

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

GEDEÃO MENDONÇA DE MOURA

O CONCEITO DE HOMEM E A RELAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E METAFÍSICA EM MARX

GEDEÃO MENDONÇA DE MOURA

O CONCEITO DE HOMEM E A RELAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E METAFÍSICA EM MARX

Tese 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 Doutor em Filosofia.

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

Salvador-BA

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

GEDEÃO MENDONÇA DE MOURA

O CONCEITO DE HOMEM E A RELAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E METAFÍSICA EM MARX

BANCA EXAMINADORA

Mauro Castelo Branco de Moura (orientador)

Doutor em Filosofia (UFRJ)

Eduardo Ferreira Chagas

Doutor em Filosofia (Universität Kassel)

Leonardo Jorge da Hora Pereira

Doutor em Filosofia (Université Paris Ouest Nanterre La Défense)

Jadir Antunes

Doutor em Filosofia (UNICAMP)

Vinícius Santos

Doutor em Filosofia (UFSCAR)

Calvadan	da	de 2020
Salvador,	de	ae zuzu

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, apoio e abertura ao diálogo que, sem dúvida, foi o que tornou possível a realização desta pesquisa.

Agradeço ao Prof. Dr. Leonardo Jorge da Hora Pereira e ao Prof. Dr. Vinícius dos Santos, pelas cuidadosas análises e críticas de parte desta tese durante o Exame de Qualificação.

Agradeço a Terezinha Oliveira de Mendonça Moura, minha mãe, fonte de aprendizado inesgotável sobre a simplicidade.

Agradeço a Mariana Moreira da Silva pelo apoio, pelo incentivo e pela interlocução de primeira hora.

Agradeço, enfim, a toda minha família pelo apoio aos meus estudos, especialmente, a Tecla Mendonça de Moura, minha irmã, que dividiu seu teto comigo durante uma parte do meu processo de formação.

Agradeço ao Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), pela concessão da bolsa de estudos que tanto contribuiu para a realização desta pesquisa.

Agradeço à Universidade Federal da Bahia (UFBA), que proporcionou não só a formação de um pesquisador rigoroso e de um professor qualificado, mas também de um cidadão.

Agradeço ao Departamento de Filosofia pelo acolhimento inicial, e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF), a cujo corpo docente muito devo.

E, por fim, agradeço ao Grupo de Pesquisa e Estudo Marx no Século XXI, que me ofereceu diversas oportunidades para expor e debater de forma franca a minha pesquisa.

"Toda a vida fui fútil metafisicamente, sério a brincar. Nada fiz a sério, por mais que quisesse." (Fernando Pessoa)

RESUMO

A preocupação com o Homem [Mensch] está muito presente nos escritos de juventude de Marx. Ele procura estabelecer um conceito que dê conta daquilo que se pode chamar de essência humana [menschliche Wesen] ou ser genérico [Gattungswesen]. Como nesse conceito está contido também aquilo que o ser humano ainda não é, ou melhor, aquilo que o ser humano é apenas potencialmente, parece tratar-se de um conceito a priori. Sendo assim, esse conceito não está vinculado estritamente a dados e aspectos materialistas, como quer nos fazer crer Marx quando diz que a sua teoria deve estar fundada em "pressupostos reais" que podem ser "constatáveis por via puramente empírica" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 86-87). Essa dificuldade, no entanto, não se restringe apenas à obra de juventude de Marx. Nos Grundrisse, por exemplo, ele emprega explicitamente a expressão "ser genérico [Gattungswesen]". Em O Capital, em mais de uma ocasião, ele recorre ao termo "natureza humana [menschliche Natur]". Além disso, em vários momentos da obra madura, Marx continua tratando a realidade social e econômica como cindida em dois âmbitos, a saber, o âmbito da aparência [Schein] e o âmbito da essência [Wesen], retomando, assim, categorias fundamentais da metafísica, sem as quais, talvez, a sua crítica da economia política não teria sido possível. Diante disso, é possível levantar as seguintes questões: qual é o lugar do conceito de homem na obra madura de Marx? Até que ponto esse conceito guarda relação com a problemática da essência humana das obras de juventude? Mesmo se declarando um pensador materialista, Marx não seria ainda tributário da metafísica pelo fato de não abandonar por completo certos conceitos e categorias próprios àquela forma de pensamento? Ora, isso não aparece como um problema no interior de sua nova concepção [materialista] de mundo, que é estabelecida justamente para se contrapor às muitas concepções idealistas de sua época? Assim, parece que o empreendimento teórico de Marx não está apenas assentado sobre bases científicas, e tão afastado quanto possível do terreno da metafísica. O objeto desta pesquisa, portanto, é o conceito de homem na obra de Marx, que acaba se desdobrando em uma reflexão sobre alguns aspectos da relação entre ciência e metafísica. Desse modo, o exame daquele conceito é apenas o primeiro passo na tentativa de apontar, de maneira crítica, para outros aspectos metafísicos da sua teoria.

Palavras-chave: essência; materialismo; metafísica; ciência.

ABSTRACT

The preoccupation with Man [Mensch] is very present in Marx's youth writings. He finds to establish a concept that accounts for what can be called human essence [menschliche Wesen] or species-being [Gattungswesen]. As this concept also contains what the human being isn't yet, or rather, what the human being is only potentially, it seems to be an a priori concept. Therefore, this concept isn't strictly linked to materialistic data and aspects, as Marx wants us to believe when he says that his theory must be based on "real premises" that can be "verified in a purely empirical way" (MARX & ENGELS, 2010d, p. 31). This difficulty, however, isn't restricted to Marx's youth work. In the *Grundrisse*, for example, he explicitly uses the expression "speciesbeing [Gattungswesen]". In Capital, on more than one occasion, he uses the term "human nature [menschliche Natur]". Furthermore, at various moments in his mature work, Marx continues to treat social and economic reality as divided into two areas, namely, the scope of appearance [Schein] and the scope of essence [Wesen], thus resuming fundamental categories of metaphysics, without which, perhaps, his critique of political economy wouldn't have been possible. Given this, it is possible to formulate the following questions: what's the place of the concept of man in Marx's mature work? To what extent is this concept related to the problem of the human essence of youth works? Even he declares himself to be a materialist thinker, wouldn't Marx still be a tributary of metaphysics because he doesn't completely abandon certain concepts and categories specific to that form of thought? Nevertheless, does this not appear as a problem within your new [materialist] conception of the world, which is established precisely to oppose the many idealistic conceptions of your time? Thus, it appears that Marx's theoretical endeavor isn't just based on *scientific* grounds, and as far move away as possible from the terrain of *metaphysics*. The object of this research, therefore, is the concept of man in Marx's work, which ends up unfolding in a reflection on some aspects of the relationship between science and metaphysics. Thus, the analysis of that concept is only the first step trying to point critically to other metaphysical aspects of his theory.

Keywords: essence; materialism; metaphysics; science.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
SITUANDO O PROBLEMA, DEFININDO CONCEITOS	
PRIMEIRA PARTE	25
ESSÊNCIA HUMANA, ALIENAÇÃO E OS ASPECTOS INICIAIS DO MATERIALIS	MO 25
I. ESSÊNCIA HUMANA E O CONCEITO DE HOMEM	25
II. A ORIGEM DA QUESTÃO DA ALIENAÇÃO EM MARX	39
III. A ESSÊNCIA HUMANA NEGADA	54
IV. A CAMINHO DO MATERIALISMO	67
SEGUNDA PARTE	82
ALGUMAS QUESTÕES EM TORNO DO MATERIALISMO	82
I. AS PRIMEIRAS FORMULAÇÕES DO MATERIALISMO DE MARX	82
II. MATERIALISMO, ALIENAÇÃO E ESSÊNCIA HUMANA	100
III. MATERIALISMO, CIÊNCIA E RUPTURA EPISTEMOLÓGICA	117
IV. MATERIALISMO, TELEOLOGIA E DIALÉTICA	134
TERCEIRA PARTE	151
ALGUNS ASPECTOS DA RELAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E METAFÍSICA	151
I. NATUREZA HUMANA OU CONCEITO DE HOMEM NA MATURIDADE.	151
II. ASPECTOS METAFÍSICOS EM ALGUMAS OBRAS DA MATURIDADE	165
III. ALGUMAS CARACTERÍSTICAS DA CIÊNCIA DE MARX	178
IV. DESENVOLVENDO ALGUMAS QUESTÕES ACERCA DO HOMEN MATERIALISMO E DA CIÊNCIA	
CONCLUSÃO	203
TENTATIVA DE VARIAÇÃO SOBRE UM MESMO TEMA	203
BIBLIOGRAFIA	208

INTRODUÇÃO

SITUANDO O PROBLEMA, DEFININDO CONCEITOS

1. O problema e os conceitos a ele vinculados

A investigação que se segue é um exame acompanhado, tanto quanto possível, de uma argumentação crítica acerca de alguns problemas que considero significativamente importantes para a compreensão da teoria de Marx. Mas, uma vez levantados, esses problemas tendem a abalar alguns pressupostos dessa teoria, implicando dificuldades nem sempre reconhecidas ou aceitas por uma parte dos teóricos que trabalham com o legado de Marx. Assim, "não constitui surpresa, nem é extraordinário", que eu apresente uma interpretação de Marx "de forma" um pouco "diferente", mesmo porque se tratam de "novas e alteradas condições", tanto em relação ao tempo no qual Marx concebeu a sua obra, bem como em relação aos mais clássicos comentários a respeito dos mais variados temas que perpassam os seus trabalhos. Em certa medida, com relação a esses últimos, venho colocar "em primeiro plano elementos [...] relegados, durante muito tempo, a segundo plano" (SCHAFF, 1967, p. 3). Talvez seja isso o que ocorre quando abordo problemas como o conceito de homem e a noção de essência ou natureza humana que o fundamenta, nele identificando alguns aspectos especulativos, assim como a relação entre ciência e metafísica que examino já no momento em que Marx dá os primeiros passos na elaboração de sua obra de maturidade, entre 1845-1846, bem como em O Capital, sua obra mais importante.

Logo mais tentarei esclarecer o significado dos principais conceitos que são empregados neste texto, a saber, o conceito de homem, o de materialismo, o de metafísica e o de ciência [ainda, como contraponto a esse, o de ideologia], para que, quando utilizados nas próximas partes desta investigação, não venham causar possíveis ambiguidades e mal-entendidos maiores. Assim, o leitor ficará informado a respeito do sentido em que eles são utilizados. Mas, antes disso, é preciso esclarecer melhor o problema com o qual me ocupo. Em seguida, será feita a exposição dos conceitos, e, por fim, um relato geral das questões com as quais esta tese lida.

É possível que no contexto de uma teoria materialista ou no interior de uma concepção [materialista] de mundo se encontrem categorias, conceitos, noções e proposições que são mais adequados e condizentes com um ponto de vista especulativo ou metafísico? No caso de Marx, a resposta pode ser afirmativa. Mas isso não produz uma tensão, uma dificuldade ou até mesmo uma incoerência — quando não uma contradição — nos pressupostos que sustentam tal teoria? Outra vez, no caso de Marx, também a resposta a essa pergunta pode ser positiva. A argumentação que se segue, portanto, tem como objetivo mostrar que isso é um problema, que ele se apresenta em algumas partes da obra de Marx e que convém fazer uma crítica adequada, para, somente assim, reconhecer e desenvolver, na medida do possível, o que há de mais significativo na nova concepção de mundo que Marx pretende estabelecer. Este é, sem dúvida, o propósito principal desta investigação, e mesmo que eu não consiga atingir todos os resultados que almejo, espero, ao menos, dar a minha contribuição para o debate em torno desse problema, que foi — e é — muitas vezes deixado de lado por uma parte da tradição do pensamento teórico marxista, evitando, assim, encará-lo de frente.

O principal tema, com o qual Marx se ocupa nos seus escritos de juventude, é o Homem [Mensch]. Diante disso, ele procura estabelecer o conceito desse ser a partir de uma noção de essência humana [menschliche Wesen] como ser genérico [Gattungswesen]. Essa essência, sobre a qual esse conceito se sustenta, está ainda em devir, assim, trata-se de uma propriedade especificamente humana¹ que se encontra apenas em potência nos seres humanos, cujo fim, impulsionado pelo desenvolvimento histórico, é tornar-se ato. Por essa razão, é possível alegar que o conceito de homem em Marx é concebido, em larga medida, a priori.

Dessa maneira, parece que esse conceito não se estrutura nem se vincula estritamente a aspectos materialistas, como quer nos convencer Marx quando assegura que as noções e conceitos que sustentam a sua teoria se encontram fundados em "pressupostos reais" que podem ser "constatáveis por via puramente empírica" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 86-87).

Na tentativa de desembaraçar os laços teóricos e as armadilhas filosóficas dos quais o próprio Marx procura se desvencilhar e acaba se enredando, alguns comentadores² procuram superar essa dificuldade ao defenderem a tese segundo a qual,

¹ Quando, logo adiante, for esclarecido o significado do conceito de homem, será apontado, igualmente, o conteúdo dessa propriedade.

² Capitaneados, em sua forma mais radical, por Louis Althusser.

uma vez deixadas para trás as veleidades filosóficas da juventude, é na produção teórica da maturidade que Marx abandona as suas *reminiscências metafísicas* e hegelianas ao operar, já em *A Ideologia Alemã*, uma verdadeira *ruptura epistemológica*, e, assim, a sua teoria ascende da ideologia à ciência.

No entanto, não é difícil encontrar algumas dessas "reminiscências" nos escritos de maturidade de Marx. Por exemplo, nos *Grundrisse* [1857-1858], Marx recorre sem cerimônias à expressão *ser genérico*³. Já em *O Capital* [1867], mais de uma vez, ele utiliza o termo natureza humana [*menschliche Natur*]⁴. O uso e emprego desses termos e expressões parecem não ser gratuitos, o recurso a eles tem como fim apontar a propriedade essencial e privativa dos seres humanos, e, assim, é possível recolher o aspecto principal à elaboração do conceito de homem, de modo que esse passa servir como um dos pontos de partida da teoria de Marx.

No mais, em vários momentos de sua obra madura, Marx trabalha com a noção segundo a qual a realidade se distingue, basicamente, em dois âmbitos, a saber, o âmbito da *aparência* ou do fenômeno e o âmbito da *essência*. Ao operar dessa maneira, acho que Marx, na verdade, está retomando duas categorias fundamentais da metafísica como pressupostos da sua reflexão científica.

Isso posto, o problema que aqui apresento tem de levar em conta as seguintes questões: qual é o lugar do conceito de homem na obra de Marx e qual é a importância desse conceito na constituição de sua teoria? Até que ponto tal conceito guarda relação com o problema da essência humana, tão recorrente nas obras de juventude? Mesmo se declarando um teórico materialista, Marx não seria ainda tributário de um pensamento significativamente racionalista e especulativo, uma vez que não abandona por completo certos modos de operar característicos da metafísica? Isso não produz uma certa tensão no interior de sua nova *concepção* [materialista] *de mundo*, que é justamente estabelecida para se contrapor às *concepções idealistas* vigentes em sua época? Assim, é possível assegurar, de forma necessária e suficiente, que o empreendimento teórico de Marx estaria apenas assentado sobre bases *científicas*, e consideravelmente afastado do terreno da *metafísica* ou da especulação?

Em suma, esta pesquisa tem como objeto, portanto, o conceito de homem em Marx. O exame desse conceito é o passo inicial para uma tentativa de destacar, de

³ MARX, 1976b, p. 167.

⁴ MARX, 1962, p. 186.

maneira crítica, outros aspectos metafísicos da sua teoria a partir dos quais a ciência parece ceder um espaço significativo a um modo especulativo de pensar.

Dado isso, passo à exposição, de forma sucinta, dos conceitos que são centrais para a compreensão desta investigação. Por seu caráter sintético, no entanto, muitos aspectos desses conceitos não serão considerados, mas somente as suas características mais específicas, ficando para mais adiante a exposição mais completa de outros matizes. Espero que o esclarecimento que será feito a seguir possa atenuar as ambiguidades quanto ao uso dos conceitos — ou noções — no decorrer do texto. Procurarei demonstrar o significado, primeiro, do conceito de homem, segundo, o de materialismo, terceiro, o de metafísica e, quarto, o de ciência em conexão com a noção de ideologia.

Marx estabelece o seu conceito de homem tendo como base a noção de que esse ser é constituído por uma essência, logo, trata-se de atribuir-lhe uma propriedade peculiar, privativa da espécie humana que, como tal, não pode ser compartilhada com nenhuma outra espécie. Para Marx, o traço que distingue o ser humano dos demais animais é a capacidade de estabelecer um fim, de maneira prévia, que formata o produto resultante da sua atividade prática, que é constituída a partir da relação que ele trava com os objetos que o cercam. Ou seja, a forma como o ser humano produz os meios que o mantém vivo e asseguram a existência de sua espécie é aquilo que Marx denomina, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de atividade consciente livre [freie bewußte Tätigkeit]. Ele também chama essa atividade de trabalho, que é algo que só o ser humano pode realizar. O trabalho é sempre perpassado, portanto, pela consciência, na medida em que ela se constitui como um atributo exclusivamente humano. Disso é possível concluir que o ser humano tem uma essência, que tal essência é o trabalho e é o trabalho, por conseguinte, a base do conceito de homem de Marx.

Em *A Ideologia Alemã*, Marx passa a elaborar um ponto de vista que é possível chamar de *nova* concepção de mundo, apesar de ele usar simplesmente a expressão "nossa concepção [*unsrer Auffassung*]" (MARX & ENGELS, 2007, p. 61) para se referir ao seu ponto de vista. Com essa expressão ele almejava denominar uma nova maneira de pensar, conceber e transformar o real. Para Marx, as concepções de mundo anteriores, tanto idealistas com materialistas, se encerravam em limites que ele pretendia ultrapassar. Em razão disso, na primeira tese sobre Feuerbach, Marx aponta

 $^{^{5}}$ MARX & ENGELS, 1978, p. 73.

que o defeito do materialismo consistia em apreender a realidade na forma de objeto e não como atividade humana sensível, isto é, como prática. Assim, o materialismo fica circunscrito a uma passividade que o idealismo, embora não dê muita importância à atividade prática e sensível, não a aceita (MARX, 2007, p. 533). Desse modo, o materialismo que Marx procura forjar vai muito além do reconhecimento da anterioridade do ser em relação ao pensamento, ou da matéria em relação ao espírito. Isso parece que está fora de questão, pois para ele seria quase um truísmo sustentar que a matéria inorgânica antecede à matéria orgânica e que a vida, de modo geral, é um desdobramento daquela. Embora não formasse um consenso absoluto, uma parte da ciência de sua época – com a qual Marx se punha de acordo – já tinha constatado as várias etapas e processos que antecederam e formaram as condições para a emergência da vida. A novidade que o seu materialismo traz é o fato de reconhecer que a realidade, tal qual é dada aos sentidos, é, em grande medida, uma realidade já transformada pelos seres humanos; ela se constitui com a marca da subjetividade humana, na forma da atividade prática que a põe. Assim, é possível assegurar que o materialismo de Marx é perpassado pela prática e, por isso, a historicidade é um dos seus traços distintivos. Disso decorre que esse materialismo reconhece que tudo está situado, que tudo é histórico, e mesmo os conceitos mais abstratos e as categorias mais universais guardam profunda relação com a realidade material e social de determinada época, como um produto da atividade humana. O materialismo de Marx, portanto, é prático e histórico, e, por isso, teria, em tese, todas as credenciais para se colocar como um ponto de vista antimetafísico, visto que o seu próprio autor sustenta ser o "materialismo" o "antagonista" da "metafísica" (MARX & ENGELS, 2003, p. 145).

Embora, em parte, Marx venha recusar depois, o que mais chama a sua atenção em Feuerbach é o materialismo, visto que esse filósofo se vale desse ponto de vista para fazer a crítica ao idealismo e à estrutura metafísica do sistema de Hegel⁶. Desse modo, desde muito jovem, Marx se tornou partidário das ideias de Feuerbach e, em consequência disso, entrou em rota de colisão com o pensamento excessivamente especulativo gestado pelo idealismo alemão⁷. As suas anotações a respeito da *Filosofia*

⁶ Marx declara, inspirado no materialismo de Feuerbach, que Hegel, ao juntar "toda a metafísica anterior" [...] "com o idealismo alemão", acaba por instaurar "um sistema metafísico universal". Combater esse sistema representa, por sua vez, "o ataque contra a *metafísica especulativa* e contra *toda a metafísica*" (MARX & ENGELS, 2003, p. 144).

⁷ Sobre a restauração da metafísica no século XIX, Marx faz o seguinte comentário – que pretendo retomar adiante –: "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*

do Direito de Hegel, que postumamente se transformaram na obra hoje conhecida como Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, é o primeiro esforço de Marx no sentido de mostrar as incoerências de um ponto de vista que toma como ponto de partida a especulação para conceber o real. Portanto, Marx entende que um pensamento, uma teoria, ou mesmo um sistema filosófico, para ser consequente, tem de partir de pressupostos históricos e materiais. Isso leva, portanto, a uma recusa da metafísica que, como filosofia primeira8, se situa no âmbito da especulação e, portanto, se afasta significativamente da experiência⁹. É exatamente contra a "especulação" que Marx, tanto em A Sagrada Família como em A Ideologia Alemã, faz o seu cavalo de batalha, já que ele pretende fundar o seu ponto de vista, que passa a ser elaborado nessas obras, como um contraponto às concepções que, dentre outras coisas, tomam o "espírito puro" como "a força motriz da história". Tais concepções, ao tomarem como base a "especulação" para chegar a resultados como a "substância", a "autoconsciência", etc., acabam por criar um "fantasma metafísico", e abandonam aquilo que é "plenamente material" e "empiricamente verificável" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 40, 44, 45). Isso posto, penso que, quando Marx usa a expressão "especulação", ele está se referindo a um modo de proceder do pensamento que não se desvincula da metafísica, já que "a crítica da especulação" não é outra coisa senão que a crítica "de toda a metafísica" (MARX & ENGELS, 2003, p. 159). Disso é possível concluir que a metafísica, para Marx, é tudo aquilo que reúne um conjunto de pressupostos que não guarda relação com o mundo histórico e material. E é exatamente a partir desse mundo que as hipóteses e teorias devem ser testadas e demonstradas, como condição fundamental para assegurar a validade delas.

Desde os Manuscritos Econômico-Filosóficos, Marx procura sustentar que os seus resultados teóricos são obtidos mediante "análise inteiramente empírica" (MARX, 2004, pp. 19-20); isso o aproxima, de certa maneira, do terreno do materialismo, por influência de Feuerbach. Quando, em A Ideologia Alemã, Marx estabelece as bases do

alemã, especialmente na filosofia alemã especulativa do século XIX" (MARX & ENGELS, 2003, p.

⁸ Sobre uma definição mais precisa e clássica da filosofia primeira ou metafísica cf. ARISTÓTELES, 2002, pp. 271-273, 1026a 10/20.

⁹ O termo "experiência" será aqui empregado, em determinadas ocasiões, no seguinte sentido: "recurso à possibilidade de repetir certas situações como meio de verificar as soluções que elas permitem: como quando se diz 'a E. confirmou x', ou então: 'a proposição p pode ser confirmada pela E.'". Nessa acepção, "experiência" se aproxima do termo "empírico", sendo esse um "atributo do conhecimento válido, do conhecimento que pode ser posto à prova ou verificado, e opõe-se a metafísico, enquanto atributo de uma pretensão cognitiva infundada, não verificável. Nesse sentido," empírico "corresponde ao significado da palavra 'experiência'" (ABBAGNANO, 2007, pp. 326 e 407).

seu materialismo como uma nova concepção de mundo, ele diz partir de pressupostos empiricamente verificáveis, procurando deixar de lado, portanto, a especulação. Nesse sentido, essa obra representa um esforço de Marx para se posicionar contra tudo aquilo "que há de ideológico na filosofia alemã" (MARX, 1974a, pp. 136-137). Com isso o autor quer mostrar as inconsistências das concepções de mundo das filosofias póshegelianas que ainda conservavam o idealismo como forma ideológica. Tais inconsistências são demonstradas a partir da análise materialista das condições históricas e sociais em virtude das quais o idealismo encontra sua razão de ser. Ao proceder dessa maneira, Marx acredita estar fazendo também uma análise científica. Dessa forma, ele sustenta que a "ciência real" começa "onde termina a especulação", e assegura que o seu campo de atuação é a "vida real", a "atividade prática", em suma, o "processo prático de desenvolvimento dos homens". Logo, quando surge a ciência, "as fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real tem de tomar o seu lugar"; e complementa dizendo que "com a exposição da realidade", "a filosofia autônoma perde" o "seu meio de existência" (MARX & ENGELS, 2007, p. 95).

De acordo com isso, o saber científico para Marx tem a ver com aquilo que se contrapõe à ideologia, ao mostrar como as formas ideológicas de pensamento estão vinculadas à realidade social e histórica e como acabam por produzir concepções de mundo nas quais tal realidade aparece de maneira invertida. A tal saber, no sentido acima mencionado, parece também se contrapor à especulação, pois em seu modo de operar lida com a prática e com a vida real, algo que, para Marx, não compete à especulação, uma vez que, a partir dessa última, a realidade é concebida através de pressupostos ideais.

Mais ainda, o saber científico está ligado ao materialismo, pois quando em *O Capital* Marx sustenta que as "formas celestiais" devem ser esclarecidas "partindo das relações da vida real", para só assim "descobrir o cerne terreno das nebulosas representações religiosas", ele afirma ser esse "o único método materialista e, portanto, científico" (MARX, 2010a, p. 429). Isso posto, parece que a ciência em Marx se afasta da ideologia e da especulação, tomando a última como sinônimo de metafísica. Por isso mesmo, ela se vincula ao materialismo. Assim, o saber científico é capaz de desvendar as leis objetivas, no entanto ocultas pela ideologia, pela alienação e pelo fetichismo, que regem a forma social [gesellschaftlichen Form] burguesa. Pois Marx afirma claramente que a finalidade de *O Capital* é revelar a "lei natural" do desenvolvimento do modo de

produção capitalista, logo, "o objetivo final desta obra é descobrir a lei econômica do movimento da sociedade moderna" (MARX, 2010a, p. 18).

Por fim, é preciso destacar que na Alemanha do século XIX a ciência era compreendida como uma forma de pensamento que procurava dar conta, não apenas dos aspectos particulares do real, mas da totalidade, no sentido da construção de um sistema¹⁰ explicativo que desse conta do todo. Essa ideia de ciência como *Wissenschaft* parece que, em parte, também influenciou Marx, visto que ela, nesse sentido, é "ao mesmo tempo ciência e doutrina, representação da realidade e reflexão crítica, armada com os instrumentos capazes de colocar em xeque os enganos da positividade" (GIANNOTTI, 2000, p. 9).

