I.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- _____. **Marx: Lógica e Política, tomo III.** São Paulo: Editora 34, 2002.
- FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo.** Trad. José da Silva Brandão. 2ª edição. Campinas-SP: Papyrus, 1997.
- _____. **Princípios da Filosofia do Futuro.** Trad. Artur Morão. Col. Textos Clássicos de Filosofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.
- FLICKINGER, Hans-Georg. **Marx e Hegel: O Porão de uma Filosofia Social.** Porto Alegre: L&PM: CNPq, 1986.
- FOSTER, John Bellamy. **A Ecologia de Marx: materialismo e natureza.** Trad. Maria Teresa Machado. 4ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- FREDERICO, Celso. **O Jovem Marx: 1843-1844: As Origens da Ontologia do Ser Social.** São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- FREDERICO, Celso & SAMPAIO, Benedito Arthur. **Dialética e Materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- FROMM, Erick. **Conceito Marxista de Homem.** Trad. Octavio Alves Velho. 5ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- GIANNOTTI, José Arthur. **Origens da Dialética do Trabalho.** São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.
- _____. **Trabalho e Reflexão.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- _____. **Marx Além do Marxismo.** Porto Alegre: L&PM, 2011.
- _____. **Exercícios de Filosofia.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1975.
- KONDER, Leandro. **Marxismo e Alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação.** São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- KORSCH, Karl. **Marxismo e Filosofia.** Trad. José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- KOSIK, Karel. **Dialética do Concreto.** Trad. Célia Neves e Alderico Toríbio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- LABICA, Georges. **As “Teses sobre Feuerbach” de Karl Marx.** Trad. Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- LÉNINE, V. I. **Materialismo e Empiriocriticismo: Notas Críticas sobre uma Filosofia Reacionária.** 2ª Edição. Lisboa: Editora Estampa, 1975.
- LÖWY, Michael. **A Teoria da Revolução no Jovem Marx.** Trad. Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, Gyorgy. **Ontologia do Ser Social: Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

_____. **Para Uma Ontologia do Ser Social II**. Trad. Ivo Tonet, Nélio Schneider e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **O Jovem Marx e Outros Escritos de Filosofia**. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

_____. **História e Consciência de Classe**. Trad. Telma Costa. Porto: Publicações Escorpião, 1974.

MACHEREY, Pierre. **Marx 1845: Les “Thèses” sur Feuerbach**. Paris: Éditions Amsterdam, 2008.

MANDEL, Ernest. **A Formação do Pensamento Econômico de Karl Marx: De 1843 até a Redação de O Capital**. Trad. Carlos Henrique de Escobar. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução**. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1969.

_____. **Materialismo Histórico e Existência**. Trad. Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

MARKUS, Gyorgy. **Teoria do Conhecimento no Jovem Marx**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

MARQUES, S. C. M. “Questões Filosóficas Decorrentes das Traduções das Teses sobre Feuerbach.” In: **Crítica Marxista**, Campinas-SP, nº 35, pp. 131-151, 2012.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Sobre a Questão Judaica**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. “Teses sobre Feuerbach.” In: **A Ideologia Alemã**. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Para a Crítica da Economia Política**. Trad. José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A Sagrada Família**. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. **A Ideologia Alemã**. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MEHRING, Franz. **Karl Marx: vida e obra I**. Trad. Rui Mauuel Tavares Wahnnon. Lisboa: Editorial Presença, 1974.

_____. **O Materialismo Histórico**. Trad. M. Resende. Lisboa: Antídoto, 1977.

MÉSZÁROS, István. **Marx: A Teoria da Alienação**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

MONAL, Isabel. “Ser Genérico, Esencia Genérica en el Joven Marx.” In: **Crítica Marxista**, Campinas-SP, nº 16, pp. 96-108, 2003.

MORAES, João Quartim de. “O Humanismo e o Homo Sapiens.” In: **Crítica Marxista**, Campinas-SP, nº 21, pp. 28-51, 2005.

MOURA, Mauro Castelo Branco de. **Os Mercadores, o Templo e a Filosofia: Marx e a Religiosidade**. Coleção Filosofia - 181. Porto Alegre, Edipucrs: 2004.

_____. “Sobre o Projeto de Crítica da Economia Política de Marx.” In: **Crítica Marxista**, Campinas-SP, nº 9, pp. 52-86, 1999.

_____. “Animal Symbolicum.” In: **Interfaces: Revista de Psicologia**, Salvador, nº 1 (Julh/Dez), pp. 1-6, 1997.

_____. “Marx e o ‘Materialismo histórico’”. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **História, Pensamento e Ação**. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2006.

PLEKHANOV, Guiorgui. **A Concepção Materialista da História**. 6ª Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

RANIERI, Jesus. **Trabalho e Dialética**. São Paulo: Boitempo, 2011.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Filosofia da Práxis**. Trad. Maria Encarnación Moya. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

_____. **Ciência e Revolução: O Marxismo de Althusser**. Trad. Heloísa Hahn. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

SCHMIDT, Alfred. **El Concepto de Naturaleza en Marx**. Trad. Julia M. T. Ferrari de Prieto e Eduardo Prieto. Siglo XXI Editores, S. A., 1983.

SÈVE, Lucien. **Análises Marxistas da Alienação**. Trad. Madalena Cunha Matos. São Paulo: Edições Mandacaru, 1990.

SHAW, William H. **Teoria Marxista da História**. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

SOUZA, José Crisóstomo de. **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem-Hegeliano**. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992.

_____. **A Questão da Individualidade** – A crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

_____. “‘Essência Humana’ e Teoria Crítica em Marx.” In: **Revista da FAEEBA**, Salvador, nº 8, jul./dez. 1997, p. 5-20.

_____. “Para uma Crítica ao (Não) Pragmatismo de Marx.” In: **Cognitio**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 115-144, jan./jun. 2012.

_____. “A Teoria Marxiano-Althusseriana do Desconhecimento.” In: **Ideação**, Feira de Santana, nº 13, p. 15-37, jun./jan. 2004.

_____. “A Filosofia Marxiana da História como Ação de Auto-Engendramento (Selbsterzeugung) do ‘Homem’.” In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **História, Pensamento e Ação**. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2006.