Espero, com isso, ter lançado alguma luz sobre os conceitos e expressões que mais serão utilizados nesta pesquisa. São esses, justamente, os sentidos principais segundo os quais é preciso que tais expressões e conceitos sejam entendidos quando das suas aplicações no corpo deste texto. Passo agora a um esclarecimento mais geral, ainda que também sucinto, das questões que perpassam esta investigação.

2. A questão em torno do homem

Certos problemas filosóficos permanecem em toda a trajetória intelectual de Marx; em alguns casos, são apresentados em linguagem econômica, mas isso, por si só, não muda o estatuto da questão. Porém, o jovem Marx trata tais problemas de frente e sem nenhuma cerimônia. É grande a influência de Hegel e Feuerbach em seu primeiro tatear no campo da filosofia. Marx, por exemplo, enaltece a importância da *Fenomenologia do Espírito*, visto que nessa obra seu autor confere uma significativa ênfase ao trabalho, mesmo que aí o destaque maior recaia sobre o trabalho intelectual. No que diz respeito ao autor de *A Essência do Cristianismo*, Marx reconhece que o seu principal feito consiste em ter realizado a contento a crítica da religião, ao mostrar que essa nada mais é do que a projeção da essência humana alienada. Dessas duas questões, Marx formula o problema do trabalho alienado que envolve, diretamente, a essência humana.

¹⁰ Segundo Hegel, "o saber só é efetivo – e só pode ser exposto – como ciência ou como *sistema*" (HEGEL, 2000, p. 33).

Portanto, é influenciado por esses dois filósofos que Marx redige os trechos dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* nos quais ele procura esboçar um conceito de homem à medida que estabelece a essência desse ser.

Na maioria das vezes, na filosofia, o conceito de homem representa um esforço teórico que tem como fim apontar o traço fundamental que é possível denominar de essência humana. A construção desse conceito passa, quase que necessariamente, pelo estabelecimento da diferença específica entre homens e animais. A procura por essa diferença, no caso de Marx, implica que se reconheça, de antemão, que o ser humano é, também, um animal. Mas como ele não é somente um animal, cumpre procurar o traço que o distingue e o faz, também, homem.

Esse é o procedimento que Marx adota quando procura estabelecer o seu conceito de homem. Nos Manuscritos Econômico-Filosóficos, ele vai sustentar que o ser humano se diferencia dos outros animais pelo fato de que a sua atividade vital, através da qual produz os seus meios de vida, se configura como um modo de operar que envolve consciência e liberdade. Trata-se, portanto, de uma atividade consciente livre. Esse aspecto, por sua vez, faz com que o ser humano se torne um ser genérico, visto que tem no trabalho a sua essência. Por essa razão, o ser humano vem a ser um ser genérico não somente pelo fato de produzir, outras espécies animais também produzem ao seu modo, mas de maneira mais estritamente determinada. A produção humana, no entanto, ocorre por meio de uma forma de atividade denominada consciente e, por isso, se constitui como atividade livre, ou seja, apesar de certas determinações, há espaço para a plasticidade, para moldar um objeto conforme uma finalidade estabelecida previamente. Assim, por definição, tal processo não é apenas algo que podemos chamar de produção - embora também seja isso -, tal produção, no caso do ser humano, tem um nome específico, a saber, trabalho. Esse é, portanto, o traço que põe seres humanos e animais em âmbitos distintos.

Dessa maneira, dizer que a atividade produtiva humana, isto é, o trabalho envolve consciência e liberdade é afirmar que a produção humana se configura como um processo aberto. Desse modo, a produção não é o resultado da coerção que se instaura através das necessidades físicas mais imediatas. É evidente, sem dúvida, que o ser humano produz primeiramente para satisfazer às suas necessidades, mas faz isso em decorrência de um plano que é elaborado de maneira prévia e, por isso, consciente. Assim, o ser humano satisfaz suas necessidades, em geral, de uma maneira que se pode denominar de humana.

No auge da maturidade intelectual, mais especificamente em *O Capital* – para alguns, obra de caráter estritamente científico, que, por isso, tende a representar o abandono de toda a influência metafísica de Hegel e Feuerbach¹¹ –, Marx parece que não deixa de lado por completo a sua preocupação de conferir ao ser humano um conceito e estabelecer, assim, o seu traço essencial.

Nessa obra, Marx se esforça para apreender o trabalho em sua "forma exclusivamente humana". Isto é, ele procura, outra vez, pelo traço exclusivo através do qual a atividade produtiva do ser humano não seja confundida com a atividade produtiva das demais espécies animais. Vale frisar, novamente, que o trabalho é uma atividade cuja principal característica é o estabelecimento prévio de um fim. O ser humano concebe "na mente sua construção antes de transformá-la em realidade". Assim, o resultado do processo de trabalho tende a ser a objetivação daquilo que "já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador". E isso é o que distingue, para Marx, "o pior arquiteto da melhor abelha" (MARX, 2010a, pp. 211-212). Mais uma vez, como nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx está se esforçando para eleger o traço que separa a espécie humana das outras espécies animais. Esse é um indicativo que parece apontar para o fato de que ele não pretende abandonar a sua preocupação com o homem.

Em *O Capital*, Marx já não recorre mais a expressões como essência humana e ser genérico, como é comum em seus trabalhos de juventude. No entanto, ele recorre a uma expressão que se aproxima muito daquelas no contexto da tradição filosófica, trata-se da expressão "natureza humana". Em várias passagens de sua obra, Marx a utiliza literalmente, em outras, há claras evidências que ele faz referência direta à mencionada questão¹².

É ilustrativo o trecho em que, apesar de Marx não usar textualmente a expressão [menschliche Natur], ele faz uma referência direta à natureza do homem, ou melhor, àquilo que o autor sustenta como sendo a natureza desse ser. Ele diz que o trabalho é, fundamentalmente, um processo em que estão implicados "o homem e a natureza". Trata-se, pois, de um intercâmbio que é impulsionado, regulado e controlado pelo ser

¹¹ Esse é um argumento sustentado, na verdade quase que exclusivamente, por Louis Althusser, mas, ainda que de forma mais deflacionada, há outros que defendem também tal argumento.

¹² Dentre outras, no Livro I de *O Capital* as referências podem ser encontradas nos seguintes trechos: cap. IV, p. 202, cap. V, p. 212, cap. XV, p. 599 e cap. XXII, p. 709. No Livro III de *O Capital*: cap. XLVIII, p. 942.

humano, logo, se trata de um processo consciente e, portanto, racional¹³. Por meio desse intercâmbio, o homem transforma "a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza [*verändert er zugleich seine eigne Natur*]"¹⁴ (MARX, 2010a, p. 211). Como é possível notar, segundo as palavras do próprio Marx, o ser humano não é concebido como destituído de uma propriedade essencial, isto é, de uma natureza.

Agora, cabe questionar: qual é a relação dessa noção de natureza humana em *O Capital* com a noção de essência humana dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*? O conceito de homem que daí decorre tem como base um mesmo conteúdo e se sustenta, portanto, sobre a mesma diferença específica? Sobre essa noção de natureza humana recai o mesmo peso metafísico da noção de essência humana, que tende a se realizar no final de um longo processo histórico, à maneira da passagem da potência ao ato, como se dá no jovem Marx? Ou essa noção de natureza humana no Marx maduro tem um caráter histórico e processual e por isso, talvez, não metafísico? Mas Hegel também não concebia a autoprodução do ser humano como um processo, e nem por isso ele foi menos tributário da metafísica? Desse modo, até que ponto não estão, em *O Capital*, ainda presentes influências hegelianas, feuerbachianas e mesmo platônicas, não apenas como reminiscências da juventude, mas como forma estrutural sobre a qual a obra maior de Marx se assenta?

3. Em torno do materialismo

Não é o próprio Marx quem escreve, juntamente com Engels, em 1845-1846 um longo ensaio crítico que hoje conhecemos como *A Ideologia Alemã* para fazer um ajuste de contas com a sua "antiga consciência filosófica", como tentativa de deixar para trás as influências da escola hegeliana e do idealismo (MARX, 1974a, p. 136-137)? Não é nessa obra, portanto, que ele procura elaborar a sua nova concepção de mundo, de caráter materialista, que é ao mesmo tempo uma tentativa de se contrapor e superar as

_

¹³ É interessante observar, se tratando de uma investigação na qual o que está inicialmente em questão é o conceito de homem, que Marx parece depositar grande esperança na racionalidade humana. Em um dos raros momentos em que, n'*O Capital*, Marx fala de uma possível sociedade pós-capitalista composta de "homens livremente associados", ele afirma que a "produção material" só se despirá "do seu véu nebuloso e místico", isto é, do fetichismo, quando os homens exercerem sobre essa produção um "controle consciente e planejado" (MARX, 2010a, p. 101).

¹⁴ MARX, 1962, p. 192.

concepções idealistas correntes em sua época? Por essa razão, Marx não deseja nessa obra construir uma teoria que esteja fundada em "pressupostos reais", isto é, em pressupostos que possam ser "constatáveis por via puramente empírica" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 86-87)?

Apesar de um conjunto de proposições que apontam para a formulação de um sólido materialismo e para uma explicação da história que leva em consideração não a "especulação", mas "todos os elementos materialistas" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 49-50), em A Ideologia Alemã Marx acolhe tacitamente algumas questões que tem como objetivo rejeitar¹⁵. Ele, por exemplo, ainda que se esforce para fazer "uma defesa da realidade do indivíduo empírico", já que nesse texto é anunciado um materialismo mais acabado, não é apropriado dizer que Marx aí abandona "toda noção de 'essência' genérica e filosófica - do homem" (SOUZA, 1997, p. 7), como pretende sustentar Althusser, dentre outros. Aliás, um esforço para estabelecer um conceito de homem também está presente em A Ideologia Alemã, quando o autor afirma que é possível "distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira", mas, para Marx, o momento em que o homem passa a se distinguir, de fato e essencialmente, dos animais é no instante em que começa "a produzir seus meios de vida" (MARX & ENGELS, 2007, p. 87). Assim, surge, outra vez, a ideia do trabalho, enquanto forma específica de produção, como a essência do homem, como aquilo que o separa de uma esfera simplesmente animal.

Desse modo, *A Ideologia Alemã* não parece representar o abandono da especulação e a fundação de uma "ciência pura", como costumam argumentar alguns comentadores 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). Como fica essa "ciência pura", essa nova concepção materialista, se ela não parece totalmente avessa a alguns conceitos e noções de origem "especulativa"? Como fica essa teoria que pretendia "derrubar todos os arcabouços *a priori* e voltar ao mundo material" (SHAW, 1979, p. 151-152), se ela não pretende abrir mão, por exemplo, do conceito de homem e da noção de essência que o sustenta?

•

¹⁵ Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels, "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, pp. 151-152).

Diante disso, não parece muito convincente a tentativa de Althusser de mostrar que Marx, em *A Ideologia Alemã*, romperia com toda noção que funda a política e a história em uma essência humana (ALTHUSSER, 1979, p. 200). Ele procura defender essa afirmação ao assegurar que nessa obra ocorre uma "cesura epistemológica", pois "ela nos oferece um pensamento em estado de ruptura com o seu passado" (ALTHUSSER, 1979, p. 27), isto é, uma ruptura com o passado teórico recente do seu autor, quando ele se dedicava, predominantemente, à discussão de questões ideológicas, não científicas. Assim, Althusser elege *A Ideologia Alemã* como o ponto em que ocorre uma ruptura no pensamento de Marx. Ainda que essa ruptura não ocorra de uma só vez, ela começa efetivamente nesse texto e vai se consolidando à medida que Marx avança na constituição de sua obra madura. Dessa forma, o "corte", para Althusser, mesmo que possa parecer um pouco contraditório, é também um "processo". Mas isso não impede, por outro lado, que o momento do "corte" e o início do processo sejam datados (ALTHUSSER, 1999, pp. 46-47).

Pelas rápidas razões alegadas neste item, parece que essas noções de ruptura e corte epistemológico não se sustentam sem dificuldades. A crítica mais apropriada dessas e de um conjunto de outras noções será desenvolvida na segunda parte desta tese.

4. Reminiscências metafísicas

Um althusseriano, assim como aquele que defende, em geral, uma ruptura teórica entre o jovem Marx e o Marx maduro, poderia argumentar que, como *A Ideologia Alemã* está muito próxima temporal e teoricamente das obras de juventude de Marx, não teria como o autor se desvincular completamente das questões de caráter filosófico e ideológico tratadas recentemente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, em *A Sagrada Família*, etc. Em *A Ideologia Alemã* ainda seria legítimo, portanto, se defrontar com algumas reminiscências metafísicas e hegelianas.

Mas como explicar que nos *Grundrisse* Marx ainda emprega a expressão ser genérico [*Gattungswesen*]¹⁶? Não é o próprio Marx quem escreve a Engels dizendo que, durante a redação dos rascunhos que deram origem aos *Grundrisse*, percebeu a necessidade de reler a *Ciência da Lógica* de Hegel (GORENDER, 1996, p. 18)? Não é

_

¹⁶ "O ser humano só se individualiza pelo processo histórico. Ele aparece originalmente como ser genérico, ser tribal, animal gregário" [...] (MARX, 2011, p. 407).

no posfácio à segunda edição alemã de *O Capital* que Marx diz que o método hegeliano é um método significativamente importante, que precisa apenas ser colocado "de cabeça para cima" (MARX, 2010a, p. 29)? Não é Marx quem, quando da preparação de *O Capital*, se declara "abertamente discípulo daquele grande pensador [Hegel]", e que "no capítulo sobre a teoria do valor" flertou, "várias vezes", "com seus modos de expressão peculiares" (MARX, 2010a, pp. 28-29)? Não era uma aspiração do próprio Marx – nunca realizada, no entanto – "escrever um opúsculo sobre a dialética materialista", na tentativa de expor o "núcleo racional" do método hegeliano (GIANNOTTI, 2000, p. 75)? Essas são questões importantes que devem ser consideradas em uma investigação que pretende apontar alguns indícios de que a obra científica – e filosófica – de Marx não parece estar isenta de traços metafísicos, nem de pressupostos especulativos.

Por fim, é preciso chamar a atenção para o fato de que em *O Capital* e em outros textos que compõem o chamado período da produção intelectual do Marx maduro, ele não só continua lidando com questões relativas ao estabelecimento de um conceito de homem, recorrendo a expressões como natureza humana no intuito de constatar aquilo que o homem é acidentalmente para estabelecer aquilo que esse deve *ser* essencialmente. Mas também Marx procede de modo a reconhecer que a realidade é constituída de maneira tal que o conhecimento verdadeiro não pode ser, jamais, a mera apreensão dos seus aspectos fenomênicos (MARX, 2010a, p. 625). Para ele, há uma cisão na realidade econômico-social, visto que essa se constitui de *aparência* e *essência*; e, dessa maneira, nem sempre o que aparece vem a ser o que realmente é. Isso fica ainda mais claro quando Marx afirma que a ciência tem por objeto a "essência das coisas" (MARX, 1980b, p. 939)¹⁷, pois, segundo ele, se tudo que se manifestasse se revelasse como realmente é, o empreendimento científico não seria necessário¹⁸.

Embora possamos entender os propósitos científicos de Marx, não temos como não atentar para o fato de que esse modo de proceder não representa um abandono da metafísica em proveito de uma "ciência pura" ou de um materialismo significativamente antimetafísico. Ao contrário, esse modo de proceder parece uma maneira de acolhê-la [a metafísica] em sua forma, talvez, mais tradicional e platônica¹⁹. Então, será que desde *A*

¹⁷ Cf. também MARX, 2010a, pp. 617 e 622.

¹⁸ É interessante chamar a atenção para o fato de que talvez tenha sido Platão o primeiro filósofo metafísico a conceber a ciência de forma um pouco próxima dos termos aqui postos, quando diz que o "objeto" dela "é o Ser e o invisível" (PLATÃO, 1997, p. 243), ou seja, a verdade que a ciência visa apreender está para além do mundo fenomênico, ou ao menos, este a oculta.

¹⁹ Diante de determinados aspectos da obra de Marx, Souza costuma ver nesse autor um filósofo "platônico" [...] "que pretende aceder, pela ciência-teoria, à realidade essencial, última, das coisas, que

Ideologia Alemã Marx sai "definitivamente da filosofia para passar, de um mesmo movimento, ao terreno da ciência pura – ciência da história, ciência econômica" (SÈVE, 1990, p. 41)? Ou será que as reminiscências hegelianas, feuerbachianas e da metafísica estão mais presentes do que se imagina na obra de Marx? Essas são questões cujo exame será realizado na terceira parte desta tese.

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). Próximo a isso, 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.

PRIMEIRA PARTE

ESSÊNCIA HUMANA, ALIENAÇÃO E OS ASPECTOS INICIAIS DO MATERIALISMO

I. ESSÊNCIA HUMANA E O CONCEITO DE HOMEM

1. Primeiros aspectos da essência humana

Embora Marx nunca tenha se detido longamente sobre a questão, parece que ele sempre procurou estabelecer, à sua maneira, o conceito de homem. Antes e depois de conceber, em 1845-1846, as bases do seu materialismo, a tarefa de determinar aquilo que o homem é não foi deixada de lado. Esse conceito pode ser encontrado, por exemplo, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e em *O Capital*, passando, inclusive, por *A Ideologia Alemã*; ou seja, é possível localizá-lo tanto nos escritos da juventude quanto nos escritos da maturidade do autor²⁰. Cumpre mostrar a importância desse conceito para o pensamento de Marx, como ele pode ser central para o seu materialismo e, ao mesmo tempo, como ele pode ser considerado um ponto vulnerável de sua teoria. À medida que este texto avance, essa questão será esclarecida. Neste momento inicial, passo à exposição da noção de essência humana mostrando como ela não se desvencilha do problema da alienação e como daí resulta um conceito de homem presente nos escritos de juventude de Marx.

Data de 1835, quando Marx tinha apenas 17 anos, um texto, intitulado, segundo a tradução inglesa, "Reflections of a Young Man on the Choice of a Profession", no qual ele anuncia alguns elementos que vão sustentar, em alguma medida, o seu conceito de homem futuramente. Em um trecho desse escrito, Marx alega que a escolha de uma atividade profissional não deve conduzir o indivíduo apenas à realização de sua própria

²⁰ Por isso, também não é falso afirmar que, de certa maneira, em Marx "o problema do homem ocupa o lugar central" (SCHAFF, 1967, p. 28).

perfeição; essa escolha deve resultar no empenho em contribuir para o bem-estar da humanidade em geral. Pois, para Marx, a *natureza do homem* é constituída de modo tal que ele só pode atingir a sua própria perfeição na medida em que trabalha para contribuir com a consumação da perfeição de seus semelhantes. Caso contrário, um homem pode até se tornar muito famoso, pode vir a ser um grande erudito, um poeta excepcional, mas, não obstante, ele jamais será verdadeiramente um grande homem.²¹ O que Marx está querendo dizer com isso é que se apenas o interesse individual for levado em consideração, em detrimento do interesse coletivo, o homem não será de fato um homem, porque cuidar somente do interesse particular depõe contra sua própria natureza.

Com isso, ainda que de forma muito rudimentar e ligeira, Marx já começa a apontar para uma noção de natureza ou essência do homem que é um contraponto direto a um conceito de homem que tem por fundamento, por exemplo, o egoísmo, visto que a natureza humana, segundo sua concepção, é uma natureza comunitária, social. Como poderá ser observado mais adiante, essa noção de natureza humana se constitui como um importante componente da crítica de Marx à forma social [gesellschaftlichen Form] burguesa²², bem como oferece subsídio para conceber a sua superação.

Em 1844, no que ficou conhecido como os "Comments on James Mill, *Êlêmens d'Économie Politique*", de acordo com a tradução inglesa, Marx já fala abertamente sobre a sua concepção de que a natureza do homem é a verdadeira comunidade dos homens, e essa natureza se manifesta na medida em que o homem cria e produz essa mesma comunidade, essa entidade social, que não é um poder abstrato universal que se opõe ao indivíduo singular, mas se trata da própria *natureza essencial* de cada indivíduo²³. Assim, o lugar de manifestação da natureza humana é a comunidade humana, fora dela não há propriamente ser humano. Marx retoma essa ideia, usando as mesmas expressões, em outro texto dessa mesma época, intitulado, também segundo a

²¹ "But the chief guide which must direct us in the choice of a profession is the welfare of mankind and our own perfection. It should not be thought that these two interests could be in conflict, that one would have to destroy the other; on the contrary, man's nature is so constituted that he can attain his own perfection only by working for the perfection, for the good, of his fellow men. If he works only for himself, he may perhaps become a famous man of learning, a great sage, an excellent poet, but he can never be a perfect, truly great man" (MARX, 1975a, p. 8).

²² "That Marx uses human nature as an evaluative standard – to define human emancipation and criticise the modern social world – is readily apparent" (LEOPOLD, 2007, p. 185).

²³ "Since human nature is the true community of men, by manifesting their nature men create, produce, the human community, the social entity, which is no abstract universal power opposed to the single individual, but is the essential nature of each individual, his own activity, his own life, his own spirit, his own wealth" (MARX, 1975b, p. 217).

tradução inglesa, "Critical Marginal Notes on the Article 'The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian'", ao declarar que a *natureza humana* é a *verdadeira comunidade* dos homens, e, logo adiante, reforça que a comunidade, na qual o indivíduo reage para não ser dela separado, é a *verdadeira* comunidade do homem, é a natureza *humana* (MARX, 1975b, pp. 204-205). Dito de uma outra forma, fora dela [da comunidade] o ser humano, sem dúvida, não deixa de existir; no entanto, devido a esse fato, a sua natureza se encontra, necessariamente, *negada*.

Nesses primeiros textos, Marx começa a inserir um elemento fundamental para o estabelecimento da sua noção de natureza ou essência humana, elemento esse que será retomado não apenas nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, mas também no decorrer de sua obra. A saber, Marx identifica a natureza humana com a *atividade vital* do ser humano. É através dessa atividade que ele tem diretamente confirmada e realizada a sua verdadeira natureza, a sua natureza humana, a sua natureza comunal²⁴. Dessa maneira, segundo Marx, os produtos do ser humano podem ser visto como espelhos por meio dos quais é refletida a sua natureza essencial²⁵. É diante disso que é possível assegurar que a essência ou natureza do ser humano é o trabalho, e o trabalho como sendo uma atividade através da qual os objetos são postos no mundo, tais objetos nada mais são do que a exteriorização da natureza essencial do homem²⁶. Nesse sentido, aquilo que o ser humano é se manifesta naquilo que ele faz e, sobretudo, *como* ele faz. Portanto, como a noção de trabalho é fundamental na composição do conceito de homem em Marx, é necessário examiná-la.

2. O fundamento da essência humana

O trabalho é, segundo Marx, uma atividade privativa da espécie humana. Desse modo, os outros animais não são capazes de exercer essa atividade específica. Mas, sem dúvida, todos eles executam alguma atividade – em certos casos com considerável grau de complexidade – que garante a sobrevivência e a continuidade das espécies. No

²⁴ "In the individual expression of my life I would have directly created your expression of your life, and therefore in my individual activity I would have directly confirmed and realised my true nature, my human nature, my communal nature" (MARX, 1975b, p. 228).

²⁵ "Our products would be so many mirrors in which we saw reflected our essential nature" (MARX, 1975b, p. 228).

²⁶ Por isso é possível afirmar que o produto do trabalho é "objectified man's essential nature" (MARX, 1975b, p. 228).

entanto, a forma como as abelhas produzem mel, como os pássaros constroem os seus ninhos e as aranhas armam as suas teias corresponde a uma determinação biológica mais ou menos estrita. As pequenas alterações, que esses modos de operar sofrem, se dão num espaço de tempo muito extenso, pois são o resultado de lentas modificações da estrutura genética dos indivíduos de uma espécie e que decorrem do acaso ou de uma resposta à adaptação ao meio em que vivem. Assim, a história das demais espécies é uma história natural e, por isso, não se confunde com a história humana que tem a sua origem na criação e constante inovação de artefatos que alteram significativamente a relação do ser humano com a natureza.

Cabe explicitar a razão através da qual o trabalho vem a ser uma atividade específica do ser humano. A mais básica definição de trabalho, a qual Marx vai defender durante o seu percurso intelectual, é que esse se constitui como uma atividade orientada para a obtenção de um fim. Dessa maneira, o produto dessa atividade é a efetiva realização de um plano que já existia, de forma ideal, na mente do ser humano. Assim, o processo de trabalho é estritamente teleológico, já que é perpassado por uma finalidade sempre estabelecida previamente. Logo, a apropriação dos elementos da natureza, que é realizada pelo ser humano, não se dá de forma imediata, pelo contrário, o que caracteriza essa apropriação é que ela é antes mediada por um roteiro ou projeto. Então, o que faz do trabalho uma atividade especificamente humana é o fato de ela ser consciente livre [freie bewußte]²⁷, e isso a constitui como um processo aberto que, não obstante, guarda limitações frente às determinações da realidade. Diante disso, é possível dizer que, dentre todas as espécies, a humana é a única que tem no trabalho a sua principal característica²⁸.

Para Marx, é no ato de produzir, ou seja, de realizar trabalho, que o ser humano se torna aquilo que é. Ao criar as suas próprias condições e meios de vida, ele se torna um ser ativo, um ser prático, e, por essa razão, tende a alterar essas mesmas condições e meios transformando-os em algo diferente de tudo aquilo que é ou já foi. Logo, o ser humano põe a novidade. E ao assim fazer, isto é, ao produzir e transformar constantemente os seus meios de vida, ele molda a si mesmo, faz de si uma construção que vai se autoengendrando.

_

²⁷ [...] "a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem" (MARX, 2004, p. 84).

²⁸ [...] "o homem difere do animal na e por sua atividade vital específica e esta atividade especificamente humana da vida é o *trabalho*" [...] (MÁRKUS, 2015, p. 26).

Costuma-se estabelecer o conceito de homem por meio de muitos aspectos que supostamente o diferenciam dos outros animais, a saber, ora esse conceito se funda na razão, ora na linguagem, ora na moral, ora na imortalidade da alma, ou no conjunto desses e de outros aspectos. Já o conceito de homem de Marx tem como principal aspecto o trabalho. Ele afirma que "quando se fala do trabalho, está-se tratando, imediatamente, do próprio homem" (MARX, 2004, p. 89).

Então, é possível concluir que, como Marx nunca deixou de se ocupar da categoria trabalho²⁹, ele também nunca deixou, igualmente, de se ocupar com o ser *humano*, com aquilo que esse ser é e naquilo em que ele se tornará, ou seja, com a sua essência ou natureza. Desse modo – como vou procurar esclarecer adiante –, parece que o homem [genérico] é uma questão com a qual Marx se ocupa durante momentos diversos de sua trajetória intelectual.

É a partir dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* que Marx formula com mais precisão o seu conceito de homem, a sua noção de essência humana e a alienação que a envolve como impeditivo para a sua atualização. Tudo isso será demostrado com mais detalhes. Antes convém desenvolver um pouco mais a questão do trabalho naquele texto.

O trabalho como o elemento constitutivo, ou seja, elemento sem o qual o ser humano não seria propriamente homem, mas apenas um outro animal qualquer, é, por isso, de importância fundamental. Através do trabalho, como atividade exclusivamente humana, o ser humano não apenas põe objetos no mundo, após se apropriar dos materiais da natureza impondo-lhes formas previamente elaboradas, ele também cria um mundo específico ao imprimir a sua marca nele, isto é, ele cria o mundo da cultura que guarda considerável distância do mundo natural. Diante disso é que é possível afirmar que o ser humano cria a si mesmo, se autoproduz mediante o trabalho. Logo, a história da espécie humana não é somente a história natural do seu surgimento e reprodução, essa espécie criou uma história própria, exclusiva, que denominamos de *história humana*.

Marx considera que "toda a assim denominada história mundial nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano". Isso indica a importância do processo de trabalho para o ser humano. Nessa medida, através do

²⁹ [...] "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).

trabalho o ser humano "tem, portanto, a prova intuitiva, irresistível, do seu *nascimento* [*Geburt*] por meio de si mesmo, do seu *processo de geração* [*Entstehungsprozeβ*]"³⁰ (MARX, 2004, 114).

Esse nascimento do ser humano, como um ato em que ele próprio é o agente, nada mais é do que o seu surgimento enquanto ser histórico, e isso o destaca significativamente de qualquer outro ser. O trabalho como processo esculpiu e continua a moldar esse ser que, por meio desse processo, foi adquirindo características e habilidades que são impossíveis de serem encontradas em outro ser natural. Linguagem, pensamento³¹, razão, moralidade e demais faculdades e aptidões foram sendo engendradas mediante um longo processo que tem início no momento em que o ser humano, ao produzir os seus meios de vida, fez disso uma atividade consciente³², isto é, uma prática cujo aspecto principal é o estabelecimento prévio de finalidades.

Em virtude do trabalho, o ser humano se emancipa relativamente da natureza e já não se encontra mais exclusivamente como um ser natural, mas como um ser natural que desenvolveu em si aquilo que se denomina *humanidade*³³. E esse aspecto é obra de suas próprias mãos, não é resultado, portanto, da ação de qualquer ser transcendente³⁴. Tampouco a história, principal marca da existência humana, foi criada ou é conduzida por alguma providência, à revelia da vontade dos homens. Dessa maneira, se for feita a pergunta metafísica, não naturalista, a quem o ser humano deve sua existência, a resposta só poderá ser tautológica: o ser humano só existe enquanto ser humano na medida em que deve a sua existência a si mesmo³⁵.

Perante o exposto, resulta que, através do trabalho, o ser humano se torna o artífice de si e da própria história, embora não tenha sobre ela a consciência e o controle desejados³⁶. Assim, o trabalho, como relação primeira e fundamental por intermédio da

30

³⁰ MARX, 1968, p. 546.

³¹ "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).

³² [...] "o trabalho [...] engendra o surgimento da *consciência* e da *auto-consciência*" (MÁRKUS, 2015, p. 69).

³³ "The labourer had handed over to others both his product and his productive activity, that is, the activity which constituted his essential humanity" (THOMSON, 1977, p. 50).

³⁴ "A concepção da autocriação do homem pelo trabalho é", não obstante, certa "negação [...] do teocentrismo e da heteronomia ligada a ele" (SCHAFF, 1967, p. 78).

³⁵ Marx constata a origem do homem "no trabalho *humano*", assim compreendido "como processo de transformação da realidade", e, por conseguinte, essa transformação resulta numa mudança de "si próprio" (SCHAFF, 1967, p. 75).

³⁶ Marx destaca a história feita até aqui – mas certamente não como ela será com o advento da comunidade dos homens livres associados – da seguinte maneira: "Os homens fazem a sua própria

qual o ser humano é definido, disso resultando seu conceito, é concebido como a atividade *essencial* do ser humano. Daí decorre que o trabalho é o fundamento da socialidade humana, logo, é a essência do ser humano.

Um dos aspectos da ideia de que o ser humano é o resultado da sua atividade prática, que se autoproduz pelo seu próprio trabalho, Marx encontra em Hegel: "a grandeza da 'Fenomenologia' hegeliana", assegura ele, "e de seu resultado final", incluindo aí a dialética, ou seja, a negatividade como "princípio motor e gerador", se deve ao fato de Hegel conceber "a autoprodução do homem [Selbsterzeugung des Menschen] como um processo". Mas não só isso, Marx arremata dizendo que é mérito do filósofo ter compreendido "a essência do trabalho [Wesen der Arbeit]", e, por isso, pôde conceber "o homem objetivo [gegenständlichen Menschen], verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado de seu próprio trabalho [als Resultat seiner eignen Arbeit begreift]" (MARX, 2004, p. 123).

Diante disso, é correto sustentar que a concepção hegeliana sobre a essência do trabalho exerceu influência na elaboração do conceito de homem de Marx. Pois, assim como para Marx, Hegel não concebe o ser humano como um ser apenas dado "biológica e psicologicamente", ao contrário, se trata de um ser "que se faz a si mesmo num processo", ou seja, "um ser autoproposto com respeito a sua própria humanização" (ASTRADA, 1968, p. 75). Nesse aspecto, Marx se coloca como herdeiro da tradição hegeliana.

Para Marx, então, a autoprodução do ser humano é, sobretudo, um processo. Este pode ser concebido como um movimento histórico que avança em direção à emancipação do ser humano. Mas, até lá, ele vai transformando o seu meio, e, paulatinamente, transforma a si mesmo, na medida em que segue criando as condições para a realização do seu conceito. E nesse processo, através do qual uma mudança sucede outra, só algo *permanece* como fundamental e dado primeiro da humanização do ser humano: o trabalho, sua atividade vital. Isso nada mais é do que a sua essência.

Até esse ponto, Marx está de acordo com Hegel. Mas enquanto o primeiro tende a concebe o trabalho como uma atividade concreta e prática que põe objetos no mundo, sem os quais a existência humana não seria possível; o segundo tende a reconhecer o

história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado" (MARX, 1974b, p. 335).

37 MARX, 1968, p. 574.

trabalho mais em seu aspecto teórico, intelectual e especulativo³⁸. Mas o que ocorre, na verdade, é que Hegel concede uma certa primazia a esse tipo de atividade, a saber, a atividade do espírito; e isso não é suficiente para assegurar que ele "não entendeu o trabalho como prática concreta" (SCHAFF, 1967, p. 76). Já Marx considera que o trabalho intelectual – pois o trabalho por definição envolve a consciência – e manual operam juntos e ambos se alteram e se desenvolvem igualmente, a ruptura só se acentua na forma social burguesa.

Marx assegura que "Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais", de modo que "ele apreende o *trabalho* como a *essência* [*Arbeit* als das *Wesen*]", mas apenas "como a essência do homem [*Wesen des Menschen*] que se confirma [*bewährende*]". Assim, Hegel "vê somente o lado positivo [*positive*] do trabalho" sem perceber "seu [lado] negativo [*negative*]". Por fim, segundo Marx, "o trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual* [*abstrakt geistige*]"³⁹ (MARX, 2004, p. 124).

Marx censura Hegel, portanto, por ele levar em consideração, como ponto de partida, o trabalho do espírito, e, desse modo, o trabalho passa a ser considerado somente em seu aspecto positivo, isto é, através do trabalho o ser humano tem sempre a sua essência confirmada. Assim, o resultado da atividade humana, o produto que dela decorre, como a exteriorização de si do ser humano, não se contrapõe a ele como um objeto estranho, alienado, que passa a exercer domínio e controle sobre seu ser. Ao contrário, é sempre a confirmação de si. Marx não está, decerto, de acordo com essa concepção. Mas, por outro lado, é importante destacar que, nesse trecho, é reforçada a ideia de que o ser humano tem no trabalho a sua essência, e, a respeito disso, Marx está de acordo.

3. O ser humano como um ser genérico

Nessa investigação que leva Marx a concluir que o ser humano tem no trabalho a sua essência, ele acaba desenvolvendo a ideia de que aquele ser é um ser genérico

32

³⁸ Chamo a atenção para o fato de que Hegel, apesar do seu idealismo, e ao contrário do que muitos podem pensar, não despreza a manualidade, mas, na verdade, a enaltece. Ele considera ser a mão, "depois da palavra, o melhor meio pelo qual o homem chega à [sua] manifestação e efetivação" (HEGEL, 2000, p. 200).

³⁹ MARX, 1968, p. 574.

[Gattungwessen]. O trabalho, enquanto atividade exclusivamente humana, envolve a consciência, porque é próprio de tal atividade a elaboração prévia de um fim. Assim, o trabalho se constitui significativamente como uma atividade livre, pois, de certo modo, determina a forma do seu produto final. Esses dois aspectos, a saber, a consciência e a liberdade, que constituem a atividade humana como tal, fazem do ser humano um ser universal. E é isso em conjunto que estabelece o fundamento daquilo que Marx concebe como o ser genérico.

Segundo Marx, "o homem é um ser genérico [Gattungwessen]" porque toma o seu próprio gênero, assim como o das demais coisas — e isso de forma prática e teórica —, como "seu objeto". Mas não só isso, o ser humano também se constitui como um ser genérico na medida em que "se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente", ou seja, "quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser universal [universellen]", e isso o torna um ser livre [freien Wesen]⁴⁰ (MARX, 2004, pp. 83-84). Nessa primeira passagem, Marx elenca como características fundamentais do ser genérico a universalidade e, como consequência, a liberdade. Tais características se manifestam na maneira como o ser humano produz os seus meios de vida, por isso não são apenas entidades mentais e abstratas, que têm o pensamento como veículo de manifestação.

Além dessas, há outras características que constituem o ser genérico. "A atividade produtiva", através da qual o ser humano mantém e reproduz a sua existência, "é a vida genérica", "a vida engendradora de vida". Marx segue afirmando que é "o modo da atividade vital" que determina o aspecto mais importante de uma espécie. No caso do ser humano, é "a atividade consciente livre [freie bewußte Tätigkeit]" o que constitui o seu "caráter genérico [Gattungscharakter]" (MARX, 2004, p. 84). Nessa passagem, o aspecto importante a ser notado é que a atividade humana é atividade consciente.

Em razão disso, "o homem faz da sua atividade vital [Lebenstätigkeit] [...] objeto da sua vontade e consciência [seines Wollens und seines Bewußtseins]". E é por isso que a atividade vital do ser humano se distingue da atividade vital do animal; dessa maneira, "[e] só por isso", o ser humano "é um ser genérico"⁴² (MARX, 2004, p. 84). Desse modo, todas as características que foram elencadas e por meio das quais o ser humano se torna um ser genérico, é o que destaca esse ser dos demais animais. Assim, até certo

⁴⁰ MARX, 1968, p. 515.

⁴¹ MARX, 1968, p. 516.

⁴² MARX, 1968, p. 516.

ponto privados de consciência, eles não conseguem tomar por objeto – à maneira do ser humano – as coisas que lhes aparecem no mundo e muito menos são capazes de tomar a própria vida como objeto. Noutras palavras, os animais, diferentemente dos seres humanos, não se constituem como sujeitos⁴³.

Mais adiante, ainda destacando a diferença entre homem e animal, Marx diz que "é verdade que o animal também produz", ou seja, o fato de produzir por si só não é algo privativo de uma espécie, algo que defina a especificidade de um ser. Pois bem, ele produz porque "constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga, etc". Mas, para Marx, o animal "produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria", dessa maneira, produz somente de modo unilateral [einseitig], "enquanto o homem produz universal[mente] [universell]". A tendência do animal é produzir "sob o domínio da carência física imediata [unmittelbaren]", já o ser humano "produz mesmo livre [frei] da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [Freiheit] [com relação] a ela". E termina por assegurar que o animal só é capaz de produzir "a si mesmo", ao passo que "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, 2004, p. 85).

Essa distinção, apresentada na forma de contraposição, eleva o ser humano a um patamar que os demais animais não conseguem alçar. Eles [os animais] produzem para satisfazer a carência que se apresenta de forma mais imediata e, por isso, produzem de modo unilateral. Já a forma de produzir dos seres humanos não é uma forma qualquer de produção, se esse fosse o caso, eles se igualariam, nesse aspecto, aos animais. A produção que diz respeito ao ser humano é a forma de manifestação de sua atividade vital, é o trabalho. É esse modo peculiar de atividade que faz com que a forma como o ser humano produz não ocorra sob o império da necessidade imediata, já que ele produz de modo universal e livre. O resultado dessa atividade é a exteriorização, e, em virtude disso, "o objeto [Gegenstand] do trabalho é portanto a objetivação [Vergegenständlichung] da vida genérica do homem" (MARX, 2004, p. 85). Em outras palavras, é o modo de manifestação da natureza essencial do ser humano.

_

⁴³ "Man differs from the animals in that in him the exchange of matter between himself and his environment is brought under his conscious control. The animals are conscious of their environment, but only passively, as part of it. Man is conscious of it as something separate from himself, as the *object* of his activity in the labour of production; and hence, being conscious of nature as object, he is also conscious of himself as *subject*" (THOMSON, 1977, pp. 4-5).

⁴⁴ MARX, 1968, p. 517.

⁴⁵ MARX, 1968, p. 517.

4. Algumas dificuldades

O ser humano, portanto, difere dos demais animais porque é um ser genérico. E ele se constitui como esse ser específico em razão da sua forma de operar e agir sobre o mundo. Sua atividade vital se caracteriza por predicados que têm como causa essa mesma atividade, ela os produziu e os desenvolveu. Assim, ao que parece, o trabalho é causa e efeito de predicados como consciência, liberdade, vontade e universalidade. E isso tudo é o fundamento do conceito de homem em Marx. É possível então notar que esse conceito tem por base predicados que, no geral, são aqueles mesmos, ora uns, ora outros, que moldaram o conceito de homem e que vem sendo formatado pela nossa longa tradição filosófica e metafísica⁴⁶. Estaria, portanto, dentro do espectro da metafísica o conceito de homem de Marx?

Parece-me que a resposta para essa pergunta é sim. Desse modo, Marx dá conta da sua promessa de realizar, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, "uma análise inteiramente empírica" (MARX, 2004, pp. 19-20) de todos os resultados que pretende obter⁴⁸? Não parece ser isso, no que tange a alguns aspectos, o que resulta do seu conceito de homem.

É importante observar que existem momentos em sua obra que Marx procura estabelecer o conceito de homem. Se ele procede desse modo é porque isso tem um significado e influência dentro de sua teoria. Assim, a compreensão do seu pensamento, de alguma maneira, passa pelo estabelecimento do que é o Homem ou o ser humano. E isso longe de ser uma tarefa fácil é, na verdade, um empreendimento que tem como base um terreno bastante instável e escorregadio. Reunir predicados, privativamente compartilhados pela espécie no passado e atualmente, e daí estabelecer a essência do homem é, ao mesmo tempo, dispensar uma característica importante desse ser, a saber,

⁴⁶ Embora esses predicados, atributos e faculdades em Marx sejam desenvolvidos historicamente, tendo, sem dúvida, a experiência papel fundamental, isto é, não são inatos; penso que, ainda assim, o traço fundamental [a saber, o trabalho] do conceito de homem, carece de uma consideração mais complexa da ideia de historicidade e, por isso, esse conceito não é alheio à especulação [pura]. Contraditoriamente, algo que Marx luta muito para combater em algumas de suas obras de juventude.

⁴⁷ [...] "meine Resultate durch eine ganz empirische, auf ein gewissenhaftes kritisches Studium der Nationalökonomie gegründete Analyse gewonnen worden sind" (MARX, 1968, p. 467).

⁴⁸ Estou de acordo com a ideia de que o pensamento metafísico é especulativo e não experimental, se contrapondo, assim, ao pensamento científico. Mas isso não significa dizer, por outro lado, que o cientista não faça uso da abstração, porém seu modo de operar conserva a virtude de submeter e testar constantemente as suas teorias na prática (THOMSON, 1977, p. 81).

que ele é um ser histórico. Sendo histórico, todos os seus predicados deveriam ser engendrados historicamente e, por isso, estariam sempre na iminência de serem alterados. Logo, dizer do ser humano que ele tem uma essência é assegurar que existe pelo menos um aspecto desse ser que não se altera, o que o torna talvez um ser não totalmente histórico. Disso decorre que deve haver algo de *a priori* e, como tal, metafísico, no conceito de homem⁴⁹.

Essa observação traz certa dificuldade para a teoria materialista de Marx que tem como um dos aspectos mais importante o fato de tomar os conceitos, as demais teorias, os sistemas filosóficos, as ciências, as relações predominantes numa dada forma social, etc., como construções históricas, que operam dentro de épocas específicas, e que tendem a ser transformadas mediante o contínuo desenvolvimento humano. Se nada escapa às alterações provocadas pelos desdobramentos históricos, por que um conceito específico a isso resistiria, a saber, o conceito de homem?

O trabalho, sendo a atividade vital através da qual o ser humano engendra a si mesmo, para Marx, é a característica fundamental que definiu o homem no passado, o define no presente e o definirá no futuro, quando terá seu conceito efetivamente realizado, isto é, quando for reestabelecida a união entre essência e existência. Por isso é o trabalho a essência do ser humano, seu traço inalterável. Entendo por essência aqui a realidade primeira e fundamental de um ser, sendo o que o configura enquanto tal, e, por conseguinte, se trata daquilo em relação ao qual ele não pode escapar, isto é, daquilo a que está determinado. Em outras palavras, dizer da essência de um ser é estabelecer a característica fundamental que o particulariza dos demais seres e o põe em unidade com aqueles pertencentes a uma mesma espécie. Assim, dizer da essência é dizer daquilo que permanece, de modo que todas as transformações pelas quais um ser pode eventualmente passar são conjunturas acidentais, não afetando a sua característica essencial.

Essa preocupação em estabelecer o fundamento primeiro e essencial desse tipo específico de ser, que se denomina ser humano, pode ser considerada uma preocupação metafísica, pelas razões alegadas acima e pelo aprimoramento delas no decorrer desta investigação. Portanto, no pensamento de Marx há um jogo de recusa [na medida em que o reconheço como um materialista prático] e acolhimento da metafísica. A dificuldade é que Marx almejava desde cedo fazer ciência, e, de modo geral, o

⁴⁹ "Marx assume uma 'unidade originária' [homem-homem/homem-natureza] que preexiste à história e que não precisa ser demonstrada" (COLLETTI, 1983, p. 98).

pensamento científico tem se desenvolvido em oposição à metafísica (THOMSON, 1977, p. 79), ou, pelo menos, não a leva tão a sério.

Dado isso, é preciso reconhecer que Marx parece fazer sempre um esforço – haja vista o seu alerta no prefácio dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*⁵⁰ – para não se enredar em questões de ordem metafísica, e isso aparece desde o início de sua produção intelectual.⁵¹ 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 histórico⁵². Aliás, Marx, já em 1843, mais especificamente quando esboça a sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, demonstra uma implacável hostilidade com a metafísica especulativa (LEOPOLD, 2007, p. 22). Porém, ao defender que há no ser humano algo como uma essência, ele acaba por se colocar, em certo sentido, no terreno da metafísica.

A partir do que foi exposto, é possível notar que Marx elabora um conceito de homem, na medida em que estabelece a essência desse ser. Ao abordar essa questão, sabemos que Marx não está fazendo nada de novo, pois "desde a antiguidade até nossos dias, há uma longa sucessão de definições da natureza humana ou essência humana". De certo modo, talvez a novidade consista em assegurar que a essência do homem se estabelece "em torno da relação do *trabalho* e da *consciência*" (BALIBAR, 1995, pp. 39-40). Disso decorre que o trabalho não se configura como "uma mera atividade econômica", na verdade, ele é a "atividade existencial" do ser humano, sua 'atividade livre e consciente", por isso, não se trata apenas de "um meio de conservação de sua vida" – embora também seja isso –, mas o trabalho concebido nesses termos é "um meio de desenvolvimento" da "natureza universal" do ser humano (MARCUSE, 1969, p. 251).

Até aqui, no entanto, foi estabelecido o conceito de homem levando em consideração seu aspecto positivo. O homem genérico que Marx concebe pertence

⁵⁰ "Ao leitor familiarizado com a economia nacional não preciso assegurar que os meus resultados foram obtidos mediante uma análise inteiramente empírica, fundada num meticuloso estudo crítico da economia nacional" (MARX, 2004, pp. 19-20).

⁵¹ 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, 2010b, p. 33).

⁵² "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).

apenas à esfera do conceito puro, ou seja, esse homem genérico não é ainda homem efetivo, trata-se do ser humano como ele será no futuro. Atualmente, ele se encontra alienado, isto é, impossibilitado de vir a ser aquilo que realmente é. Assim, embora tenha o ser humano uma essência, ela não está ainda realizada. É essência simplesmente em *potência*, não é essência em *ato*, efetiva, ou seja, não se trata ainda do conceito de homem realizado. Isso conduz a uma ruptura entre essência e existência, à qual Marx deu o nome de alienação.

II. A ORIGEM DA QUESTÃO DA ALIENAÇÃO EM MARX

1. Situando a questão da alienação

Marx não se põe totalmente de acordo com o conceito de trabalho elaborado por Hegel. O mérito desse filósofo – o que não é pouco – consistiu em reconhecer o trabalho como a essência do homem. Com isso Marx concorda e não abrirá mão dessa noção durante o seu percurso intelectual⁵³. Ele também está de acordo com o fato de que o indivíduo [ou o ser humano, no caso de Marx] "é somente 'o que tem feito" (HEGEL, 2000, p. 197) de si mesmo, ou seja, o indivíduo não é algo dado de antemão; enquanto processo ele se autoproduz. Nessa medida, o indivíduo se constitui como atividade, como sujeito agente, de modo que não só atua sobre o mundo, mas, ao mesmo tempo, cria o mundo, sendo este, assim, a exteriorização dele próprio⁵⁴. Dentre outras coisas, essa exteriorização ocorre mediante o trabalho, na medida em que "o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo", por meio desse processo de exteriorização o indivíduo "faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a Outro" (HEGEL, 2000, p. 198).

É provável que essas observações de Hegel serviram para Marx elaborar a sua noção de trabalho como a essência do homem – afinal não são por outras razões que ele enaltece a grandeza da *Fenomenologia do Espírito*. Conforme foi exposto na seção anterior, o produto do trabalho, nesse aspecto, é muito mais do que um objeto trivial que serve como um meio para assegurar a sobrevivência humana. Na verdade, esse produto é a exteriorização de si do homem, é como se fosse um espelho no qual ele vê refletida a sua natureza essencial.

Marx não concorda é com o fato de Hegel, segundo suas próprias palavras, reconhecer o trabalho como algo, em primeiro lugar, "abstratamente espiritual" (MARX, 2004, p. 124). Isso faz com que Hegel leve em consideração antes o lado positivo do trabalho. Ou seja, o trabalho como ato através do qual o indivíduo se faz, sendo o resultado desse processo a confirmação e afirmação de si. Assim, o grande feito

⁵³ Márkus assegura que "temos convicção de que a concepção filosófica da essência humana, do homem e da história, formulada por Marx em sua juventude, está presente e encontra sua continuidade também nas obras de 'maturidade' de Marx" (MÁRKUS, 2015, p. 18).

⁵⁴ Esse processo, através do qual o ser humano atua, modifica e, por conseguinte, cria um mundo, Marx, em *A Ideologia Alemã*, denomina de *atividade humana sensível*.

de Hegel "consiste em ter assinalado" o "aspecto positivo do trabalho". Por outo lado, "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). Com isso, o que está colocado é que, para Marx, a exteriorização do indivíduo, em determinada forma social, se manifesta como alienação da essência humana, assim, nem sempre tal exteriorização se apresenta como a confirmação de tal essência, como parece ser o caso em Hegel.

A alienação é um elemento de importância decisiva para o estabelecimento e compreensão da noção de essência humana que Marx procura defender. Pois o ser humano não aliena somente a sua capacidade de trabalho ao cedê-la para o capitalista por um determinado tempo; igualmente, ele não apenas aliena o produto da sua atividade na medida em que esse objeto ganha a forma de mercadoria; etc. Antes de tudo, a consequência decorrente de todos esses modos de alienação é a alienação daquilo que, no ser humano, lhe é mais fundamental, a saber, a alienação da sua própria essência⁵⁵. Assim, uma vez que o trabalho é a atividade vital do ser humano, e o produto dessa atividade, como exteriorização de si, não lhe pertence, torna-se propriedade de outrem, ele se encontra, dessa maneira, alienado de si mesmo, isto é, da sua essência. Desse modo, parece que a noção de alienação não pode ser desvinculada de uma noção de essência humana.

A alienação é um daqueles problemas que está presente em uma parte significativa dos escritos de Marx desde a juventude até a maturidade, já que o seu projeto teórico é também uma tentativa de resolver e superar esse problema⁵⁶. Nesse sentido, a alienação ocupa um papel decisivo já na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, escrita em 1843, assim como em *O Capital*, publicado em 1867. Na *Introdução de 1843*, Marx vai defender a ideia de que, uma vez "desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana", cabe "desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*". Dessa maneira, "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, 2010b, p. 146). Sendo que essa

_

⁵⁵ "Não são apenas os produtos do homem que se tornam estranhos ao homem, 'se alienam', mas ele próprio se aliena, aliena-se como um objeto" (SCHAFF, 1967, p. 117).

⁵⁶ Segundo Mészáros, "o conceito de 'transcendência [*Aufhebung*] da autoalienação do trabalho' constitui a ligação essencial com a totalidade da obra de Marx, inclusive com as últimas palavras do chamado 'Marx maduro'" (MÉSZÁROS, 1981, p. 22).

tarefa aí é desempenhada pela filosofia e, mais tarde, tornar-se-á tarefa da crítica da economia política, que é o nome que Marx deu à sua forma filosófica de pensar.

Como o problema da alienação religiosa, para Marx, já fora resolvido por Feuerbach, cumpre, então, resolver o problema da alienação em suas formas de manifestação profanas ou terrenas. Assim pode ser dado o primeiro passo para a crítica do direito, da política e, fundamentalmente, para a crítica do trabalho alienado, que, doravante, será uma das principais preocupações de Marx.

O tema da alienação tem uma longa história no pensamento ocidental, não foi primeiramente tratado por Hegel, Feuerbach ou Marx. Sem dúvida, para tais pensadores, esse tema se torna significativamente importante para a compreensão de determinados aspectos das suas respectivas construções teóricas. No entanto, o conceito de alienação não se restringe a eles, já que esse conceito "pertence a uma vasta e complexa problemática, com uma longa história própria". Essa problemática aparece desde "trabalhos literários", passando por "tratados sobre direito, economia e filosofia" (MÉSZÁROS, 1981, p. 29).

O filósofo que mais chamou a atenção de Marx para o problema da alienação foi Feuerbach. O modo como esse pensador tratou a alienação religiosa serviu de chave para Marx refletir e criticar a alienação que, segundo ele, está presente na forma econômica que é a base da socialidade capitalista. Guardadas as devidas proporções, a maneira como Feuerbach opera a sua crítica ao cristianismo se assemelha com a crítica que Marx faz da economia que está voltada exclusivamente para o mercado.

2. Feuerbach e a forma da alienação religiosa

Assim, é importante apresentar, ainda que rapidamente, alguns aspectos da crítica de Feuerbach à religião. Essa crítica é realizada de forma enfática em *A Essência do Cristianismo*, obra que teve um impacto significativo na intelectualidade alemã, sendo defendida por uns e combatida por outros⁵⁷. Ironicamente, Feuerbach graceja dizendo que com a publicação do seu livro, que para alguns se tratou de um "infame

esperar outros" (FEUERBACH, 1997, p. 23).

_

⁵⁷ Plenamente consciente do impacto que a sua obra produziria, Feuerbach declara o seguinte: "Os juízos tolos e pérfidos que foram feitos sobre esta obra desde o seu aparecimento na primeira edição de forma nenhuma me surpreenderam, porque não esperava outros e mesmo racional e normalmente não poderia

atrevimento" que acabou por destruir "Deus e o mundo", atraiu para si "a maldição dos cristãos modernos, especialmente dos teólogos" (FEUERBACH, 1997, p. 23).

Logo nas páginas iniciais, inclusos os prefácios, Feuerbach apresenta de forma clara a sua descoberta de "que o segredo da teologia é a antropologia" (FEUERBACH, 1997, p. 20). Ele alerta que também aí o leitor encontrará "os pensamentos aforísticos e polêmicos do autor" a respeito da "religião" e do "cristianismo", bem como acerca da "teologia" e da "filosofia especulativa da religião", porém com uma vantagem importante. Visto que em outros trabalhos tais pensamentos foram apresentados de modo casual e "esparsos", nessa obra eles estarão dispostos de maneira concentrada, mas "agora polidos, reformulados, desenvolvidos" e "fundamentados" (FEUERBACH, 1997, p. 17).

Além disso, Feuerbach quer demarcar a diferença que o separa dos "historiadores anticristãos", de David Strauss e de Bruno Bauer, que embora o citem com frequência, têm por objeto de investigação algo que difere sensivelmente do seu. Assim, enquanto Bauer toma como objeto de suas investigações "a história evangélica", isto é, "o cristianismo bíblico" ou "a teologia bíblica", Strauss toma como objeto "a doutrina cristã e a vida de Jesus". Desse modo, ao passo que ambos tomam como objeto "o cristianismo dogmático" ou "a teologia dogmática", Feuerbach toma como objeto "o cristianismo em geral, i.é., a religião cristã e, apenas como uma consequência, a filosofia ou a teologia cristã". Em suma, o seu "objeto principal é o cristianismo, é a religião enquanto objeto imediato, essência imediata do homem" (FEUERBACH, 1997, p. 34). Com isso, Feuerbach quer mostrar que a sua crítica da religião, diferentemente da crítica dos demais jovens hegelianos às manifestações de ordem religiosa, é levada às últimas consequências e, dessa maneira, revela o que de fato a religião é.

A radicalidade da crítica da religião de Feuerbach aparece desde o começo do seu livro, quando ele assegura que a teologia será considerada nessa obra "como uma patologia psíquica", que cumpre ser tratada e curada através de uma crítica que pretende, além disso, esclarecer "os mistérios sobrenaturais da religião", ao demonstrar que sob esses mistérios se encontram "verdades inteiramente simples" e "naturais" (FEUERBACH, 1997, p. 19). Essas declarações já vão antecipando aquilo que de mais fundamental será abordado no seu texto.

Feuerbach chama a atenção para o fato de que a sua crítica à religião não se trata de uma crítica meramente teórica, visto que ela está assegurada por "provas históricas". Sendo assim, a sua "solução para o enigma da religião cristã", tem como base "uma

análise empírica ou histórico-filosófica". Esse procedimento é muito consequente com o pensamento do autor, uma vez que ele tende a rejeitar – e nesse ponto a sua crítica é direcionada à filosofia de Hegel – "incondicionalmente qualquer especulação absoluta", isto é, "a especulação que tira a sua matéria de si mesma". E após fazer um elogio aos sentidos como ponto de partida para o ato de pensar, Feuerbach declara que não produz "coisas a partir do pensamento, mas, inversamente, os pensamentos a partir das coisas"; além de enfatizar que "coisa é somente o que existe fora da cabeça" (FEUERBACH, 1997, pp. 26-27)⁵⁸. De alguma maneira, essas formulações tiveram importância significativa para Marx começar a trilhar o caminho do materialismo, deixando para trás o seu idealismo inicial. Adiante, algumas formulações de Marx serão comparadas com essas passagens.

De maneira bem geral, uma das proposições básicas que é exaustivamente discutida em toda *A Essência do Cristianismo* é a seguinte: Deus ou a religião nada mais é do que a essência humana alienada⁵⁹. Assim, Feuerbach identifica homem e Deus, já que assegura que "a consciência de Deus" não é outra coisa que "a consciência que o homem tem de si mesmo"; igualmente, "o conhecimento de Deus" é o próprio "conhecimento que o homem tem de si mesmo". Nesse caso, Deus e homem se apresentam como uma mesma entidade, na medida em que "ambos são a mesma coisa" (FEUERBACH, 1997, p. 55).

Desse modo, a religião se configura, ao menos no tocante ao cristianismo, como a relação do ser humano consigo mesmo, isto é, com a sua essência. No entanto, essa relação com a sua essência aparece como uma relação com uma outra essência, como se essa a ele não pertencesse⁶⁰. Portanto, a essência que é concebida como a essência divina é a própria essência humana, mas com uma diferença. Pois, nesse caso, a essência humana é concebida como "abstraída das limitações do homem individual", por essa razão, a sua essência é "adorada como uma outra essência própria, diversa da dele". Disso decorre que "todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana" (FEUERBACH, 1997, p. 57). Logo, na medida em que essas

⁵⁸ Nesse sentido, é possível dizer que Feuerbach "nas suas análises abandona o método idealista especulativo em proveito do método materialista, embora não saiba aplicá-lo de modo consequente e permaneça idealista na interpretação dos processos históricos" (LÁPINE, 1983, p. 139).

⁵⁹ É exatamente essa constatação que chama bastante a atenção de Marx. Quando ele pensa o problema da alienação, mais especificamente do trabalho alienado, como a essência do homem negada, isso evidencia a sua dívida teórica com o legado de Feuerbach, principalmente com *A Essência do Cristianismo*.

⁶⁰ Desse modo, a religião "exprime a atitude do homem em relação a si próprio, ou, mais exatamente, em relação à sua essência, que ele considera como algo de estranho, como uma essência alienada" (LÁPINE, 1983, p. 139).

qualidades⁶¹ pertencem ao ser humano, quando ele se relaciona com Deus é com a sua própria essência que ele está travando relação (FEUERBACH, 1997, p. 67).

Deus é, assim, uma projeção ideal do ser humano, cuja essência se encontra exteriorizada, fora de si, isto é, alienada. Dessa maneira, é a própria essência do ser humano que assume a figura da divindade, uma vez que todos os predicados humanos – impossíveis de serem identificados em um só indivíduo determinado, porém pertencentes ao gênero humano – se encontram reunidos nessa entidade mística: Deus. Logo, Deus é o que há de melhor no ser humano, pois reúne em si os predicados mais elevados que o ser humano pode possuir. Por isso é que Feuerbach afirma que Deus é o homem e o homem é Deus. O autor, portanto, considera o segredo da religião resolvido, já que "o conteúdo e objeto da religião é totalmente humano". Isso quer dizer que foi demonstrado que "o mistério da teologia é a antropologia, que a essência divina é a humana" (FEUERBACH, 1997, p. 309)⁶².

Por conseguinte, essa descoberta de Feuerbach não retém apenas um aspecto positivo, ela também encerra um lado negativo ou ao menos problemático. E é esse lado, especificamente, que vai chamar muito a atenção de Marx, cuja aplicação teórica se encontra em um conjunto significativo de textos que vai, pelo menos, desde a sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* até *O Capital*.

O ser humano, ao projetar a sua essência fora de si, cria um outro sujeito cuja essência parece distinta da dele. O ser humano, assim, acaba por tornar-se objeto desse sujeito, uma vez que a sua essência "faz novamente um objeto deste ser objetivado", isto é, transforma-o "em sujeito, em pessoa". Desse modo, o ser humano não só tem a si mesmo como objeto. O que ocorre é algo ainda mais radical, ele torna-se "objeto de um objeto, de um outro ser". Nessa medida, o ser humano acaba se tornando "um objeto de Deus" (FEUERBACH, 1997, p. 71).

Disso decorre que a religião se constitui como "a cisão do homem consigo mesmo", de modo que Deus é fixado como um ser que a ele se contrapõe. Assim, é desencadeado um antagonismo entre Deus e o ser humano, na medida em que o primeiro é tudo e o segundo é nada. E isso ocorre porque o ser humano atribui a Deus predicados que, enquanto indivíduo, ele jamais pode dispor, e, nesse sentido, "Deus não

⁶² "Deste modo, o segredo da teologia reside na ciência do homem, isto é, na antropologia como doutrina filosófica, não sendo o cristianismo um degrau absoluto da evolução do espírito [como ensinava Hegel], mas uma forma histórica transitória da sua alienação" (LÁPINE, 1983, p. 140).

⁶¹ Tais qualidades incluem muitos atributos, tais como justiça, bondade, misericórdia, a moral em geral, etc

é o que o homem é" e "o homem não é o que Deus é". Contudo, isso parece contradizer a proposição que assegura a identificação de homem e Deus, formulada pelo próprio Feuerbach. Mas não é o caso. O que ocorre é que o ser humano ao criar Deus como um ser ideal, resultado da projeção, para fora de si, da sua própria essência, atribui à sua criatura predicados que ela não possui, mas são imaginados tomando como referência predicados propriamente humanos. Assim, como o ser humano é um ser finito, ele imagina Deus como um ser infinito; como é imperfeito, imagina-o como perfeito; como é transitório, imagina-o como eterno; como é impotente, imagina-o como plenipotente; como é pecador, imagina-o como santo. Desse modo, "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". Porém, na realidade, essa oposição, antagonismo ou cisão que se dá entre Deus e o ser humano, não é outra coisa senão que a "cisão do homem com a sua própria essência" (FEUERBACH, 1997, p. 77).

É nesse ponto que a alienação da essência do ser humano revela seu aspecto negativo, pois ele está cindido nele mesmo, separado dele mesmo, desgarrado de si mesmo. Parece que Marx fica muito interessado no modo como Feuerbach aborda tal problemática, já que ele vai recorrer quase a essa mesma forma de argumentação para denunciar a alienação decorrente do trabalho humano na forma social burguesa.

Além do mais, essa ruptura do ser humano com a sua própria essência resulta em que ele, ao pôr tudo em Deus, torna-se nada. E "para que Deus seja tudo e o homem nada", o ser humano deve tornar-se pobre, à medida que Deus, através dele, é enriquecido (FEUERBACH, 1997, p. 68), ou seja, tudo que o ser humano tem de melhor outorga a essa entidade. Assim, a religião se contrapõe ao ser humano, em razão de ela ser a projeção da sua essência, e essa oposição é o resultado da cisão do ser humano com a sua essência mesma, pelo fato dessa se manifestar como outra essência. Pois "a religião" mesma é somente "o relacionamento do homem com a sua própria essência" (FEUERBACH, 1997, p. 239). Desse modo, o problema não está na religião, mas no fato do ser humano, de certa forma, duplicar a sua essência.

O ser humano não consegue reconhecer imediatamente que a religião, Deus, etc. são entidades que apenas existem através dele, e a existência delas é permanentemente assegurada porque ele reitera continuamente sua razão de ser. É, desse modo, que é possível dizer que a religião é um predicado do ser humano. No entanto, em razão da alienação, tal predicado se converte em sujeito (FEUERBACH, 1997, p. 104), em outras palavras, o sujeito se torna objeto e o objeto se torna sujeito. A partir dessa inversão, o

objeto passa a exercer domínio e controle sobre o sujeito, já que o criador tornou-se criatura. *Mutatis mutandis*, essa inversão tornar-se-á um dos principais pontos de apoio da crítica da economia política de Marx.

3. Marx e a sua apropriação da noção de alienação

Marx dá o problema da alienação religiosa, na Alemanha, como resolvido⁶³ em seu aspecto teórico. E todo esse mérito é, sem dúvida, de Feuerbach. Mas, de certo modo, o esclarecimento teórico desse problema não o explicita completamente, ou melhor, não é suficiente para fazer com que ele desapareça enquanto fenômeno histórico e social. Pois, para Marx, "a religião é a teoria geral deste mundo", e, desse modo, "seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação". Ele segue afirmando que a religião "é a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira". Disso decorre que "a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião". Mais ainda, a religião constitui "o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos" (MARX, 2010b, p 145). Como o ópio, pois, a religião oferece um conforto ou bem-estar que constitui um contraponto à miséria do mundo real.

Dentre outras coisas, a ocasião para o surgimento da religião tem a ver com a forma como o mundo social é estruturado. Então, a superação "da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*". E "a exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões". Ou seja, é essa condição [por exemplo, de determinada forma social] que produz ilusões que cumpre ser transformada. São esses aspectos da realidade prática que também possibilitam o aparecimento do fenômeno religioso – para os quais Marx chama a atenção – o que Feuerbach parece não considerar e, dessa maneira, não leva às últimas consequências a sua teoria da alienação religiosa. Somente assim, "a crítica da religião é, pois, em *germe*, a *crítica do vale de lágrimas*, cuja *auréola* é a religião", logo, como consequência, "a crítica da religião é o pressuposto [*Voraussetzung*] de toda a crítica" (MARX, 2010b, pp. 145-146).

^{63 &}quot;Na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada" (MARX, 2010b, p. 145).

⁶⁴ MARX, 1976d, pp. 378-379.

Já na *Introdução de 1843*, guardadas as devidas proporções, a religião pode ser inicialmente compreendida como uma forma de consciência que mantém alguma relação significativa com a base material que é o suporte de uma determinada forma social. Em outras palavras, a religião também é produzida por e nessa base e, como tal, é um dos elementos que compõe aquilo que Marx irá denominar, no "Prefácio de 1859", de superestrutura. Assim, para que ocorra mudança em uma forma de consciência, no caso a religião, a base material, a partir da qual ela emerge, precisa ser transformada.

Essas observações de Marx datam de 1843, elas são um esboço da maneira como ele irá logo em seguida, precisamente em 1844, abordar a forma de alienação que considera mais fundamental — sendo a crítica da alienação religiosa apenas o que a antecede —, a saber, a alienação do trabalho humano.

Assim, talvez, a primeira formulação e desenvolvimento consistentes do problema da alienação se encontram nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*⁶⁵ e, de modo relativamente abrangente, no escrito que ficou conhecido como os *Cadernos de Paris*. São textos que datam da mesma época e, por isso, guardam uma certa continuidade temática. A forma como esse problema é estruturado em tais escritos, será conservada e frequentemente usada por Marx em suas obras mais importantes.

É sob a influência de Feuerbach⁶⁶ – que se mantém em maior ou menor medida durante a constituição do seu legado teórico – que Marx redige o conjunto de cadernos, reunidos e publicados somente em 1932, que conhecemos como os *Manuscritos Econômico-Filosófico*.

Marx é um filósofo que não perde de vista a metafísica, pois algumas partes da sua teoria, ou mais precisamente, da sua crítica da economia política é perpassada por elementos dessa forma específica de pensamento, já que ele, em alguns momentos, procura revelar o fundamento último de determinada realidade [por exemplo, a economia], de determinada entidade ou ser [por exemplo, o homem] e de determinados fenômenos [por exemplo, a alienação].

Mesmo assim, na tentativa de se afastar de uma forma metafísica de pensar, tão comum à sua época, Marx procura se apegar aos *fatos*, com a convicção de que, desse

⁶⁶ Em carta enviada a Feuerbach, datada de 11 de agosto de 1844, na qual Marx solicita ao filósofo a leitura de um texto seu que já vinha sendo elaborado há algum tempo, inclusive uma parte já tinha sido publicada [trata-se da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*], ele declara o seguinte: "I don't attribute any exceptional value to this essay but I am glad to have an opportunity of assuring you of the great respect and—if I may use the word — love, which I feel for you" (MARX, 1975b, p. 354).

⁶⁵ "Para vermos claro, é preciso ter bem presente no espírito a teoria da alienação que habita as obras de juventude de Marx, sendo os *Manuscritos de 1844*, sem dúvida, o texto mais importante a esse respeito" (SÈVE, 1990, p. 12).

modo, se distinguiria teoricamente dos seus contemporâneos. Pois, ainda que se tenham diferentes concepções sobre um fato, não há discussão quanto a este dado elementar: ele é uma manifestação objetiva do real. Assim, uma ciência, por exemplo, seja natural ou social, só se constitui, enquanto tal, na medida em que lida com fatos. Dessa maneira, diferentemente da alienação religiosa, que ocorre na esfera da consciência, Marx concebe a alienação do trabalho humano como, dentre outros, um fato econômico.

Ainda que Marx se preocupe em chamar a atenção para o problema da alienação como um fato econômico, como contraponto à alienação religiosa que ocorre na esfera da consciência, tentando, assim, se distanciar da antropologia feuerbachiana, ao considerar que "a alienação religiosa se manifesta na região da *consciência*", enquanto "a alienação econômica é a da *vida efetiva*"⁶⁷, o resultado final da análise da alienação, tanto num caso, como no outro, é demonstrar quanto o ser humano se encontra afastado de si mesmo, alienado da sua própria essência. Desse modo, a alienação, em seu aspecto econômico, parece ser uma alienação *fundamental*, cuja superação implica a derrocada de todas as outras formas de alienação, inclusive, a religiosa. Assim, ao confrontar "a alienação da vida real" com a alienação religiosa "que só se passa na *consciência*", é possível concluir que "a superação da alienação econômica acarreta a supressão de todas as demais alienações" (ALTHUSSER, et alii, 1979, p. 82).

Em sua reflexão teórica, Marx se esforça para lidar com fatos e, assim, procura se afastar da especulação. Um fato que vai chamar a sua atenção é que "o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz" (MARX, 2004, p. 80). Esse, para Marx, talvez seja um dos principais problemas que a forma social burguesa gera e não consegue e nem pode, por si só, superar. Essa forma social depende, para subsistir, do trabalho assalariado; e é dessa modalidade específica de trabalho que decorre toda a riqueza que permeia o modo de produção capitalista. No entanto, tal riqueza pertence a um número cada vez mais reduzido de pessoas que não precisam, inclusive, vender a sua força de trabalho, a saber, os próprios capitalistas.

Disso resulta que "o trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria cria". Isto é, o trabalho como a "mercadoria" sem a qual todas as demais mercadorias não existiriam, acaba por se tornar, diante dessas últimas, a mais depreciada dentre todas. Assim, ocorre uma inversão que a antropologia filosófica de Marx rejeita prontamente, qual seja, "com a *valorização* do mundo das coisas

_

⁶⁷ "Die religiöse Entfremdung als solche geht nur in dem Gebiet *des Bewuβtseins* des menschlichen Innern vor, aber die ökonomische Entfremdung ist die des *wirklichen Lebens*" (MARX, 1968, p. 537).

[Sachenwelt] aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens [Menschenwelt]"68 (MARX, 2004, p. 80). Logo, Marx não aceita, sem pôr em questão, uma forma social em que as coisas exercem a primazia sobre o mundo dos homens. Ousaria dizer que a crítica da economia política de Marx tem como fim atacar exatamente essa questão, pois, em que pese o modo como é formulada, ela aparece em muitas partes de *O Capital*. Apenas, nessa obra, Marx dará a ela uma nomenclatura diferente; como se sabe, ele a denominará de fetichismo.

Nesse mundo em que as coisas se elevam a um patamar do qual os seres humanos são deslocados, "o trabalho não produz somente mercadorias", mas "produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria" (MARX, 2004, p. 80). Essas são as primeiras formulações que apontam para a questão da alienação como um problema que é gerado pelo modo como são produzidos os meios de vida na forma social burguesa. Então, para que o *Homem* possa, enquanto ser genérico [*Gattungswessen*], assumir o seu papel de protagonista nesse mundo é necessário que essa forma social seja superada.

Mas não é essa uma tarefa fácil, já que a alienação também é um fenômeno que tende a camuflar muitas das misérias produzidas pela própria forma social que delas mesmas se retroalimenta. Assim, como uma decorrência de que o mundo das coisas se sobrepõe ao mundo dos seres humanos, "o objeto [Gegenstand] que o trabalho produz, seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor". Esse tipo de formulação é uma demonstração clássica do problema da alienação em Marx. O produto não apenas se torna independente daquele que o produziu, ele aparece diante do produtor como um ser estranhado, isto é, o produtor não reconhece o seu produto como sendo mais uma obra das suas próprias mãos. Mesmo que "o produto do trabalho" seja "o trabalho que se fixou num objeto", sendo, desse modo, "a objetivação [Vergegenständlichung] do trabalho", na verdade, esse processo resulta na "desefetivação [Entwirklichung] do trabalhador" e essa objetivação aparece "como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento [Entfremdung], como alienação [Entäusserung]" (MARX, 2004, p. 80).

Os seus "Comments on James Mill, *Elémens d'économie politique*" são perpassados por formulações como as que foram citadas anteriormente. Neles Marx afirma que o que antes era visto como a dominação de uma pessoa sobre a outra é agora a dominação geral da coisa sobre a pessoa, em outras palavras, é o domínio do produto

⁶⁸ MARX, 1968, p. 511.

⁶⁹ MARX, 1968, pp. 511-512.

sobre o produtor (MARX, 1975b, p. 221). Isso ocorre de forma tão radical que, à medida que os nossos produtos se voltam contra nós mesmos, parece que passamos a ser propriedade deles e não eles propriedades a nós pertencentes (MARX, 1975b, pp. 226-227). Além disso, na forma social burguesa, assegura Marx nos *Cadernos de Paris*, "a relação do homem com o homem" se converte na "relação de proprietário privado com proprietário privado", de modo que o ser humano passa a ter "na propriedade privada [...] o seu modo de existência pessoal, distintivo – logo, a sua vida essencial" (MARX, 2015, p. 209).

Perante o exposto, é possível considerar duas questões. 1) o produto do trabalho como objetivação do trabalho, isto é, da essência do ser humano, é convertido, na forma social burguesa, em um objeto que se volta contra o próprio ser humano, é o domínio do produto sobre o produtor. 2) a posse, enquanto propriedade privada, nessa mesma forma social, aparece como a meta final para a qual caminha o ser humano, é ela propriamente a essência humana realizada⁷⁰. Assim, aparecem duas noções de essência humana opostas, uma cujo traço principal é o egoísmo, e a forma social burguesa é a sua coroação, e outra cujo traço principal é a socialidade, que tende a ser a realização do homem genérico numa forma social futura. Como se sabe, é essa última a noção de essência humana defendida por Marx, e sobre essa noção, por conseguinte, repousa a sua crença no advento de uma sociedade pós-capitalista, na qual o mundo das coisas estará sob o domínio do mundo dos seres humanos.

Cabe retomar mais uma passagem dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* na qual Marx procura, outra vez, mostrar os efeitos da alienação econômica sobre o ser humano. Essa alienação produz a sua desumanização, na medida em que ele próprio cria, através do trabalho, um mundo de objetos que se lhe defronta com total hostilidade, e é nesse mundo que o ser humano se encontra alienado de si mesmo⁷¹. Segundo Marx, "quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando [*ausarbeitet*], tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio [*fremd*] que ele cria diante de si". E, ao criar esse mundo, "tanto mais pobre se torna" o trabalhador, mas não apenas em termos materiais, já que o mesmo acontece com o "seu mundo interior [*seine innre Welt*]", na medida em que ele cada vez menos "pertence a si próprio". Nesse ponto, Marx lembra

⁷⁰ "Vê-se como a Economia Política fixa a forma alienada das relações sociais como o modo essencial e original do intercâmbio humano e o considera adequado à vocação humana" (MARX, 2015, p. 209).

⁷¹ Ainda nos *Cadernos de Paris*, afirma Marx: "Dizer que o homem está alienado de si mesmo é dizer que a sociedade deste homem alienado é a caricatura da sua comunidade real, da sua verdadeira vida genérica", e "que a sua atividade se lhe apresenta como um tormento", desse modo, "suas próprias criações" se apresentam "como um poder alheio" (MARX, 2015, p. 208).

de Feuerbach e afirma que esse tipo de alienação é semelhante àquela que ocorre na religião, ao declarar que se dá o mesmo na esfera religiosa, a saber, "quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo"⁷² (MARX, 2004, p. 81). Essa parte final da afirmação é praticamente uma citação literal de certas passagens de *A Essência do Cristianismo*⁷³. É importante ainda observar que formulações semelhantes se encontram em alguns trechos de *O Capital*⁷⁴.

Marx segue afirmando que "o trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto". Assim, quanto maior é a sua atividade, o seu trabalho, "tanto mais sem-objeto é o trabalhador", desse modo, "ele não é o que é o produto do seu trabalho", logo, "quanto maior este produto, tanto menor ele mesmo é". Ora, a essência do ser humano é o trabalho, cuja forma de exteriorização é o produto do mesmo. Porém, na forma social burguesa, como o produto do trabalho não pertence àquele que de fato o produz, não pertence, igualmente, a sua própria essência, ou seja, o ser humano se encontra dela afastado, alienado. Isso resulta que, segundo Marx, "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]", o problema consiste no fato de que essa existência acaba por se tornar "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, 2004, p. 81).

Essas formulações constituem aquilo que, para Marx, é a alienação. Penso que a alienação em Marx só completa o seu sentido quando se demonstra a sua estreita ligação com a noção de essência humana⁷⁵. Ora, em Marx, assim como em Feuerbach, o efeito da alienação, em última instância, é a cisão do ser humano com a sua própria essência; na medida em que essa se encontra separada dele. Em Feuerbach, o que produz essa ruptura é a religião, em Marx, é a forma como o produto do trabalho é apropriado numa forma histórica e social determinada.

⁷² MARX, 1968, p. 512.

⁷³ "Para enriquecer Deus deve o homem se tornar pobre para que Deus seja tudo e o homem nada", e, mais adiante, Feuerbach declara: "*O homem afirma em Deus o que ele nega em si mesmo*" (FEUERBACH, 1997, p. 68).

⁷⁴ "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).

⁷⁵ "Man, according to Marx, is estranged because he is prevented from living according to his nature" (WALLIMANN, 1981, p. 96).

O trabalho é, sobretudo, a objetivação do sujeito e de suas forças essenciais num produto ou objeto. Assim, "o trabalho, a produção, significa não somente a apropriação da natureza, como objeto, pelo homem, como sujeito, mas também a objetivação [Vergegenständlichung] do sujeito agente" (MÁRKUS, 2015, p. 30). Desse modo, o sujeito está plasmado no objeto. O problema é que, na forma social burguesa, o reconhecimento, por parte do sujeito, dessa objetivação, não é possível, pois a alienação faz com que essa objetivação [como produto do trabalho] se transforme num poder alheio sobre o qual o ser humano não consegue exercer domínio e controle⁷⁶. O que ocorre, como sabemos, é o contrário, tal poder acaba por dominá-lo, uma vez que "o produto alcança sua materialidade e sua objetividade num ex-tase do produtor"; no entanto, "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). Disso decorre que a alienação, portanto, resulta do fato de que o ser humano deve vender a sua força de trabalho⁷⁷, por isso mesmo não pode exercer qualquer controle nem sobre o produto do seu próprio trabalho e tampouco sobre o ato da produção (WALLIMANN, 1981, p. 6), tal controle é exercido pelos agentes cuja função é perpetuar esse estado de coisas, pois é dele que se locupletam. Mas é preciso ressaltar que a liberdade de tais agentes se limita ao fato de que eles são o capital encarnado, o capital personificado⁷⁸, dessa forma, o modo de produção capitalista em certa medida também os controla. Isso quer dizer que a alienação, guardadas as devidas proporções, alcança a todos.

Nesse sentido, o conceito de homem de Marx aparece como a base fundamental que sustenta a sua noção de alienação⁷⁹, sem ele o autor não poderia chegar à especificidade dessa noção; e essa declaração é respaldada pelas suas próprias palavras. O conceito de homem nada mais é do que a determinação desse ser, ele explicita o seu traço essencial, em outras palavras, a função de tal conceito é expor e clarear a essência do ser humano. É exatamente isso o que Marx faz, não só quando alega explicitamente que o que distingue o ser humano dos demais animais é o trabalho, mas também quando

⁷⁶ Essa ideia é formulada inicialmente de um modo mais ou menos completo no texto que, nestas primeiras seções, eu mais me ocupo, a saber, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Mas ela não desaparece dos escritos posteriores de Marx, ao contrário, em *O Capital* tal ideia também tem o seu lugar.
⁷⁷ Na verdade, o trabalhador é coagido a assim proceder, já que "o capitalista pode viver mais tempo sem

o operário do que o operário sem o capitalista" (MÁRKUS, 2015, p. 241).

⁷⁸ Assim como o trabalhador é o trabalho encarnado, personificado, também "o capitalista só funciona enquanto capital *personificado*" (MARX, 2004b, p. 55).

⁷⁹ "On the basis of his concept of human nature, Marx can say that individuals are estranged" (WALLIMANN, 1981, p. 5).

trata do problema da alienação. Aliás, é plausível dizer que a teoria da alienação de Marx está diretamente enraizada em sua teoria da natureza ou essência humana (WALLIMANN, 1981, p. 11).

III. A ESSÊNCIA HUMANA NEGADA

1. As quatro formas da alienação

Quando Marx trata do problema da alienação nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ele leva em consideração, pelo menos, quatro formas de alienação. 1) o ser humano está alienado "do produto do seu trabalho". 2) o ser humano está alienado "de sua atividade vital". 3) o ser humano está alienado "de seu ser genérico". 4) o ser humano está alienado em relação ao outro⁸⁰.

A razão de o ser humano estar alienado do produto do seu trabalho é porque – uma vez que a sua força de trabalho é comprada pelo capitalista – tudo aquilo que ele produz se converte em propriedade de outrem⁸¹. O resultado disso é que ele está privado de exercer qualquer domínio e controle sobre os objetos que põe no mundo. O seu trabalho, portanto, é apenas um meio de garantir a sua subsistência.

Ao alienar o produto do seu trabalho o que o ser humano está alienando é a sua própria atividade vital, sendo essa aquilo que fornece o traço que o distingue dos demais animais. O trabalho é essa atividade específica que, como tal, é a essência do ser humano. Desse modo, se ele se encontra alienado de sua atividade vital, ele está alienado de sua própria essência. Assim, na forma social burguesa, o ser humano está separado de si mesmo, pois o seu trabalho, como objetivação de sua essência ou vida genérica⁸², é tomado como mercadoria sujeita, por definição, à compra e à venda. Dessa maneira, o trabalho passa a operar em função de interesses outros, alheios a quem o executa.

Como consequência de o ser humano estar alienado de sua atividade vital, ele se encontra, portanto, alienado de seu ser genérico. Isso porque, nas palavras do próprio Marx, 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, 2004, p. 85). Ora, se o trabalho é a essência do ser humano, ele

⁸⁰ "Eine unmittelbare Konsequenz davon, daß der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die *Entfremdung des Menschen* von dem *Menschen*" (MARX, 1968, p. 517).

⁸¹ "Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, um poder estranho [que] está diante dele, então isto só é possível pelo fato de [o produto do trabalho] pertencer a um *outro homem fora o trabalhador*" (MARX, 2004, p. 86).

^{82 &}quot;O objeto do trabalho é portanto a objetivação da vida genérica do homem" (MARX, 2004, p. 85).

tem de ser *um fim em si mesmo*, mas o trabalho alienado inverte esse fim em *meio*⁸³. Meio para produzir riquezas das quais quem as produziu jamais poderá usufruir e meio através do qual aqueles que produzem toda a riqueza utilizam para garantir o mínimo necessário para não padecerem. Essa inversão entre meio e fim, no que concerne ao trabalho, é uma característica fundamental da forma social burguesa.

Se o ser humano, enquanto ser genérico, se encontra alienado de si mesmo, quer dizer que um ser humano se encontra alienado do outro (MARX, 1968, p. 518). Em razão de o ser humano ser um ser social, ele é, essencialmente, um ser genérico. Sendo assim, se trata de um ser que, inevitavelmente, mantém relação com os demais indivíduos da sua espécie, e é o ato de produzir, de realizar trabalho e, por conseguinte, de pôr objetos no mundo, a relação primeira que funda a socialidade e todas as demais relações daí decorrentes. Mas a forma social burguesa tende a fazer dessa relação um meio para satisfazer interesses privados em detrimento dos interesses coletivos⁸⁴. O resultado disso é que tal relação, em vez de unir, acaba por separar os seres humanos entre si. Dito de outro modo, a relação que conduziu os seres humanos para além da condição animal e que tem como função primordial uni-los é a mesma que, em determinada forma social e histórica, os separa⁸⁵.

Como os seres humanos se encontram separados, alienados uns dos outros, isso dá ocasião para que se desenvolva a forma de alienação que Marx mais se esforçará para combater prática e teoricamente, a saber, a alienação da essência humana. E Marx constata isso ao declarar que "a questão de que o homem está" alienado "do seu ser genérico quer dizer que um homem está" alienado "do outro, assim como cada um deles" está alienado "da essência humana" (MARX, 2004, p. 86).

Das quatro formas de alienação que foram acima apresentadas, é possível constatar que uma vai implicando a outra e cada uma delas, como parte, acaba por formar um todo que dá conta de uma mesma questão, a saber, a alienação em sua amplitude. O estabelecimento dessa noção de alienação em Marx necessita, previamente, do seu conceito de homem, tanto que, como visto no final do parágrafo

⁸³ "O trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para sua *existência*" (MARX, 2004, pp. 84-85).

⁸⁴ [...] "o trabalho alienado redunda 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).

⁸⁵ Em suma: "Productive activity in the modern social world separates the individual from his product, from his productive activity, from other individuals, and from his own nature" (LEOPOLD, 2007, p. 232). ⁸⁶ MARX, 1968, p. 518.

anterior, todas as formas de alienação resultam em um mesmo problema: o trabalho alienado conduz o ser humano à ruptura com a sua própria essência. Assim, a objetivação do produto do trabalho, como exteriorização da essência humana, na forma social burguesa, não vem a ser a *afirmação* dessa essência, pelo contrário, é a sua própria *negação*. Então, posta a seguinte pergunta: em que consiste a alienação em Marx? A resposta será: consiste, fundamentalmente, na negação da própria essência do ser humano. Dessa maneira, embora esse ser realize, diariamente, aquilo que o faz *humano*, ou seja, põe objetos no mundo através do trabalho, esse modo de existência não *coincide* com a sua essência.

2. A negação da essência humana e a restauração do homem total

Para que Marx possa pôr as coisas nesses termos é preciso que, antes, isto é, *a priori*, ele saiba o que o Homem é. Isso posto, Marx pode constatar a razão pela qual o ser humano não se realiza e apontar o caminho através do qual ele *virá a ser* de fato Homem, na medida em que realizará a sua essência, uma vez superada a alienação. Desse modo, aquilo que apenas parece ser uma descrição de uma determinada realidade em Marx, é, também, uma prescrição e, desse modo, ele passa ao campo da normatividade. Assim sendo, embora o autor procure se contrapor à pregação moral, ele não se dá por satisfeito somente com a tarefa de constatar determinado aspecto do real [no caso, a existência humana alienada]; Marx também se esforça para dizer o que esse aspecto essencialmente é, que é o mesmo que dizer no que dialeticamente ele se *tornará* [no caso, a essência humana realizada].

Cabe mostrar como o conceito de homem de Marx, que é um desdobramento da sua ideia de essência humana⁸⁷, se contrapõe ao modo de existência do ser humano que é forjado pela forma social burguesa, e, como tal, é a negação desse próprio conceito. Adiante, será possível constatar que a negação dessa forma social é condição *sine qua non* para o ser humano se reapropriar de sua essência, em outras palavras, *atualizar* aquilo que ele é *potencialmente*, isto é, realizar o seu conceito.

⁸⁷ Embora não seja objeto da presente investigação, parece que o conceito de homem em Marx segue, guardadas as devidas proporções, o que mostra a exposição do *Conceito* em a *Ciência da Lógica*: "o *conceito* tem de ser visto inicialmente e em geral como o terceiro em relação ao ser e a essência". Assim "a essência é a *primeira negação* do ser" e "o conceito é a *segunda* negação ou negação dessa negação, portanto, o ser reconstituído" (HEGEL, 2011, pp. 174 e 194). É possível constatar nessa obra, então, a progressão da essência ao conceito (LEOPOLD, 2007, p. 53).

Não muito diferente de sua argumentação anterior, Marx declara que "o trabalho é externo [äusserlich] ao trabalhador", desse modo, "não pertence ao seu ser", logo "ele não se afirma [...] em seu trabalho". Na verdade, esse trabalho nega a sua própria essência, pois, quando o realiza, o ser humano "não se sente bem, mas infeliz", disso resulta que ele "não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica [...] e arruína o seu espírito". Assim, "o trabalhador só se sente [...] junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho", então, para Marx, "o trabalho externo, o trabalho no qual o ser humano se exterioriza, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação". O trabalho deixa de ser, nessa medida, a autoatividade do trabalhador, uma vez que "ela pertence a outro [Sie gehört einem andren]", e, como tal, "é a perda de si mesmo [ist der Verlust seiner selbst]" (MARX, 2004, pp. 82-83).

Esse trecho ilustra bem o que vem a ser a alienação como a essência humana negada. Se o trabalho não pertence ao trabalhador e é a ele externo, a ele não pertence, do mesmo modo, a sua essência, ela é externa e, por isso, dele está separada. Isso significa que, através desse tipo de trabalho, o ser humano não pode se afirmar, tanto que só se sente melhor quando dele está afastado, já que se trata de um trabalho que, para ele, é um sacrifício não apenas por razões físicas, mas também subjetivas, visto que é a própria negação de si. Como os produtos criados por esse trabalho não pertencem àquele que os produziu, mas resultam em propriedade de outrem, essa atividade, tão fundamental para o ser humano como autoatividade [Selbsttätigkeit] e engendramento de si, em vez de ser a sua realização, isto é, a sua essência objetivada, é, pelo contrário, a perda de si como alienação de si [Selbstentfremdung].

Disso decorre uma inversão. A saber, o trabalho como o traço específico que distingue os seres humanos dos outros animais, quando alienado, perde praticamente essa especificidade, pois o ser humano só se sente minimamente em sua condição humana uma vez distanciado dessa forma de trabalho. Ainda que ele somente se sinta livre e ativo na medida em que realiza um conjunto de funções que compartilha com os animais, tais como comer, beber, dormir, procriar, etc. Logo, nas funções que o homem se faz homem, ele se sente um animal, e, apenas nas funções que o aproxima dos animais, se sente homem (MARX, 2004, p. 83).

Essas considerações só apresentam esse tipo de radicalidade porque Marx atribui ao ser humano uma essência, que é tomada como um contraponto a tudo aquilo que a

_

⁸⁸ MARX, 1968, p. 514.

nega na forma social burguesa. Ou seja, o trabalho como atividade vital e essência do ser humano se converte em autossacrífício em vez de autoatividade, é o padecimento do corpo e do espírito em vez de atualização das potencialidades do ser humano, é atividade coercitiva em vez de atividade livre, é meio em vez de fim, é, em resumo, negação em vez de afirmação da humanidade do ser humano. Nessa forma social determinada, o ser humano e o trabalho são tudo aquilo que não devem ser, mas esse é um estado de coisas necessário, sem o qual eles jamais serão aquilo que deverão ser. A negação da essência do ser humano é o pressuposto fundamental para a afirmação da mesma⁸⁹. Mas isso passa pela instauração de uma forma social que, como negação da forma social burguesa, é a confirmação e a realização do conceito de homem.

Em Marx, a alienação é o estado no qual a essência e a existência do ser humano não coincidem imediatamente, visto que ela produz uma cisão no interior desse ser. Assim, o trabalho alienado "quando arranca [entreisst] do homem o objeto de sua produção", "arranca-lhe", igualmente, "a sua vida genérica, sua efetiva objetividade genérica [wirkliche Gattungsgegenständlichkeit]". A forma social responsável por isso é estruturada de maneira tal que se torna o principal impeditivo para que a natureza humana possa se manifestar verdadeiramente⁹⁰. Desse modo, a sua permanência implica a impossibilidade de o ser humano realizar a sua humanidade⁹¹, pois "a produção produz o homem não somente como uma mercadoria", mas "ela o produz [...] precisamente como um ser desumanizado [entmenschtes Wesen] tanto espiritual quanto corporalmente" (MARX, 2004, pp. 85, 92 e 93).

Disso decorre que o ser humano se encontra cindido, de modo que revela um antagonismo entre sua essência e sua existência. No entanto, a tarefa desse ser, que tem no proletariado a sua força histórica, conduz à superação de tal antagonismo para pôr em acordo aqueles dois termos. Pois assegurar "que cada coisa se contradiz é dizer que

⁸⁹ Assim, o lado negativo do trabalho representa uma etapa historicamente necessária para a superação da alienação: "O lado positivo do trabalho consiste em que só graças ao trabalho o homem adquire e desenvolve a sua essência humana, *afirma esta essência* como realidade. O lado negativo está ligado à forma específica, alienada, do trabalho: pelo trabalho alienado o homem afirma a sua essência de uma maneira desumana, isto é, nega praticamente a sua essência; mas é uma negação historicamente necessária que gera por seu turno uma nova negação: *negação da própria alienação como tal*" (LÁPINE, 1983, p. 300).

⁹⁰ "Capitalism, then, is the mode of production in wich the contradiction between human essence and human existence becomes the most total. This rupture can be called the destruction of unity of humanity and nature, the estrangement of the individual from himself or herself, the alienation of the individual from his or her species-being" (HUNT, 1982, p. 10).

⁹¹ Já que o ser humano aliena para outrem tanto o produto do seu trabalho como sua própria atividade produtiva, ele aliena, igualmente, a atividade que constitui sua humanidade essencial (THOMSON, 1977, p. 50).

sua essência contradiz um determinado estado de sua existência", desse modo, "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). É esse o processo que converterá a essência humana negada na essência humana realizada.

Mas, ainda na forma social burguesa, o *modo* de ser do ser humano não corresponde àquilo que ele é, ou melhor, àquilo que ele deve ser. Em outros termos, a manifestação em ato do ser humano não está de acordo com aquilo que ele é potencialmente⁹², isto é, o modo de manifestação da existência humana não corresponde imediatamente à manifestação de sua própria essência. Cumpre, então, instaurar um estado de coisas que possibilite que a manifestação da existência seja, também, manifestação da essência. O que é necessário para que isso ocorra? Para Marx, somente a revolução poderá restabelecer o laço social fundamental que une essência e existência. Já que não apenas "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". Assim, "a revolução aparece, então, dialeticamente, como negação dessa negação – e a realização da essência" (SOUZA, 1997, p. 10).

A revolução, portanto, instaura um estado de coisas tal que não só põe fim à propriedade privada como consequência do trabalho alienado⁹³, além disso, ela reconstitui o próprio ser do homem, na medida em que realiza o seu conceito. A revolução é a *efetivação* [Wirklichkeit] do conceito de homem, ou seja, é esse conceito tornado real. Marx chama esse estado de coisas, que permite o retorno do ser humano à sua própria essência, de comunismo. "O comunismo", segundo Marx, "na condição de supra-sunção [Aufhebung] positiva da propriedade privada", é a "apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem". Desse modo, "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". Por conseguinte, o

⁹² Hunt defende que Marx sempre procurou assinalar uma divisão entre essência e existência. Tal divisão, além de se fazer presente em formas sociais já superadas, é radicalizada na forma social burguesa. Ele ainda destaca que aquilo que Marx entende como sendo a essência de algo [nesse caso, o ser humano] é semelhante ao significado que Aristóteles confere a esse termo. Assim, a essência de algo, no mais das vezes, é aquilo que é apenas em *potência* e que, portanto, precisa das condições necessárias para se tornar *ato* (HUNT, 1982, pp. 8-9).

⁹³ "Mas evidencia-se na análise desse conceito que, se a propriedade privada aparece como o fundamento, como razão do trabalho exteriorizado, ela é antes uma consequência do mesmo, assim como também os deuses são, *originariamente*, não a causa, mas o efeito do erro do entendimento humano" (MARX, 2004, p. 87-88).

comunismo "é a *verdadeira* dissolução [*Auflösung*] do antagonismo do homem com a natureza e com o homem", além disso, é "a verdadeira resolução [*Auflösung*] do conflito entre existência e essência [*Existenz und Wesen*], entre objetivação e autoconfirmação [*Selbstbestätigung*], entre liberdade e necessidade [*Notwendigkeit*], entre indivíduo e gênero". Em suma, "é o enigma [*Rätsel*] resolvido da história e se sabe como esta solução"⁹⁴ (MARX, 2004, p. 105).

Nesses termos, o comunismo aparece não apenas como uma simples forma social na qual a produção e apropriação dos produtos se darão de maneira coletiva, ele representa, além disso, a solução de uma série de problemas metafísicos. Isso aponta para o caráter especulativo dessa forma social pensada por Marx e a sua preocupação com questões genuinamente filosóficas comuns à sua época. Desconfio que essa preocupação não se restringe às suas obras de juventude, ela parece estar presente também nos seus trabalhos da maturidade.

O comunismo, então, é também responsável por realizar uma tarefa teórica que Marx apresenta na sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. Essa tarefa consiste, nada mais, nada menos, na realização e supressão da filosofia⁹⁵. Entendo "realização da filosofia", nos termos de Marx, como realização da metafísica. Isso fica demonstrado na passagem citada anteriormente, visto que o comunismo possibilita, dentre outras coisas, a realização da essência humana pelo e para o homem, dissolve o antagonismo entre homem e natureza, bem como do homem com o homem, resolve o conflito entre essência e existência, reconcilia indivíduo e gênero, etc. E isso ainda é perpassado por um processo cujo objetivo é o estabelecimento do comunismo como o segredo resolvido da história.

Por fim, Marx sustenta que o comunismo é a "reintegração ou retorno do homem a si", isto é, a superação [*Aufhebung*] da alienação de si do ser humano, logo, a superação da propriedade privada e a apropriação da vida humana pelo e para o ser humano. Como se trata da superação de toda a alienação, o comunismo é, portanto, "o retorno do homem da religião, família, Estado, etc., à sua existência [*Dasein*] *humana*, isto é, *social*". Disso decorre que o ser humano, uma vez operada a revolução, se reapropriará "da sua essência omnilateral de uma maneira ominilateral, portanto como homem total [*totaler Mensch*]" (MARX, 2004, pp. 105, 106 e 108).

⁹⁴ MARX, 1968, p. 536.

⁹⁵ Não é possível "realizar a filosofia sem suprimi-la" (MARX, 2010b, p. 151).

⁹⁶ MARX, 1968, pp. 536, 537 e 539.

3. Dificuldades conexas à noção de essência humana

Contudo, o homem total [totaler Mensch] ainda não existe, o que existe é o ser humano parcial, que se depara com uma realidade inautenticamente humana, ainda que essa se constitua como obra das suas próprias mãos. Mas, de onde Marx tira essa sua noção de um homem total⁹⁷, visto que semelhante ser humano nunca foi historicamente posto, ou seja, nunca existiu em nenhuma forma social anterior? O que parece, então, é que essa noção só pode ter sido concebida *a priori*. Em outras palavras, é de uma noção prévia que Marx concebe a sua ideia de uma essência humana, cujo conceito de homem daí se desdobra. Ainda que seja uma noção negativa, já que ela se opõe ao modo de existência do ser humano na forma social burguesa, ou seja, ele é ou virá a ser o oposto daquilo que é a manifestação da sua existência em tal forma social, é preciso, mesmo assim, que se saiba o que o ser humano fundamentalmente é; pois, caso contrário, o próprio sentido dessa contraposição não se sustentaria. Um exemplo disso é que Marx qualifica a forma social burguesa como desumana⁹⁸, ao passo que, a forma social que a sucederá, possibilitará a configuração de uma sociedade verdadeiramente humana⁹⁹.

Como não é simples negar que Marx, durante a sua trajetória intelectual, sustentou uma noção de essência ou natureza humana [menschliche Wesen/menschliche Natur], foi sendo construída uma narrativa, entre alguns dos seus comentadores, que procura aplacar, ou mesmo rejeitar, as dificuldades que essa noção produz quando se trata de confrontá-la com um pensamento materialista que, em tese, tende a rejeitá-la.

Começando pelo próprio Marx, ele procura se defender das consequências especulativas que a sua noção de alienação como essência humana negada pode conduzir. Para isso, declara que "partimos de um factum nacional-econômico", ou seja, da alienação "do trabalhador e da sua produção" (a Ssegura que "expressamos o conceito deste factum", a saber, "o trabalho" alienado, "exteriorizado", e, na medida em que "analisamos este conceito, analisamos, por conseguinte, apenas um factum

⁹⁷ Aliás, "o conceito de 'homem total'" se encontra "não só nos *Manuscritos* de 1844, mas também na conclusão do capítulo sobre *A Maquinaria e a Indústria Moderna* do *Capital*" (COLLETTI, 1983, p. 123)

⁹⁸ Como assinalado anteriormente, o modo como se produz nessa forma social gera "um ser desumanizado [entmenschtes Wesen]" (MARX, 2004, pp. 92-93).

⁹⁹ Isto é, a instauração da "sociedade humana, ou a humanidade socializada" (MARX, 2007, p. 535).

¹⁰⁰ "Wir gingen aus von einem nationalökonomischen Faktum, der Entfremdung des Arbeiters und seiner Produktion" (MARX, 1968, p. 518).

nacional-econômico". Mais adiante, para concluir, afirma que "admitimos" a alienação "do trabalho, sua exteriorização, enquanto um factum e analisamos este fato [als ein Faktum angenommen und dies Faktum analysiert]" (MARX, 2004, pp. 86 e 89).

Parece que a persistência em alegar que a sua conclusão teórica – a saber, que a essência humana se encontra alienada – está respaldada em fatos [Faktum], mostra a preocupação de Marx ao procurar se aproximar de uma reflexão científica e se afastar, na medida do possível, de concepções que tenham como base apenas a especulação, como uma expressão da metafísica.

Um fato tem a peculiaridade de ser, de alguma maneira, um dado objetivo do real, cuja apreensão não depende apenas do pensamento, mas também dos sentidos. Aqui não está em questão o quanto uma determinada interpretação de um fato pode divergir de uma outra, inclusive, isso faz parte das disputas na esfera da ciência. O que está em questão é a ideia de que, diante de um fato, é difícil negar que ele é uma manifestação do real, exterior ao sujeito e, como tal, se configura como algo objetivo. Diante disso, é possível questionar: é a essência humana e o conceito de homem que dela se desdobra, assim como Marx nos apresenta, um fato enquanto dado objetivo do real? Parece que não.

Assim, o caminho que conduz a essa noção de essência humana passa por uma elaboração a priori. Desse modo, ela é o resultado da exclusiva atividade cognoscente de uma subjetividade que — ao se deparar com um mundo no qual, contraditoriamente, abundam riqueza e miséria lado a lado — se esforça para formular uma ideia daquilo que o ser humano \acute{e} — mas que nessas condições ainda $n\~ao$ pode ser — para servir como meta da luta cuja tarefa é consumar, no futuro, a natureza essencial do ser humano. Dentre outros fatores, nesse consiste o lado especulativo desse aspecto da teoria de Marx; dado que não parece possível assegurar, de antemão, a conformação do indeterminado em sua abertura, a saber, o futuro do ser humano.

Talvez por isso, em Marx, a noção de essência humana não se encontre tão afastada da sua variante tradicionalmente vinculada à metafísica. Isso decorre da natureza especulativa daquilo que é dito como sendo a essência de um ser, e a questão toma um contorno mais complexo ainda quando se trata do ser do homem que carrega consigo a marca da indeterminação. Assim, dizer que o ser humano tem uma essência

_

¹⁰¹ MARX, 1968, p. 521.

sempre carecerá de uma demonstração convincente que venha decidir as disputas em torno dessa questão.

Percebo no esforço teórico de alguns autores que defendem a noção de essência humana em Marx – sustentando, para tanto, que essa noção não é metafísica – a confirmação da minha hipótese de que essa noção vai de encontro à sua teoria materialista. Ao defender Marx da crítica que Israel faz dessa noção, na medida em que esse alega que o conceito de homem de Marx contém aspectos metafísicos no que diz respeito às características que compõem a essência do homem, não podendo, assim, serem empiricamente testadas (ISRAEL, 1971), Wallimann sustenta que se deve concluir o contrário, a saber, as características que distinguem os seres humanos dos demais animais são sim empiricamente verificáveis e, por isso, a noção de essência humana não seria metafísica (WALLIMANN, 1981, p. 21). Ele pensa que esse seu argumento está justificado na medida em que defende dois aspectos distintos que sustentam a noção de essência humana em Marx. O primeiro é biológico, já que se tratam de propriedades da natureza humana que não mudam [tais como o intelecto, a consciência, a vontade e os sentimentos]. O segundo é histórico, e diz respeito às propriedades da natureza humana que são passíveis de mudanças (WALLIMANN, 1981, p. 15).

Já Sánchez Vázquez declara que "essa concepção de essência humana não pode ser considerada como uma variante de sua concepção especulativa e metafísica", ou seja, ela não pode ser "entendida como essência estranha e indiferente à existência histórica e social" (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 403). Essa afirmação é uma retomada do argumento de que a essência humana é histórica e sustenta declarações que asseguram que "a sociedade altera incessantemente a natureza humana" (COHEN, 2013, p. 141).

No entanto, dizer que a essência humana é histórica não resolve a dificuldade que essa noção arrasta consigo. Portanto, é possível questionar: qual é o sentido de uma noção de essência cujo conteúdo tem um caráter histórico? Dizer da essência que ela é histórica não é uma contradição nos termos? E, na hipótese de o caráter histórico da essência humana poder ser justificado, não se afirmaria com isso o seu aspecto teleológico?

Começo pela última questão. Se a essência humana é histórica, isto é, se tal essência se transforma na medida em que as formas de produzir mudam, ela, assim como essas formas, caminha na direção de um aprimoramento que resultará na sua

realização. Isso ficou demonstrado quando foi exposto o problema da alienação como a essência humana negada. Visto que a forma social burguesa é onde esse problema se apresenta de maneira mais radical, é ela, então, o pressuposto histórico fundamental para a superação dessa negação. Assim, o processo histórico é perpassado pelo objetivo de pôr em ato aquilo que no ser humano se encontra em potência.

Além disso, considerar a essência humana como histórica parece que carece de sentido. Ora, dizer que a essência humana se funda na socialidade, visto que o ser humano é um ser social, e que por essa razão é também histórica, uma vez que se transforma na medida em que mudam as formas sociais, não permite pensar que ela, ao se transformar, pode se converter em seu contrário, isto é, numa essência humana egoísta, ou numa outra forma de essência humana qualquer? Nesse caso, nunca se estará autorizado a declarar de maneira precisa que a essência humana é isso ou aquilo, porque, incorporando certo aspecto em determinado tempo, sempre existirá a possibilidade de ela assumir um outro aspecto num tempo posterior. Assim, é problemático assegurar que o ser humano tem uma essência. É mais adequado alegar que o ser do homem é passível de várias definições, sempre contingentes, pois essas dependem do lugar e da época nos quais foram ou são formuladas. No mais, esse tipo de argumentação é mais consequente com determinados aspectos do próprio materialismo de Marx.

Dado isso, dizer do ser humano que ele tem uma essência e que ela é histórica é dizer de um ser ao qual não se pode atribuir propriamente uma essência. Pois, por definição, a essência é aquilo que *permanece* em um ser, uma vez desconsideradas todas as suas determinações acidentais, ou aquilo que pode ser nele indicado como em *potência*. Com efeito, uma dificuldade se impõe quando se quer sustentar uma noção de essência humana ao passo que se deseja levar em consideração a historicidade.

Desse modo, não é tão simples defender a ideia de que um ser tem uma essência – especificamente no caso do homem – e que, ao mesmo tempo, se trate de um ser histórico. Pois aqui a historicidade é considerada como aquilo que aponta para a contingência e transitoriedade de noções, definições, conceitos, etc. Nesse sentido, alegar que o ser humano é histórico e que, ainda assim, tem uma essência parece constituir uma incongruência.

Além disso, quando Marx elabora a sua noção de essência humana, ele não quer somente com isso melhor fundar os seus argumentos críticos contra a alienação. O autor também quer contrapô-la à noção de essência humana egoísta defendida por alguns

teóricos da economia política, já que eles supunham "ser a propriedade privada um atributo essencial da natureza humana" (MÉSZÁROS, 1981, p. 131).

Um dos muitos méritos de Marx foi ter dessacralizado algumas categorias da economia política ao mostrar a historicidade que as perpassa e apontar, com isso, as inconsistências de fundá-las numa suposta essência egoísta do ser humano. No entanto, para fazer isso, ele necessitou contrapor aquela a uma noção de essência social do ser humano. Mas Marx poderia ter prescindido desse pressuposto fundamental, bastando para tanto chamar a atenção para o fato de que a propriedade privada dos meios de produção nem sempre existiu na história da humanidade com a radicalidade como se configura na forma social burguesa. Assim, existência dessa, como tal, é contingente, e, portanto, não se trata de uma necessidade inexorável que teria como meta a realização da essência egoísta do ser humano.

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

Isso não justifica claramente o motivo pelo qual a noção de essência humana social de Marx não é abstrata enquanto que a noção de essência humana egoísta defendida por alguns teóricos da economia política se caracteriza como tal. Seria apenas pelo fato de uma estar fundada no conjunto das relações sociais, ao passo que a outra se funda no aspecto egoísta da individualidade?

As duas noções parecem abstratas, uma vez que partem de um pressuposto fundamental, a saber, a alegação de que o ser humano tem uma essência. Ainda assim, cada teórico à sua maneira, poderia contestar essa proposição ao defender que a essência humana não é estabelecida a partir daquele pressuposto, mas a partir de experiências decorrentes do modo como os seres humanos agiram e agem. No entanto, contra esse argumento é possível alegar que o ser humano tanto é capaz de realizar ações altruístas, ou melhor, de caráter coletivo, nas quais o interesse dos demais é levado em consideração, quanto é capaz de realizar ações de caráter egoísta, através das quais não só defende o seu interesse particular, como é capaz até de prejudicar os demais para ter

esse seu interesse efetivado. Assim, tanto em um como no outro caso, a noção de uma essência humana não se justifica. Desse modo, embora as características através das quais se baseiam ambas as noções sejam qualitativamente diferentes, é possível sustentar que os dois pontos de vista são contestáveis, por isso, só podem ser defendidos de forma dogmática.

Segundo o que foi exposto, é possível concluir que a noção de essência humana dificilmente se desvincula de suas origens metafísicas e especulativas, já que essa noção serve como pressuposto fundamental a partir do qual se forja uma concepção de mundo na qual o ser humano é o ponto de partida e de chegada¹⁰². Por isso, Marx não abre mão de uma noção de essência humana, ainda que alguns aspectos anti-metafísicos do materialismo que constitui a base da sua própria concepção de mundo, entrem em choque com essa noção.

_

^{102 &}quot;O objeto central" das "pesquisas econômicas" de Marx, bem como a sua "ação era, de maneira invariável, em todas as etapas de sua evolução, o problema da libertação do homem" (SCHAFF, 1967, p. 29), consequentemente, a questão do ser humano também como ser genérico, portador de uma natureza essencial, sempre esteve no centro de suas preocupações.

IV. A CAMINHO DO MATERIALISMO

1. O limiar do materialismo de Marx

Já foi possível notar que Marx começa a lidar com o conceito de homem e com a noção de essência humana que o sustenta desde os seus primeiros escritos. Assim, parece ser esse um problema fundamental para ele. A crítica de Marx à economia política é, em grande medida, uma crítica à noção de sujeito, enquanto indivíduo desgarrado e impossibilitado de realizar a sua essência 103, que vai sendo construída desde o início da modernidade, e que tem como força motriz a forma social burguesa. Marx não é nada simpático a essa maneira como o sujeito é concebido e a sua obra representa, também, um esforço no sentido de romper com semelhante modo de concebê-lo. Mas ele, por outro lado, procura recuperar uma das características marcantes dessa noção que foi estabelecida e reforçada com o próprio avanço da modernidade, a saber, que o sujeito moderno se constitui como um ser, essencialmente, racional, consciente/livre [freie bewußte]¹⁰⁴. Isso quer dizer, sem negar a importância da experiência, que a razão é o único recurso – e não mais Deus, primeiro motor imóvel, etc. – ao qual o ser humano deve recorrer para fundar o conhecimento, agir e transformar o mundo. O essencialismo de Marx passa, também, pela eleição dessa característica do ser humano.

O problema da alienação é outra questão que aparece desde muito cedo nos escritos de Marx, principalmente a partir de 1842-1843, quando ele se debruça sobre a obra de Feuerbach. Este filósofo foi uma fonte de inspiração para ele desenvolver não apenas a sua noção de alienação, mas também a sua noção de essência humana que está estritamente ligada àquela. A influência de Feuerbach sobre Marx, igualmente, não se restringe apenas às suas obras de juventude, essa influência se faz notar também em suas obras da maturidade, especialmente, em *O Capital*. No mais, assim como Marx não abandona o seu conceito de homem e a noção de essência ou natureza humana a ele

¹⁰³ "Marx holds that the conditions for extensive human flourishing are not met in the modern social world" (LEOPOLD, 2007, p. 185).

¹⁰⁴ "In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen" (MARX, 1968, p. 516).

correlata, o autor também não deixa de lado o problema da alienação que permanece e é aprofundado em seus trabalhos posteriores.

Já analisei inicialmente dois problemas concernentes a esta pesquisa, a saber, a noção de essência humana e de alienação. Agora, é o momento de esboçar os primeiros traços do materialismo de Marx, ao examinar como ele começa a surgir nas obras que serviram de base para a análise dos dois problemas iniciais, além de outros trabalhos concebidos no mesmo período, com os quais ainda não me ocupei. Desse modo, antes de partir para o exame das proposições já sólidas que sustentam o materialismo de Marx em *A Ideologia Alemã* e, mais especificamente, nas obras posteriores a 1845-1846, é importante destacar os primeiros indícios desse materialismo no contexto em que a preocupação maior do autor está voltada para as questões que dizem respeito à essência humana e à alienação. Qual é a relação dos primeiros aspectos do materialismo de Marx com tais questões? É possível sustentar um ponto de vista materialista no instante mesmo em que se lida com questões que estão no registro da especulação? É preciso, preliminarmente, esboçar como ocorre a oscilação de Marx entre a defesa de um ponto de vista materialista e o seu recurso a noções e conceitos de ordem metafísica, que se aprofundará com a constituição de sua obra madura.

Na verdade, um dos primeiros contatos teóricos de Marx com o materialismo se deu no momento em que ele procurava investigar a diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro, cuja problemática daí decorrente se torna o tema da sua tese de doutorado¹⁰⁵. É possível dizer que tanto Demócrito quanto Epicuro procuraram defender, cada um à sua maneira, um ponto de vista que podemos chamar de materialista¹⁰⁶. Ao analisar esses dois filósofos, Marx atenta para duas questões que serão fundamentais para a formulação da sua própria concepção de mundo – que é um outro nome para o seu materialismo –, quais sejam, o problema da necessidade e o problema da liberdade, visto que "Demócrito emprega a necessidade" e "Epicuro, o acaso" (MARX, 2018, p. 51). Com isso, Marx constata que "a liberdade da

¹⁰⁵ A tese de Marx, intitulada *Diferença entre a Filosofia da Natureza de Demócrito e a de Epicuro*, é parte de uma investigação mais ampla da filosofia antiga que ele planejava realizar por volta de 1839. A tese, propriamente, é concebida entre 1840 e início de 1841. Nos primeiros dias de abril desse último ano, Marx apresenta sua tese à faculdade de filosofia da Universidade de Jena, da qual recebe o título de doutor em filosofia no dia 15 desse mesmo mês, sem que, para isso, "fosse submetido a outras provas", já que "os méritos do candidato eram de tal modo incontestáveis" (LÁPINE, 1983, p. 58).

¹⁰⁶ "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).

autoconsciência" constitui "o princípio da filosofia epicurista" (MARX, 2018, p. 124). A partir de sua investigação, Marx é levado a concluir que enquanto Demócrito procurava defender um materialismo cuja base se fundava na necessidade, Epicuro, por sua vez, procurava sublinhar a importância da contingência para a sustentação do seu ponto de vista (LÁPINE, 1983, p. 49).

Disso decorre que Marx passa a caracterizar o pensamento de Demócrito como aquele que defende um materialismo mais estrito e que, por isso, concebe o real como regido por leis necessárias, de modo que nada ocorre por acaso em meio às constantes transformações. Por outro lado, Marx compreende que o materialismo de Epicuro dá lugar para o acaso e para a contingência e, dessa forma, abre mais espaço para se pensar a questão da liberdade. 107

O materialismo representa um importante ponto de vista filosófico, e, além disso, se contrapõe diretamente ao idealismo. Enquanto concepção de mundo, ele tem uma história tão antiga quanto a própria filosofia, já que "o materialismo como teoria da natureza das coisas surgiu no início da filosofia grega" (FOSTER, 2014, p. 14), e continua vinculado ao pensamento ocidental, sendo, ao lado de outras tantas correntes filosóficas, um dos seus pilares mais significativos.

Encontramos, no verbete "materialismo" do *Dicionário do Pensamento Marxista*, três significados para esse termo; são eles: o materialismo filosófico, o materialismo histórico e o materialismo científico. Em linhas gerais, o materialismo filosófico é dividido em três, a saber, 1) o materialismo ontológico, que afirma a dependência do ser social em relação ao ser biológico ou ao ser físico, sendo esse último a causa do primeiro; 2) o materialismo epistemológico, "que afirma a existência independente e a atuação transfactual de pelo menos alguns dos objetos do pensamento científico"; e, por fim, 3) o materialismo prático, que chama a atenção para o fato de que a transformação e a reprodução das formas sociais são resultados da ação humana (BOTTOMORE, et alii, 2001, 255).

Já o materialismo histórico, de modo geral, parte do pressuposto de que o "processo de trabalho" é a força motriz a partir da qual se dá o "desenvolvimento da história humana" em suas várias etapas e formas sociais. Enquanto o materialismo científico pode ser "definido pelo conteúdo [mutável] das conviçções científicas" no

69

¹⁰⁷ "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).

que diz respeito à realidade em geral, nesta inclusa a "realidade social" (BOTTOMORE, et alii, 2001, 255).

Diante disso, é possível sustentar que uma filosofia materialista defende, como princípio básico, o primado da realidade material como aquilo que é anterior ao surgimento do pensamento no mundo e é condição *sine qua non* para o aparecimento de seres racionais. Dito de outro modo, um materialista tende a reconhecer e a defender a existência do mundo exterior como algo independente do sujeito. Por isso, geralmente uma filosofia materialista se constitui como um contraponto à forma especulativa e metafísica decorrente do modo como os idealistas concebem o mundo.

Sendo assim, num sentido amplo, "o materialismo afirma que as origens e o desenvolvimento de tudo que existe depende da natureza e da 'matéria'", isto quer dizer que a "realidade física [...] independe do pensamento" (FOSTER, 2014, p. 14). Desse modo, para um materialista, o ser ou a matéria existe desde antes do surgimento das formas de vida em geral e, em particular, do pensamento. Como Lenin declara em *Materialismo e Empiriocriticismo*, o pensamento é um produto mais elevado "da matéria organizada de uma certa maneira" (LÉNINE, 1975, p. 45). Disso decorre que, de forma muito esquemática, se convencionou denominar de materialistas aqueles filósofos cujo ponto de partida é a matéria e de idealistas aqueles filósofos cujo ponto de partida é o pensamento ou o espírito¹⁰⁸.

Essa é, na realidade, uma caricatura do materialismo clássico ou daquilo que ficou conhecido como materialismo mecânico, afeito, portanto, a um determinismo mais rígido, no qual a ideia de liberdade não ocupa muito espaço. É interessante notar que Lenin atribui, de maneira equivocada, na obra acima citada, essa forma de conceber o materialismo ao próprio Marx. Na verdade, esse materialismo será devidamente criticado nas *Teses sobre Feuerbach* e em *A Ideologia Alemã*. Assim, Marx vai se referir a tal materialismo como o "materialismo antigo" que precisa ser superado por um "materialismo novo" que encontra na prática o seu fundamento¹⁰⁹.

¹⁰⁸ [...] "para os materialistas a natureza vem em primeiro lugar e o espírito em segundo; para os idealistas é o inverso" (LÉNINE, 1975, p. 25).

¹⁰⁹ 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. Materialismo e alienação

Em Sobre a Questão Judaica, é possível encontrar alguns traços do materialismo que Marx irá desenvolver de maneira mais elaborada num futuro próximo. Nesse escrito, a base das suas ideias materialistas se encontra na filosofia de Feuerbach, mais precisamente, no próprio materialismo que perpassa essa filosofia. Esse texto é um artigo elaborado por Marx na segunda metade de 1843 e publicado no início de 1844 nos Anais Franco-Alemães. Trata-se de uma resposta a um artigo de Bruno Bauer no qual esse filósofo se ocupa, principalmente, da problemática da emancipação dos judeus na Alemanha da época.

Para Bauer, de acordo com o comentário de Marx, a emancipação dos judeus, assim como a emancipação do ser humano em geral, passava necessariamente pela renúncia da religião ou pela "superação *política* da religião" que "constitui para ele a superação de toda a religião". Segundo Marx, Bauer considerava ser esse o passo fundamental para que os judeus alcançassem a cidadania alemã e, por conseguinte, chegassem à própria emancipação política (MARX, 2010c, p. 36).

Marx acredita que a simples renúncia da religião não é um ato que, por si só, possa superá-la. Ele assegura que "a religião não é mais a razão, mas apenas o fenômeno da limitação mundana", por sua vez, é preciso que se explique "o envolvimento religioso dos cidadãos [...] a partir do seu envolvimento secular". Dessa forma, Marx não quer dizer que "eles devam primeiro suprimir sua limitação religiosa para depois suprimir suas limitações seculares", mas que eles só irão suprimir "sua limitação religiosa no momento em que suprimirem suas barreiras seculares". Pois Marx não quer transformar "as questões mundanas em questões teológicas", como faz Bauer, mas se trata de transformar "as questões teológicas em questões mundanas" (MARX, 2010c, p. 38). Essa inversão é importante porque procura explicitar o argumento de que o desvelamento da religião, do seu aspecto principal, deve ser buscado a partir da compreensão dos fenômenos seculares, através dos quais as manifestações religiosas se justificam. Embora eu não concorde com a declaração de que com essas asserções "Marx expõe a essência materialista do seu método com uma nitidez de que só um materialista consciente é capaz" (LÁPINE, 1983, p. 204), não duvido de que tais afirmações já contribuem para a constituição da concepção materialista do autor.

Além disso, é importante para Marx transformar "a questão da relação entre emancipação política e religião na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana". Com isso, Marx quer dizer que apenas a emancipação política, embora tenha a sua importância, não emancipará, de fato, nem o judeu, nem o ser humano em geral, pois esse é o papel da emancipação humana, cuja amplitude supera os limites da emancipação política, já que "a emancipação política não constitui o modo já efetuado, isento de contradições, da emancipação humana" (MARX, 2010c, p. 38).

Assim, Marx reconhece o principal limite da emancipação política, a saber, ela não é capaz de "anular a religiosidade *real* do homem" (MARX, 2010c, p. 42). Um exemplo dessa limitação é que a terra da emancipação política, qual seja, a América do Norte, é também "a terra da religiosidade" com todo o "*seu frescor e sua força vitais*" (MARX, 2010c, p. 38). No entanto, Marx não deixa de reconhecer que a emancipação política "representa um grande progresso", pois, embora não constitua "a forma definitiva da emancipação humana em geral", ela tem uma importância significativa já que "constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui" (MARX, 2010c, p. 41).

Ainda assim, da emancipação política dos judeus não decorre necessariamente a sua emancipação do judaísmo. Para Marx, Bauer pensa, no entanto, que os judeus apenas se tornariam "politicamente emancipados" se eles, antes, se emancipassem "radicalmente do judaísmo". Mas não é disso que se trata, pois não é possível se "emancipar politicamente" sem se "emancipar em termos humanos" (MARX, 2010c, p. 46). Se isso ocorre, o que se tem é somente uma emancipação parcial, ou seja, a emancipação religiosa, que depende da emancipação humana, não se efetiva completamente.

Ao propor que não se deve procurar "o mistério do judeu em sua religião", mas é preciso procurar "o mistério da religião no judeu atual", que "o fundamento secular do judaísmo" é "a necessidade *prática*" e "o *interesse próprio*", que "o culto secular do judeu" é "o *negócio*" e que "o seu deus secular" é "o *dinheiro*" (MARX, 2010c, p. 56), Marx está propondo uma inversão que já apresenta uma "abordagem materialista consciente que permite a" ele "submeter Bauer" à crítica e forja "uma solução, radicalmente nova, para a questão debatida" (LÁPINE, 1983, p. 209). De acordo com isso, não existe o judeu em si; ele, assim como o judaísmo, se explica a partir das condições específicas das relações sociais vigentes; são elas que possibilitam o aparecimento e a afirmação de fenômenos como o judeu e a sua correspondente religião.

Assim, se ocorresse uma emancipação do negócio, do dinheiro, etc., isto é, de um conjunto de relações que fundam a forma social burguesa, disso decorreria a "autoemancipação [Selbstemanzipation]" do próprio ser humano, de modo que "a consciência religiosa [religiöses Bewußtsein] se dissiparia como uma névoa insossa [fader Dunst] na atmosfera da vida real [wirklichen Lebensluft] da sociedade", o judeu e o judaísmo encontrariam a condição do seu desaparecimento, a "emancipação humana" "autoalienação completaria teria fim a humana [menschliche Selbstentfremdung]"¹¹⁰ (MARX, 2010c, p. 56). Desse modo, a emancipação do ser humano não pode se restringir ao aspecto político ou religioso, tal emancipação deve ocorrer "no plano universal, humano". Essa emancipação "pressupõe a eliminação do produto da alienação que é a cisão do homem em pessoa privada e em cidadão da sociedade" (LÁPINE, 1983, p. 207).

A observação de que alguns aspectos do materialismo de Marx aparecem já nos seus primeiros escritos é evidenciada por ele mesmo em *A Ideologia Alemã*. Ele salienta que o seu percurso em direção ao materialismo e a uma "primeira visão de mundo [*Anschauung der Welt*] realmente crítica [...] já estava indicado nos *Deutsch-Französische Jahrbücher*: na *Crítica à filosofia do direito – Introdução* e em *Sobre a questão judaica*". "No momento em que Feuerbach expôs o mundo religioso como a ilusão do mundo terreno", diz Marx, "resultou evidente, até mesmo para a teoria alemã, a pergunta que ele não respondeu", a saber, "como é que os homens 'botam na cabeça' essas ilusões?" Essa pergunta permitiu a abertura do "caminho para uma visão materialista do mundo", que não é "isenta de pressupostos", porém se constitui como "empiricamente [*empirisch*] atenta aos reais pressupostos materiais [*wirklichen materiellen Voraussetzungen*]" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 230-231).

Em a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, inclusa a *Introdução*, Marx procura sustentar, contra Hegel, que o Estado tem como fundamentos a família e a sociedade civil, "elas são os elementos propriamente ativos; mas, na especulação, isso se inverte". É o idealismo objetivo de Hegel que produz essa inversão, cujo princípio é que a base da família e da sociedade civil se encontra no Estado. Marx não concorda com essa concepção e passa a considerar a relação entre família, sociedade civil e Estado de modo materialista e, para isso, toma como ponto de partida a teoria da alienação de Feuerbach. Esse materialismo de inspiração feuerbachiana, com o qual

¹¹⁰ MARX, 1976a, p. 372.

¹¹¹ MARX, 1978, p. 217.

Marx opera, assegura que "o Estado político não pode ser [...] a base natural da família", nem tampouco "a base artificial da sociedade civil", mas o que ocorre é que "elas são, para ele [o Estado], *conditio sine qua non*" (MARX, 2010b, p. 30).

Essa inversão resulta do fato de que Hegel faz da Ideia o sujeito e do sujeito o predicado (MARX, 2010b, p. 32), nesse sentido, o Estado aparece como sujeito, quando, na verdade, é ele um predicado da família e da sociedade civil. Marx considera esse modo de proceder como uma consequência direta do idealismo, contra o qual ele quer contrapor as suas primeiras ideias materialistas. Como a Ideia é concebida como sujeito, "as distinções e sua realidade são postas como seu desenvolvimento", sendo assim, o real é tomado como um resultado da Ideia. Mas, para Marx, o que deve ocorrer é o contrário, a saber, que "a Ideia deve ser desenvolvida a partir das distinções reais" (MARX, 2010b, p. 33).

Mas, segundo Marx, para Hegel, o sujeito real aparece como o último predicado do predicado, visto que a Ideia, como Substância, é posta como o sujeito e, enquanto tal, o sujeito real e concreto aparece como um desdobramento necessário da Substância. É desse modo que "a determinação real, aparece como formal", e "a forma inteiramente abstrata" da "determinação aparece como o conteúdo concreto" (MARX, 2010b, p. 38). Disso resulta que Hegel não parte "dos sujeitos reais como a base do Estado" e, com isso, ele deixa "o Estado subjetivar-se de uma maneira mística". Essa é uma consequência do modo como Hegel leva adiante a sua argumentação, na medida em que "autonomiza os predicados e logo os transforma, de forma mística, em seus sujeitos". Desse modo, "a Substância mística se torna sujeito real", ao passo que "o sujeito real aparece como um outro", ou seja, "como um momento da Substância mística". É assim que "o sujeito real aparece como resultado", mas cumpre "partir do sujeito real e considerar sua objetivação" (MARX, 2010b, p. 44).

Nos comentários críticos à *Filosofia do Direito* de Hegel, Marx opera levando em conta a inversão entre sujeito e predicado, com a qual Feuerbach lida em suas obras, especialmente, em *A Essência do Cristianismo*. Isto é, onde Hegel coloca o sujeito, Marx vê o predicado, e onde aquele coloca o predicado, esse vê o sujeito. Sendo Hegel um idealista, tal inversão, como já ocorrera em Feuerbach, tem a pretensão de ser materialista. É com o objetivo de sustentar um ponto de vista materialista que Marx formula frases como: "ele [Hegel] não pode medir a Ideia pelo existente, mas deve medir o existente pela Ideia" (MARX, 2010b, p. 73); e que "o sujeito é a coisa e o

predicado é o homem"¹¹² (MARX, 2010b, p. 122). Essa última afirmação, especificamente, pode ser vista como um dos pontos de partida da sua crítica à forma social burguesa, a partir da qual se constitui um mundo cuja característica principal é a inversão produzida na relação entre os seres humanos e as coisas, mais precisamente, entre os trabalhadores e o produto do seu trabalho. Nesse mundo, aquilo que é produzido pelos seres humanos se autonomiza frente a eles, e, assim, a relação entre sujeito e objeto/predicado se inverte, na medida em que um passa a ocupar o lugar do outro. Essa inspiração feuerbachiana se faz notar, inclusive, nas obras de maior relevo de Marx.

Além do mais, Marx não está de acordo com a teleologia que perpassa, na ótica de Hegel, a relação entre família, sociedade civil e Estado. Na concepção hegeliana, essa relação representa "três momentos da vida social". No entanto, Marx vê nisso nada mais que um "logicismo abstrato que toma a família e a sociedade civil como dois momentos de um silogismo lógico cuja conclusão é o Estado". Assim, quando o Estado se constitui, ele reúne em si e revela a verdade dos momentos anteriores [família e sociedade civil] que o compõe (FREDERICO, 2009, pp. 54-55). Desse modo, o fim da família e da sociedade civil só se concretiza no Estado, sem esse, aqueles momentos se perdem em suas respectivas particularidades¹¹³. Isso quer dizer que o Estado, embora seja o momento derradeiro dessa tríade, é o fundamento da família e da sociedade civil como momentos que o precedem, mas do qual dependem para ter a suas verdades reconhecidas¹¹⁴.

Com relação ainda ao limiar do materialismo de Marx, na sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, também encontramos proposições que apontam para a formulação desse seu ponto de vista. Merece destaque a importância que Marx confere à união da filosofia com o proletariado – como a união entre teoria e prática –, pois cada um depende do outro para se realizar. É assim que "a filosofia encontra suas armas *materiais* no proletariado", enquanto que "o proletariado encontra na filosofia suas armas *espirituais*". Pois "a filosofia não pode se efetivar sem a suprassunção [*Aufhebung*] do proletariado", do mesmo modo, "o proletariado não pode se

¹¹² "Das Subjekt ist die Sache und das Prädikat der Mensch" (MARX, 1976c, p. 311).

¹¹³ "O Estado, portanto, é uma totalidade na qual os momentos do conceito atingem a realidade" (FREDERICO, 2009, p. 56).

¹¹⁴ "De fato, no processo ternário do desenvolvimento hegeliano aplicado à vida social, a família e a sociedade civil, entidade de direito privado, representam os dois momentos iniciais do processo lógico [afirmação e negação] que devem ser resolvidos, uma vez que conflitam, no estágio seguinte: o Estado político [negação da negação]" (FREDERICO & SAMPAIO, 2009, p. 30).

suprassumir sem a efetivação da filosofia" (MARX, 2010b, pp. 156-157). Isto é, se o proletariado realiza uma transformação capaz de superar o mundo no qual predominam as classes sociais, pondo fim a essas, tal transformação põe fim, igualmente, ao mundo no qual a inversão sujeito/objeto é a sua marca distintiva. Pôr fim a essa inversão é construir um mundo no qual a relação sujeito/objeto se dará de forma cristalina, sem espaço para a ilusão. Nesse sentido, o proletariado, além de ser a única classe capaz de suprimir todas as outras classes, põe fim a um problema metafísico, e, de certo modo, realiza a filosofia pelo menos quanto a esse aspecto.

Marx também reconhece, numa perspectiva já materialista, que a crítica ou a filosofia, por si só, não é capaz de produzir mudanças efetivas no mundo. Embora tenha a sua importância teórica, a filosofia necessita do proletariado, uma vez que "o poder material tem de ser derrubado pelo poder material", e o proletariado se reconhece como sendo esse poder. Assim, a teoria só pode se tornar um poder material quando se apossa das massas, sem isso, ela nada é (MARX, 2010b, p. 151). Para o contexto de sua época, na qual a crítica gozava de muito prestígio, esse tipo de observação de Marx tem importância significativa, visto que aponta para uma atuação mais efetiva e concreta sobre o real. Assim, a teoria que pretende entender e oferecer alternativa de transformação para o mundo social, não pode abdicar da prática.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, cujo tema predominante é o problema do Homem, tendo como base, mais uma vez, o materialismo de Feuerbach, Marx procura destacar que o ser humano é, antes de qualquer coisa, um ser natural. E, como tal, é um ser "efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra". Assim sendo, o ser humano é um "ser objetivo" que "atua objetivamente" sobre o mundo, uma vez que necessita de "objetos" para satisfazer as suas "carências". Logo, o ser humano é um "ser natural objetivo [*gegenständlichen natürlichen Wesens*]¹¹⁵". Isso posto, Marx concebe o naturalismo como aquilo que contém a verdade e se diferencia "tanto do idealismo quanto do materialismo" (MARX, 2004, pp. 126-127).

Mas não é só isso. O ser humano, além de ser um ser natural e objetivo, é um ser "ativo", é um ser que "sofre", é um ser "dependente e limitado", cujos "objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes dele". Tais objetos "são objetos de seu carecimento [Bedürfnis], objetos essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas forças essenciais". Desse modo, todo ser objetivo, para tal, tem de

¹¹⁵ MARX, 1968, p. 577.

ter objetos fora de si que, no entanto, são "indispensáveis à sua integração e externação essencial". É o que ocorre com o sol, que é o objeto "imprescindível" para planta, na medida em que a planta é objeto para o sol, "enquanto *externação* da força evocadora de vida do sol, da força essencial *objetiva* do sol". Com isso, seguindo o sensualismo/materialismo de Feuerbach, Marx está querendo dizer que "um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*", igualmente, "um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo", logo, "um ser não objetivo é um *não-ser*" (MARX, 2004, p. 127).

Esse tipo de alegação nos leva a entender que Marx está recusando as concepções que têm como princípio alguma entidade ou propriedade cuja objetividade se distancie da experiência. Marx, assim, parece querer assumir uma posição naturalista/materialista e se afastar da especulação, embora seja exagerado assegurar que, nesse momento, o autor já é "um cientista que olha o fundo das coisas" (LÁPINE, 1983, p. 238).

Mas, logo em seguida, Marx retoma a argumentação metafísica que caracteriza os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e afirma que "o homem não é apenas ser natural, mas um ser natural humano", ou seja, "um ser existente para si mesmo", e isso o torna um "ser genérico" (MARX, 2004, p. 128), isto é, um ser cuja característica principal é a *consciência*. Porém, no mundo dos objetos alienados, no qual o sujeito assume a feição do predicado e vice-versa, o ser humano não se dá conta desse seu aspecto essencial. Nesse mundo invertido, o ser humano só se reconhece como ser humano de forma parcial, mas jamais como Homem total [totaler Mensch], ou seja, como ser genérico.

3. Materialismo e essência humana

Nesses mesmos textos, nos quais foi possível destacar proposições que já orientam um ponto de vista materialista, Marx lida também com a questão da essência humana ou do ser genérico [*Gattungswesen*]. Assim como o materialismo e a questão da alienação acima tratados têm como pano de fundo a obra de Feuerbach, com o problema do ser genérico ocorre o mesmo¹¹⁷.

-

¹¹⁶ "Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*" (MARX, 1968, p. 578).

¹¹⁷ "The notion of 'species being' is widely and rightly identified with Feuerbach. Moreover, of all the left-Hegelians, it is Feuerbach's influence on the Young Marx that is usually adjudged the most pervasive and significant" (LEOPOLD, 2007, p. 186).

Como a emancipação política se configura como uma emancipação parcial, portanto, encerra em si o singular e não o universal, cumpre realizar a emancipação em sentido mais amplo, que não é outra coisa senão a emancipação humana. Visto que a "emancipação política é a redução do homem", como "membro da sociedade burguesa", a um mero "indivíduo egoísta e independente", isso não é suficiente — na verdade é o principal impeditivo — para a realização da sua essência, ou seja, do ser genérico. Assim, para que a emancipação humana se complete e se realize efetivamente é necessário que "o homem individual real" recupere "para si o cidadão abstrato" e possa se tornar um ser genérico "na qualidade de homem individual na sua vida empírica". Dessa maneira, "a emancipação humana só estará plenamente realizada" uma vez que "o homem tiver reconhecido e organizado suas 'forces propres' [forças próprias] como forças sociais", e, por conseguinte, "não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política" (MARX, 2010c, p. 54).

Com isso, Marx está alegando que a emancipação humana requer uma nova organização da sociedade, cujo fim é transformar o indivíduo em um ser genérico. Tendo como base a passagem citada acima, é possível sustentar que o ser genérico só se manifesta na condição do indivíduo que atualiza e desenvolve suas capacidades essenciais. Disso decorre que somente os indivíduos que atualizam e desenvolvem essas capacidades essenciais podem realizar a sua natureza e se transformarem, não obstante, em homens verdadeiros [der wahre Mensch]. Marx emprega aí o termo "verdadeiro" no sentido hegeliano, o qual conota uma entidade que expressa adequadamente sua natureza essencial (LEOPOLD, 2007, pp. 185-186).

Essas observações sobre o ser genérico, que têm como fim explicitar a natureza essencial do ser humano, ao indicar determinado estado social no qual tal natureza pode se realizar, conduzem o pensamento de Marx ao terreno da especulação. Seguem algumas outras passagens onde isso ocorre.

O ser humano, encontrado na forma social burguesa, é o ser humano "corrompido pela organização de toda a nossa sociedade", ele se encontra afastado de si mesmo por sofrer os efeitos da alienação, que é a marca dessa sociedade. Tal ser humano se encontra, ainda, "sujeito à dominação por relações e elementos desumanos", sendo assim, ele "não chegou a ser um ente genérico real [wirkliches Gattungswesen]" (MARX, 2010c, p. 45).

¹¹⁸ MARX, 1976a, p. 359.

Marx identifica o dinheiro como um dos elementos principais que impedem o ser humano de realizar seu ser genérico ou sua essência. Ele sustenta que "o dinheiro é a essência do trabalho e da existência humanos", porém, alienada do próprio ser humano, visto que tal essência é dele estranhada, e, apesar de dominá-lo, "ele a cultua". O dinheiro é, assim, a essência humana alienada. Tal essência se transforma numa "essência fantástica e *estranha a ele*". Embora o dinheiro seja um objeto posto pela sua atividade prática, o ser humano confere a essa relação social um poder que passa a dominá-lo, deixando, dessa maneira, de exercer qualquer controle sobre ela. Dado isso, a alienação se estabelece, "o conflito [*Konflikt*] entre a existência sensível individual e a existência do gênero [*Gattungsexistenz*]" (MARX, 2010c, pp. 58, 59 e 60) não pode ser superado e o ser humano, portanto, fica privado de realizar o seu ser genérico.

A superação da alienação implica, desse modo, a superação da própria forma social que possibilita a emergência de condições que conferem importância central a relações sociais como o dinheiro. Assim, o ser humano só pode realizar a sua essência quando tais condições forem negadas. Da mesma maneira, "o judeu terá se tornado *inviável*" quando "a sociedade conseguir superar a essência *empírica* do judaísmo", que vem a ser "o negócio e seus pressupostos", pois a "sua consciência não terá mais nenhum objeto", visto que "a base subjetiva do judaísmo", que é "a necessidade prática, terá sido humanizada" (MARX, 2010c, p. 60). Nessas formulações, nas quais emergem a questão da essência humana, Marx procura, ao mesmo tempo, aplicar seu ponto de vista materialista que começa a emergir. Em outras palavras, no conjunto dessas formulações se sobressai a ideia de que determinados fenômenos, que a teoria pretende solucionar, na verdade, só podem ser negados e superados pela atividade prática, a única capaz de estabelecer uma nova forma social na qual a existência, por exemplo, do negócio, do mercado, do dinheiro, etc., não tenham razão de ser.

Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, Marx se aproxima do conceito de homem, bem como labora com o materialismo de inspiração feuerbachiana, cuja problemática é típica desses seus primeiros escritos. Nesse texto, Marx considera, segundo seu ponto de vista materialista, que a razão para o surgimento da religião é mais do que a essência humana alienada, como assegura Feuerbach. Ele vai além e alega que a religião é um reflexo da situação real de determinada forma social, e que serve à sua justificação¹²⁰. A superação da religião, portanto, implica a superação da

¹¹⁹ MARX, 1976a, p. 377.

¹²⁰ "A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real" (MARX, 2010b, p. 145).

forma social vigente, já que "a superação [Aufhebung] da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real" (MARX, 2010b, p. 145). Assim, a forma como o ser humano representa o mundo a partir do ponto de vista da religião, é uma representação ilusória. A crítica da religião tem como função mostrar a fragilidade dessa representação, apontando ao ser humano o caminho da "razão" para "que ele gire em torno de si mesmo", uma vez que além dele não há nada transcendente. O ser humano é, portanto, ponto de partida e ponto de chegada; dado que "a religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo" (MARX, 2010b, p. 146).

Por isso, o homem é o ser supremo do próprio homem. Diz Marx: "ser radical é agarrar a coisa pela raiz", é atingir aquilo que é mais importante e *essencial*, e "a raiz, para o homem, é o próprio homem". Poder-se-ia dizer que o ser humano deve partir de sua própria essência, mas da sua essência não alienada, já superada a religião. Assim, Marx conclui dizendo que "a crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem [der Mensch das höchste Wesen für den Menschen*]" (MARX, 2010b, p. 151). Não há nada além desse ser, a sua essência ou raiz é o seu próprio ponto de referência. Assim, o que está em jogo é sempre o ser humano, desde o momento em que Marx especula a respeito da essência desse ser, quando enfrenta o problema da alienação, quando trata do materialismo, etc. Em suma, o ser humano é uma espécie de centro no qual todas essas questões refletem, na medida em que umas se ligam às outras.

É o mundo humano, enquanto Estado, sociedade, enfim, enquanto forma social, a condição para que a religião se constitua. A religião, desde Feuerbach, é um problema porque ela produz "uma *consciência invertida do mundo*" (MARX, 2010b, p. 145), e cria, assim, um mundo às avessas. Isto é, um mundo que parece ser aquilo que não é, uma vez que a religião é a essência humana projetada fora de si. Esse processo acaba por criar uma entidade — Deus — que, em muitos casos, se volta contra o próprio ser humano, pois esse desconhece que tal entidade é uma criação sua. O mundo da religião, portanto, é um mundo ilusório que se contrapõe ao mundo real.

Assim, Marx também acredita que o mundo produzido pela alienação é um mundo aparente que dista do mundo real tal como ele é em si. Nos Cadernos de Paris, ele assegura: "dizer que o homem está alienado de si mesmo é dizer que a sociedade

¹²¹ MARX, 1976d, p. 385.

deste homem alienado é a caricatura da sua comunidade real, da sua verdadeira vida genérica", e "que a sua atividade se lhe apresenta como um tormento", desse modo, "suas próprias criações" se apresentam "como um poder alheio" (MARX, 2015, p. 208).

A alienação, por sua vez, oculta a comunidade real, ou melhor, ela a apresenta apenas de forma caricata, de modo que priva o ser humano de viver de acordo com a sua vida genérica. Nessa comunidade ilusória, o ser humano jamais pode se tornar um ser genérico, já que a alienação o impede de viver como tal. Nesse sentido, o homem é homem apenas de maneira parcial e não se reconhece como homem total, visto que as suas potencialidades essenciais não podem se manifestar. Esse ser humano parcial, guardadas as devidas proporções, se assemelha aos prisioneiros da caverna de Platão, que vivem acorrentados defronte a uma parede onde as sombras dos objetos e dos seres são refletidas, e esse modo das coisas se apresentarem produzem naqueles seres humanos uma representação ilusória do mundo. Nesse caso, também, a comunidade ou o mundo aparente só se assemelha, de maneira enganosa, à comunidade e ao mundo real. Mais adiante, voltarei a essa questão.

Em meio a esse conjunto de temas e questões de ordem mais especulativa, entre os quais Marx procura esboçar algumas proposições que apontarão para seu ponto de vista materialista futuro, ele, começa a se aproximar de alguns aspectos da ciência e da forma feuerbachiana de concebê-la. Para ele, "a *sensibilidade* tem de ser a base de toda ciência". Por essa formulação, é possível entender, dentre outras coisas, que a ciência tem como um dos seus pressupostos a experiência. Assim, "apenas quando a ciência parte da natureza" pode ser ela considerada "ciência *efetiva* [wirkliche Wissenschaft]" (MARX, 2004, p. 112). Essa afirmação consta nos Manuscritos Econômico-Filosóficos, texto no qual se encontram questões vinculadas à metafísica que parecem não se aproximar muito dessa característica da ciência ressaltada por Marx.

Por fim, cabe indagar: qual o lugar de problemas como o da essência humana, da alienação, do conceito de homem, etc., no momento em que Marx, a partir de *A Sagrada Família*, procura aprofundar a sua concepção materialista, a qual tende, em tese, a rejeitar e abandonar tais problemas?

¹²² MARX, 1968, p. 543.

SEGUNDA PARTE

ALGUMAS QUESTÕES EM TORNO DO MATERIALISMO

I. AS PRIMEIRAS FORMULAÇÕES DO MATERIALISMO DE MARX

1. A Sagrada Família

Agora, passo a me ocupar propriamente com aquilo que é possível denominar de o materialismo de Marx. Tal materialismo consiste numa nova concepção de mundo que procura fundar suas bases sobre pressupostos materiais e práticos, por essa razão, mais próximos, segundo Marx, de uma compreensão científica da realidade. Isso, de alguma maneira, pressupõe deixar em segundo plano formas especulativas e metafísicas de conceber o mundo.

Em muitos momentos, Marx procura evitar tratar a realidade, a história, as relações sociais, etc, segundo parâmetros metafísicos. Para isso, é preciso engendrar um materialismo que não se constitua como a simples retomada das teses dos materialismos anteriores. Em *A Sagrada Família*, é possível notar que Marx já tenta estabelecer um materialismo que vá além daqueles e que trate de se afastar, ao modo de alguns pensadores franceses do século XVIII, da metafísica.

Mas, mesmo elogiando a crítica que os filósofos materialistas franceses do século XVIII fazem à metafísica, Marx não aceita, integralmente, a concepção defendida por esses pensadores. Dado que o materialismo com o qual eles lidam ainda guarda relação com o materialismo clássico que, segundo Marx, não avança para além da dicotomia sujeito/objeto. Nas *Teses sobre Feuerbach*, por exemplo, ele procura escapar e dissolver essa dicotomia, na medida em que sujeito e objeto estão estritamente ligados segundo a sua concepção de mundo que tem como base a ideia de *atividade humana sensível*. Desse modo, o seu materialismo, como sucedâneo do materialismo clássico, tem na prática um dos aspectos que mais o caracteriza.

Porém, isso não diminui a importância do materialismo francês enquanto uma concepção que tem como fim se contrapor às concepções idealistas e metafísicas que são elaboradas no início da modernidade, com filósofos como Descartes, Espinosa, Leibniz, etc., e que se enraízam na filosofia de Hegel.

Se na sua tese de doutorado Marx enfrenta o desafio de examinar o materialismo antigo a partir de Demócrito, como defensor da "necessidade", e de Epicuro, como defensor do "acaso" (MARX, 2018, p. 51), em A Sagrada Família é a vez de enfrentar o materialismo moderno. E se é possível sustentar que na sua tese Marx ainda não reivindica para si um ponto de vista propriamente materialista, visto que continua enredado com o idealismo hegeliano, o mesmo não pode ser dito de A Sagrada Família. Nesta obra, surgem importantes indícios da concepção de mundo que Marx irá formular de maneira mais acabada em A Ideologia Alemã. Assim, já naquela obra, é possível perceber que o pensamento de Marx começa a se aproximar de fato do materialismo ou de um anti-idealismo.

A Sagrada Família, talvez ainda mais que A Ideologia Alemã, é um dos textos onde Marx mais claramente faz questão de se contrapor à metafísica e às formas gerais de pensamento especulativo. Mas, mesmo assim, ele não deixa de lado a sua concepção de Homem, cujo esteio principal é a sua noção de essência [menschliche Wesen] como a verdadeira natureza [wahre Natur] humana. É interessante observar que à medida que Marx avança na construção de sua obra, mais ele consolida o seu conceito de homem, mesmo em textos nos quais pretende se aproximar de um ponto de vista mais científico. Assim, seu esforço de se afastar da especulação e partir para uma investigação mais materialista e prática do mundo social não resulta no abandono de alguns aspectos metafísicos constitutivos da sua teoria; a saber, a ideia de que o ser humano tem uma essência, de que a realidade é dividida entre a esfera da essência e a esfera da aparência e de que o desenvolvimento histórico oferecerá ocasião para a emancipação do ser humano.

Em *A Sagrada Família*, Marx dedica uma seção do capítulo VI para expor as principais concepções do materialismo moderno, com destaque especial para o materialismo francês. Essa seção tem como título "Batalha crítica contra o materialismo francês", e juntamente com a seção denominada "O mistério da construção especulativa", que faz parte do capítulo V, serão examinadas a seguir.

Ao procurar defender o materialismo francês da crítica de Bruno Bauer, parece que Marx começa a assumir um ponto de vista materialista, que tem como fim, dentre outros, se contrapor às concepções crítico-idealistas de sua época. Essa contraposição se faz notar de maneira clara na seção em que ele trata do "mistério da construção especulativa". Desse modo, o esforço teórico de Marx o conduz a uma posição materialista que, em *A Sagrada Família*, é mais uma espécie de anti-idealismo. Com relação a essa nova posição, se faz notar uma diferença importante quanto aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, nos quais aparece apenas um materialismo incipiente, quase ao modo de uma paráfrase de Feuerbach.

A *Crítica*, talvez desde Kant, gozava de muito prestígio no cenário filosófico alemão, e não era diferente na época de Marx. Assim, ele não deixou de empregar o termo em títulos e subtítulos de boa parte de suas obras. Não deixou, portanto, de reconhecer a importância da Crítica como instrumento teórico, porém, Marx também reconhecia as suas limitações, visto que ela, por si só, não é capaz de contornar e resolver os problemas postos pela realidade social. Tais problemas somente podem ser superados por meio da intervenção prática. É contra aqueles que acreditavam que a Crítica podia dar conta e sanar os problemas postos pela realidade social, 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 a Crítica apenas como instrumento teórico de exposição de problemas, já que os problemas inerentes à realidade social só podem ser resolvidos pela intervenção prática, está dando um passo à frente em relação aos seus contemporâneos, uma vez que isso o aproxima do materialismo. Mesmo que esse materialismo não seja ainda aquele que será mencionado nas *Teses sobre Feuerbach* e desenvolvido em *A Ideologia Alemã*.

2. Anti-idealismo, materialismo francês e natureza humana

No primeiro parágrafo do prólogo de *A Sagrada Família*, Marx já dá o tom do que representa essa obra na constituição do seu novo ponto de vista. Ele emprega a expressão "humanismo real [reale Humanismus]" para caracterizar o seu mais recente modo de pensar e de conceber o real. Esse humanismo, no entanto, encontra na Alemanha um rival perigoso, qual seja, o "espiritualismo [Spiritualismus]", que não é outra coisa senão o "idealismo especulativo [spekulativen Idealismus]". Segundo Marx, o problema consiste em que tal idealismo não parte, como é de se esperar, do "ser

humano individual e verdadeiro [wirklichen individuellen Menschen]", mas da "autoconsciência [Selbstbewuβtsein]" ou do "espírito [Geist]". Bruno Bauer é um dos representantes desse idealismo, sendo assim, o que convém combater, no que diz respeito especificamente ao jornal literário [Allgemeine Literatur-Zeitung] editado por ele entre 1843 e 1844, é a "especulação" como marca desse periódico. Como a Crítica baureana parte da especulação, "ela representa [...] 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).

A partir dessas declarações é possível perceber como Marx procura se afastar do idealismo e da especulação. Assim, o humanismo real é, em *A Sagrada Família*, o equivalente ao materialismo defendido em *A Ideologia Alemã*, que representa uma concepção de mundo cujo objetivo é a recusa da especulação como um "fantasma metafísico [*metaphysischen Gespenstes*]"¹²⁴. Logo, enquanto a especulação se ocupa do espírito, da autoconsciência, etc., o humanismo de Marx se detém sobre o indivíduo humano real e verdadeiro [*wirklichen individuellen Menschen*].

Dessa maneira, começa a se tornar evidente o caráter dessa obra de Marx no que diz respeito ao que ele pretende defender, a saber, o materialismo, que nesse escrito está associado àquilo que chamo de anti-idealismo. Com isso, parece que a intenção de Marx é se apresentar como um teórico que se afasta do conjunto das questões especulativas com as quais lidava nos seus primeiros textos. Ainda assim, é possível sustentar que do combate à especulação a partir de certo materialismo ou humanismo real, não decorre, necessariamente, a recusa de noções como *gênero* e *essência*, dado que essas se encontram também em *A Sagrada Família*¹²⁵. Mais à frente, retomo essa questão.

Agora, convém examinar o que Marx diz em *A Sagrada Família* sobre a *substância* e o *materialismo*. Começo pela primeira. Na seção "O mistério da construção especulativa", Marx aborda o procedimento segundo o qual o idealismo

¹²³ MARX & ENGELS, 1962, p. 7.

¹²⁴ MARX & ENGELS, 1978, p. 46.

^{125 &}quot;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", em uma 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). Em suas próprias palavras, Marx diz o seguinte: "I even came across *The Holy Family* again here, which he [Kugelmann] presented to me and of which he will be sending you a copy. I was pleasantly surprised to find that we have no need to feel ashamed of the piece, although the Feuerbach cult now makes a most comical impression upon one" (MARX, 1987b, p. 360).

chega à noção de substância e, por conseguinte, como essa noção se autonomiza. Com esse procedimento o idealismo acaba produzindo uma inversão do real, que se configura como uma inversão da ordem natural das coisas, na medida em que, para estabelecer o conhecimento dessas, a experiência é deixada em segundo plano. Assim, com o desvendamento desse "mistério", dessa inversão, parece que Marx procura reivindicar uma posição antiessencialista e antissubstancialista.

As declarações acima se esclarecem quando 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 nos são dadas através da experiência. O procedimento especulativo, à maneira da "construção hegeliana", se dá "quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais", é possível formar "a representação geral 'fruta". Uma inversão ocorre quando essa "representação geral abstrata 'a fruta'", que deve sua origem às "frutas reais", aparece como algo que se encontra fora do sujeito, e, como tal, independe dele. Assim, "o verdadeiro ser da pera, da maçã, etc.", acaba sendo "a fruta" como "substância" da pera, da maçã, da amêndoa, etc. (MARX & ENGELS, 2003, p. 72).

Postos nesses termos, o que observamos é uma inversão semelhante àquela que ocorre entre sujeito e predicado/objeto no caso da alienação, na medida em que o segundo se autonomiza frente ao primeiro, passando a exercer, inclusive, domínio e controle. Ora, ainda que a representação "fruta" só possa ser formulada partindo das frutas reais, sendo essas a causa daquela, o filósofo especulativo entende que é, pelo contrário, a representação "fruta" o verdadeiro ser [wahre Wesen] das frutas reais. Com isso, a representação adquire uma existência mais consistente, por escapar à esfera da multiplicidade, do que as frutas particulares. Assim, a representação ou a substância se converte em fundamento geral de todas as frutas que se possam encontrar no mundo.

Há também, nesse caso, um jogo entre aquilo que é essencial e aquilo que é acidental¹²⁶. Como o verdadeiro ser das frutas reais é a substância "fruta", e não o modo como as frutas aparecem enquanto amêndoas, morangos, etc., que são apreensíveis sensorialmente, o que é essencial é a substância "fruta". Por outro lado, o modo de aparição das frutas que podem ser encontradas enquanto maçãs, peras, etc., é um mero

¹²⁶ Nessa sua crítica à noção de substância em *A Sagrada Família*, Marx parece recusar essas categorias metafísicas. Mas, na verdade, toda a sua obra é perpassada por elas, sendo O Capital o texto no qual ele mais opera com a distinção a respeito daquilo que é essencial e acidental em um objeto, relação, fato social, etc.

acidente ou a manifestação *fenomênica* da substância "fruta"¹²⁷. Para 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). Dessa maneira, é possível assegurar que a substância [fruta] é alçada à condição de sujeito, e que as frutas reais aparecem como seus predicados¹²⁸.

Sendo assim, Marx sustenta que, de acordo com o procedimento especulativo, o essencial das coisas não é a existência real delas mesmas, existência essa que pode ser examinada e comprovada por meio da experiência, "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 justamente a riqueza das determinações dos seres reais, visto que tem como fim chegar a uma unidade essencial que somente confere à multiplicidade um aspecto acidental. Aspecto esse que deve, no entanto, ser deixado de lado para que a própria unidade seja preservada e sustentada.

É possível perceber, dessa maneira, que Marx não está de acordo com esse modo de proceder como uma via para o conhecimento ou para o estabelecimento de uma concepção de mundo. Com isso, ele parece se aproximar, nesse momento, do empirismo como um método através do qual um objeto é melhor concebido e conhecido em seus múltiplos aspectos e determinações. Por conseguinte, tal método ainda tem a vantagem de ser um dos principais rivais epistemológicos do idealismo.

Quanto ao materialismo, Marx dedica a seção "Batalha crítica contra o materialismo francês". Nesta seção, ele procura destacar mais claramente o ponto de vista materialista do ponto de vista metafísico. Para Marx, "o Iluminismo francês do século XVIII e, concretamente, o *materialismo francês*" não significaram somente "uma luta contra as instituições políticas existentes e contra a religião e a teologia imperantes", representaram, também, "uma luta *aberta* e *marcada* contra a *metafísica* do século XVIII e contra toda a metafísica [alle Metaphysik], especialmente contra a de

¹²⁷ "As frutas reais [wirklichen Früchte] e específicas passam a valer apenas como frutas aparentes [Scheinfrüchte], cujo ser real [wahres Wesen] é 'a substância [Substanz]', 'a fruta'" (MARX & ENGELS, 2003, p. 72).

¹²⁸ "A essa operação dá-se o nome, na terminologia especulativa, de conceber [begreifen] 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).

Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz"¹²⁹ (MARX & ENGELS, 2003, pp. 143-144). O materialismo aparece, nessas declarações, como um ponto de vista que se opõe de forma radical a qualquer concepção de mundo que, porventura, assente suas bases sobre a metafísica¹³⁰. Mesmo que Marx esteja, nessa passagem, apenas fazendo um rápido inventário do materialismo, é possível assegurar que ele também quer assumir essa posição, visto que não parece satisfeito com o modo de operar da metafísica.

Embora tenha havido todo um empenho do materialismo moderno no combate à metafísica, esse materialismo não conseguiu adentrar com força no território alemão. Pelo contrário, na pátria de Marx, os filósofos sempre se esforçaram para combatê-lo, ao passo que procuravam restaurar a metafísica com a ascensão da filosofia especulativa, que alcança, com o sistema filosófico de Hegel, o seu ápice. Pois, como sustenta Marx, "a metafísica do século XVII, derrotada pelo Iluminismo francês e, concretamente, pelo materialismo francês do século XVIII", teve "sua restauração vitoriosa e pletórica na filosofia alemã", mais especificamente, "na filosofia alemã especulativa do século XIX" (MARX & ENGELS, 2003, p. 144).

A partir dessas asserções, é possível sustentar que Marx procura dar seguimento e consolidar, no interior do debate teórico alemão, uma posição filosófica pouco estimada na sua comunidade intelectual. Na verdade, alguns jovens hegelianos pioneiros, como Feuerbach¹³¹, já tinha se esforçado para contrapor à filosofia especulativa de Hegel uma concepção de mundo materialista/sensualista.

sequência, Na tecendo Marx continua comentários sobre materialismo/empirismo e fazendo referência a muitos de seus representantes, tanto franceses quanto ingleses. Saliento o seu comentário sobre Francis Bacon, já que nele Marx aponta para outro elemento, além do materialismo, que ele sempre procurará incorporar à sua concepção de mundo, a saber, a experiência como base da ciência. "O verdadeiro patriarca do materialismo inglês", diz Marx, "e de toda a ciência experimental moderna [aller modernen experimentierenden Wissenschaft] é Bacon". Sendo "a ciência da natureza [...] a verdadeira ciência [wahre Wissenschaft], e a física sensorial a parte mais importante da ciência da natureza". Resulta disso que "a ciência é a ciência da experiência [Erfahrungswissenschaft], e consiste em aplicar um método

¹²⁹ MARX & ENGELS, 1962, p. 132.

¹³⁰ "A *metafísica* [*Metaphysik*] do século XVII, representada na França principalmente por *Descartes*, teve, desde a hora do seu nascimento, o *materialismo* como seu *antagonista* [*den Materialismus zum Antagonisten*]" (MARX & ENGELS, 2003, p. 145).

¹³¹ Feuerbach, "em sua primeira investida resoluta contra *Hegel*, opunha à *especulação embriagada* a *filosofia sóbria*" (MARX & ENGELS, 2003, p. 144).

racional àquilo que os sentidos nos oferecem"¹³² (MARX & ENGELS, 2003, p. 147). Nessa passagem encontramos pelo menos três importantes noções caras a Marx, quais sejam, o materialismo, a experiência e a ciência. Todas essas noções, que se complementam quando se examina a teoria de Marx, pressupõem um afastamento da metafísica.

Por fim, é preciso recorrer há mais dois pontos dessa seção que, de alguma maneira, já antecipam o surgimento da concepção de mundo de Marx, que vai ser retomada com mais precisão nas *Teses sobre Feuerbach* e em *A Ideologia Alemã*. O primeiro é um dos pressupostos mais importantes do seu materialismo, e o segundo é um dos seus aspectos vulneráveis.

O primeiro diz respeito a formulação de teorias e a sua relação com a vida prática, que se assenta sempre sobre uma determinada forma social. Quanto a isso, Marx afirma que "o colapso da metafísica do século XVII pode ser explicado", com efeito, "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 apontar é que as motivações teóricas dependem e estão vinculadas às determinações práticas. Assim, elas só podem ser esclarecidas e explicadas a partir do movimento real da vida, visto que é daí que elas emergem.

No final dessa seção sobre o materialismo francês, Marx já antecipa, de certa maneira, o tema da sua terceira tese sobre Feuerbach, ao constatar que os seres humanos são o resultado das circunstâncias, mas estas são sempre postas e repostas por eles mesmos. Por isso é necessário que os seres humanos construam essas circunstâncias humanamente, ou seja, de acordo com os interesses comuns da sociedade, para, somente assim, poder dominá-las e controlá-las racionalmente e, inversamente, não serem controlados por elas. Assim, assegura Marx, "se o homem é formado pelas circunstâncias, será necessário formar as circunstâncias humanamente" (MARX & ENGELS, 2003, p. 150).

É digno de nota que Marx, no mesmo parágrafo que contém essa constatação materialista, segue com a seguinte observação: "se o homem", diz ele, "é social por natureza [Natur gesellschaftlich], desenvolverá sua verdadeira natureza [wahre Natur] no seio da sociedade e somente ali", esse, portanto, é o motivo pelo qual "devemos

¹³² MARX & ENGELS, 1962, p. 135.

medir o poder de sua natureza não através do poder do indivíduo concreto, mas sim através do poder da sociedade"¹³³ (MARX & ENGELS, 2003, p. 150). Retomando Aristóteles, Marx entende que o ser humano somente se constitui como esse ser na sociedade, fora dela tal ser ou é um bicho ou um deus, ou seja, estaria abaixo ou acima da humanidade¹³⁴.

A sequência anterior parecia mostrar a tentativa de Marx de se aproximar de um ponto de vista materialista, na medida em que procurava se afastar do idealismo, da especulação e da própria metafísica. No entanto, no momento em que ele recorre a uma noção de natureza humana, parece que a sua posição materialista sofre, com isso, um abalo. Estabelecer uma definição de homem e apontar o seu conceito, como tenho sugerido, é uma tarefa que compete mais ao pensamento especulativo e metafísico do que ao materialismo prático, se tomarmos esse ponto de vista de forma consequente. Parece que Marx não se dá conta disso, mesmo em uma obra na qual pretende travar uma batalha contra o idealismo. O mesmo ocorre nas *Teses sobre Feuerbach* e em *A Ideologia Alemã*.

Marx pensa, a partir da noção de ser humano como ser social, que sob o império da forma social burguesa os seres humanos não são homens de fato, visto que essa forma social 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 burguesa, e sim no seio da sociedade comunista como *a* genuína comunidade dos seres humanos.

Há muitas proposições de Marx que esclarecem esse ponto. Em outro trecho de *A Sagrada Família*, ele sustenta que os trabalhadores têm de superar a sua autoalienação, não apenas no pensamento [como ocorre com a alienação religiosa esclarecida por Feuerbach], mas se trata de superá-la de maneira prática, 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). Isto é, o ser humano tem de realizar a sua essência não apenas de acordo o pensamento, mas de forma prática.

Marx afirma ainda que a "classe do proletariado", em contraposição direta com a "classe possuinte", embora ambas permaneçam no mesmo âmbito da "autoalienação"

¹³³ MARX & ENGELS, 1962, p. 138.

[&]quot;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 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).

humana [menschliche Selbstentfremdung]", encontra-se numa posição tal que a natureza humana daqueles que pertencem a essa classe está em contradição completa com a "sua situação de vida [Lebenssituation], que é a negação franca e aberta, resoluta e ampla dessa mesma natureza" (MARX & ENGELS, 2003, p. 48). Diante disso, resta ao proletariado levar adiante a tarefa cujo fim é a realização da essência humana; e isso tem como ponto de partida a constatação daquilo que ele é e daquilo que ele deve ser, pois "trata-se do que o proletariado é e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu ser" é o mesmo que de acordo com a sua essência. A realização da essência humana será, portanto, o resultado de um processo não só histórico, mas normativo, já que tende a conduzir o ser humano a um patamar superior.

A recorrência de Marx ao conceito de homem, que é a base de alguns aspectos do seu projeto intelectual, representa um esforço, nada trivial, de solucionar um problema de ordem metafísica de maneira materialista e prática. Ao fazer isso ele parece que cai numa aporia, visto que um problema metafísico encontra sua solução legítima segundo a própria especulação na qual está envolvido. Além disso, é pouco provável que seja a prática o critério a partir do qual se resolva a disputa acerca da discussão em torno da questão de se saber se o ser humano tem uma essência.

3. Materialismo, prática e essencialismo nas Teses sobre Feuerbach

O exame das *Teses sobre Feuerbach* consiste em procurar compreender um pouco mais o estatuto do *materialismo* de Marx, no momento em que ele o formula de uma maneira mais precisa. Além disso, serão examinadas noções como *prática*, *atividade humana sensível* e *essência humana*. Embora as temáticas das *Teses* estejam mais próximas das questões de *A Ideologia Alemã*, elas também guardam relação com *A Sagrada Família*, no que diz respeito ao materialismo.

Cronologicamente, as *Teses sobre Feuerbach* são um pouco anteriores à elaboração de *A Ideologia Alemã*, mas, no sentido teórico, é possível assegurar que tratam de temas semelhantes, já que no mesmo ano no qual foram escritas também teve início a redação dos primeiros ensaios que compõem *A Ideologia Alemã*. Esta obra foi redigida entre a segunda metade de 1845 e meados de 1846, já as *Teses* foram escritas,

-

¹³⁵ MARX & ENGELS, 1962, pp. 37-38.

provavelmente, em maio ou junho de 1845. Portanto, o que essa proximidade indica é que as preocupações teóricas de Marx são praticamente as mesmas quando da redação desses dois textos; decorre daí a sua unidade temática, embora a discrepância de extensão entre os dois textos salte aos olhos.

Ainda que se trate de um texto bem curto¹³⁶, composto em sua totalidade de onze aforismos, essas *Teses* são significativamente importantes para a compreensão de determinados aspectos do pensamento de Marx¹³⁷. Quando descobriu e publicou pela primeira vez as *Teses*¹³⁸, Engels a elas se referiu da seguinte maneira: "trata-se de notas tomadas com vista a um posterior desenvolvimento", por isso, não tinha a finalidade de serem publicadas, no entanto, elas têm um "valor inestimável por constituírem o primeiro documento em que está contido o gérmen genial [*geniale Keim*] da nova concepção de mundo [*neuen Weltanschauung*]"¹³⁹ (ENGELS, 1974, p. 17).

Como agora compete examinar o materialismo de Marx – que nada mais é do que essa nova concepção de mundo – no momento em que começa a ser elaborado de forma mais sistemática, não é possível ignorar essa declaração de Engels. Ainda mais por se tratar de alguém que acompanhou de perto o desenvolvimento teórico de Marx e com ele colaborou em muitas oportunidades. Assim, uma análise do materialismo de Marx não estará completa se se ignora esse pequeno escrito.

Já na primeira tese Marx dá uma mostra do caráter do seu materialismo, indicando certa originalidade à qual ele ainda não tinha chegado quando abordou essa questão anteriormente. Até então, o seu ponto de vista estava muito atrelado ao materialismo de Feuerbach e dificilmente se distinguia desse. Marx pretende associar ao seu materialismo não apenas a ideia de que o objeto é anterior ao sujeito, o ponto fundamental da sua "nova concepção de mundo" é a ideia de prática. Mesmo porque o ser humano como ser social, foi assim constituído a partir das relações e das práticas

¹³⁶ Labica assegura que se trata, "exceção feita a alguns fragmentos dos pré-socráticos", do "menor documento da nossa tradição filosófica ocidental" (LABICA, 1990, p. 9).

¹³⁷ De forma um pouco exagerada, Korsch afirmou 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).

¹³⁸ A primeira edição das *Teses sobre Feuerbach* foi publicada por Engels como apêndice do seu trabalho *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).

¹³⁹ ENGELS, 1962, p. 264.

que ele teve de estabelecer, necessariamente, com os seus pares. Sendo assim, o ser humano é mais do que uma simples evolução da matéria inanimada.

Marx começa a primeira tese afirmando que a principal falha de "todo o materialismo", incluso o de Feuerbach, consiste em tomar a realidade como simples objeto natural dado à percepção sensível. Com isso, ele quer chamar a atenção para algo que, de tão trivial, parece passar despercebido, a saber, que a realidade, tal qual nos deparamos cotidianamente, é posta pela atividade humana. Assim, os objetos que a constituem nada mais são do que "atividade humana sensível [sinnlich menschliche Tätigkeit]"¹⁴⁰ (MARX, 2007, p. 533).

Por isso, sustenta Marx, o materialismo que vigorou até seu tempo foi um materialismo apenas contemplativo ou passivo, no qual o sujeito não ocupa um papel de destaque e, por conseguinte, esse ponto de vista não concebe a realidade, o mundo sensível, como resultado, também, da prática dos seres humanos. Nesse sentido, embora não leve muito em consideração a prática, o idealismo estaria um pouco à frente do materialismo por ter desenvolvido, ainda que de maneira abstrata, a ideia de atividade. Isso posto, o que diferencia o materialismo de Marx dos demais materialismos é o fato de que a realidade com a qual ele se ocupa é produzida pela própria atividade prática dos seres humanos. Por sua vez, tal realidade é o fundamento do seu próprio materialismo.

Marx continua insistindo nesse ponto. Ele afirma que Feuerbach procura fazer a separação clássica entre os objetos sensíveis [sinnliche Objekte] e os objetos do pensamento [Gedankenobjekten]. O problema é que, ao assim proceder, ele não considera a "atividade humana como atividade objetiva [gegenständliche Tätigkeit]", cuja característica principal é pôr objetos no mundo. Assim, como a atividade humana é perpassada por finalidades, quando, a partir dela, os objetos são postos no mundo, a realidade natural começa a ser, gradativamente, transformada em realidade humana, por isso, essa realidade se constitui como atividade humana sensível. Além do mais, Feuerbach considera a atividade prática como uma atividade que não é autenticamente humana [Verhalten als das echt menschliche], ele a classifica como "suja" e "judaica". Dessa maneira, é a atividade teórica que se constitui como verdadeiramente humana ¹⁴¹. (MARX, 2007, p. 533).

¹⁴⁰ MARX, 1978, p. 5.

¹⁴¹ MARX, 1978, p. 5.

Nessa tese, Marx não faz uma referência direta a sua nova concepção de mundo. No entanto, fica subentendida a sua rejeição aos demais materialismos e a afirmação de um ponto de vista que tem na prática dos seres humanos o seu fundamento, cujo aspecto principal é a compreensão da realidade como atividade humana sensível. Esse é um dos pontos mais interessantes do materialismo de Marx, e, por isso, cabe um comentário.

Conceber o real como atividade humana sensível, principalmente o real em seu aspecto social, significa dizer que a realidade é um produto da atividade prática dos seres humanos. Desse modo, as relações e o conjunto das instituições que constituem esse real não são fixas, isto é, não são eternas, perenes e imutáveis; pelo contrário, são constantemente modificadas e, por isso, configuram apenas um dos mundos possíveis. Além disso, mesmo a realidade "natural", diante da qual nos deparamos constantemente, já é uma realidade, em grande parte, humanizada, ou seja, trata-se de uma realidade transformada pela atividade de uma série de gerações. Assim, em certo sentido, não é exagero afirmar que até mesmo a natureza, hoje, é um produto da atividade humana, é ela, desse modo, atividade humana sensível¹⁴². Essa forma de conceber o real aparece tanto em *A Ideologia Alemã* quanto em *O Capital*, portanto, se trata de um dos pilares do materialismo de Marx. É importante desenvolvê-lo e incorporá-lo a um ponto de vista que apreende as determinações do real como algo em constante processo de mudança, cuja abertura é constatada pela contingência das mesmas.

Isso posto, o ponto de partida do materialismo de Marx não pode ser, como ocorre com os demais materialismos [alten Materialismus], a realidade "sob a forma do *objeto* [Objekt] ou da contemplação [Anschauung]" (MARX, 2007, p. 533). Isto é, a sua concepção não leva em consideração os objetos do mundo externo como simples objetos dados pela natureza, visto que a apreensão desses objetos passa também pela compreensão de que muitos deles estão ali como produtos da prática humana.

Assim, a primeira tese procura recusar tanto o materialismo [anterior] quanto o idealismo, uma vez que nela se encontra também a recusa da ideia de atividade enquanto "atividade abstrata", isto é, a atividade apenas em seu aspecto teórico, não-prático. Além disso, há a rejeição da ideia de que a realidade se funda em uma "natureza

94

¹⁴² "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).

¹⁴³ MARX, 1978, p. 5.

em si". ¹⁴⁴ Guardadas as devidas proporções, essa tese pode ser entendida como um esforço teórico que procura recusar o dualismo clássico sujeito-objeto. ¹⁴⁵

A expressão "atividade humana sensível", nesse contexto, equivale ao termo "prática". E a ideia de prática perpassa quase todas as teses. Como já foi possível notar, Marx confere a ela um lugar especial na composição do seu pensamento.

A segunda tese gira, especificamente, em torno dessa ideia. A prática é apresentada como o critério para estabelecer a verdade de uma teoria ou do "pensamento". Isso tem um significado importante, visto que no cenário intelectual alemão da época de Marx o idealismo ainda predominava com força. Dizer que a prática é o critério para estabelecer a verdade de um pensamento, significa que toda proposição que pretenda dizer algo a respeito do mundo tem de ser confrontada com a experiência. Aliás, é somente por meio da prática que o ser humano é capaz de provar o caráter terreno [*Diesseitigkeit*] e profano do seu pensamento. De outro modo, o que se tem é uma mera disputa "escolástica" acerca da efetividade [*Wirklichkeit*] ou não de um pensamento¹⁴⁶ (MARX, 2007, p. 533).

Isso revela bem o objetivo de Marx ao escrever essas teses. Pois, como ele anuncia na última delas, o seu interesse não consiste somente [nur] em interpretar o mundo, cumpre também transformá-lo. Com efeito, a pretensão teórica de Marx, assim, não é estabelecer mais uma teoria a respeito do mundo, deslocada da prática e não passível de confirmação através da mesma, mas uma teoria que possa oferecer elementos que permitam transformar o mundo.

Além disso, a vida social é essencialmente [wesentlich] prática, portanto, "os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo" – como talvez tenha sido o caso do sistema hegeliano, que alimentava a pretensão de dar uma explicação global para todas as coisas, inclusive às práticas, e acaba no Espírito Absoluto como um representante autêntico de um misticismo filosófico acabado – só encontrarão "sua solução racional"

95

¹⁴⁴ "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).

¹⁴⁵ "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).

¹⁴⁶ MARX, 1978, p. 5.

[rationelle Lösung] na prática humana e na compreensão [Begreifen] dessa prática" ¹⁴⁷ (MARX, 2007, p. 534).

A prática, nessa acepção, se encontra muito próxima e se constitui como um elemento de importância fundamental para o materialismo de Marx, uma vez que esse não seria o mesmo se não carregasse consigo a noção de prática. Convém, portanto, para dizer mais algumas palavras sobre o materialismo que Marx concebe nas suas teses.

Nas teses nove e dez (MARX, 2007, p. 535), Marx vai contrapor a sua nova concepção de mundo [ou novo materialismo] ao antigo [alten] materialismo. Essa nova concepção se apresenta como um ponto de vista que se abre para o porvir como algo que se pretende revolucionário, visto que deixa para trás e supera o velho materialismo, que não é capaz de conceber o real como produto da atividade prática dos seres humanos e só chega a estabelecer uma noção dos indivíduos [isolados] tais como são dados pela sociedade burguesa.

Assim, na décima tese, Marx arremata sustentando que o ponto de vista do materialismo antigo se restringe à sociedade civil burguesa [bürgerliche Gesellschaft], logo, só pode conceber os indivíduos como seres isolados e egoístas que lutam para defender os seus próprios interesses em detrimento dos interesses comuns. Por outro lado, o novo [neuen] materialismo assumido por Marx vai além disso, visto que tem como fim a sociedade humana ou a humanidade socializada [die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit]¹⁴⁸ (MARX, 2007, p. 535). Isto é, a sociedade futura na qual 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).

Nesse sentido, o materialismo de Marx é, também, um humanismo, para lembrarmos do início de *A Sagrada Família*. Nisso consistiria, então, o caráter revolucionário desse ponto de vista. Pois não se trata de mais uma concepção de mundo, mas *da* concepção de mundo que aponta para a superação de toda uma forma social, ou seja, aponta para a superação da sociedade civil burguesa e para a instauração da verdadeira comunidade humana. Com isso, vem à tona, por conseguinte, o caráter normativo do materialismo de Marx, uma vez que ele não é somente um discurso a

¹⁴⁷ MARX, 1978, p. 7.

¹⁴⁸ MARX, 1978, p. 7.

respeito do modo como as coisas *são* ou se *apresentam*, mas é um discurso acerca do modo como as coisas *devem* ser.

Mas o humanismo conduz ao problema da essência humana. Ou seja, o materialismo de Marx arrasta consigo esse problema. E é aí que ele se depara com uma questão que procura evitar, a saber, a especulação, visto ser esse o principal recurso para se estabelecer um conceito de homem, cuja base é uma propriedade essencial e fixa. Pois, até hoje, nenhuma experiência foi capaz de nos orientar a respeito de tal propriedade e, se se arrisca em assumi-la, quanto a isso, sempre haverá mais divergência do que unanimidade. Um ponto de vista científico se conforma, portanto, com definições provisórias do ser humano, jamais com definições essenciais.

A questão da essência humana é retomada na sexta tese, a qual já foi muito discutida pela tradição marxista. Atribui-se a ela, inclusive, o possível antiessencialismo de Marx e, com isso, a sua ruptura com a antropologia feuerbachiana. Para alguns, nessa tese Marx rejeitaria toda a noção de essência humana em seu aspecto metafísico, dado que ele atribuiria a tal noção um caráter histórico. Assim, embora Marx defenda uma noção de essência humana, esta não poderia ser identificada com aquela que está vinculada à tradição metafísica, uma vez que a noção defendida por ele traria a marca da historicidade. Contudo, já procurei argumentar no sentido de mostrar que a noção de uma essência humana, ainda que histórica, implica certas dificuldades.

O que fica claro é que, na sexta tese, Marx contrapõe a noção de essência humana de Feuerbach à sua própria noção. Assim, essa tese é explícita quanto ao fato de que nela Marx defende aquilo que ele pensa ser a essência do ser humano e, com isso, é possível dizer que ele não abandona essa questão após a redação dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. ¹⁵⁰ E se ele assim o faz é porque pensa que os seres humanos são perpassados por uma propriedade a partir da qual é possível concluir que a nossa espécie compartilha uma essência.

Para Marx, o erro de Feuerbach consiste no fato dele conceber a essência humana como "uma abstração intrínseca [inwohnendes Abstraktum] ao indivíduo isolado". Segundo Marx, não se trata disso, visto que a essência humana é o conjunto das relações sociais [ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse] (MARX, 2007, p. 534).

¹⁵⁰ 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, destarte, ele não recusa ou abandona (BALIBAR, 1995, p. 41).

¹⁴⁹ "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).

É precisamente essa a noção de essência humana que ele defende nessa época. Portanto, ele não recusa a noção como um todo, mas apenas aquela que é defendida por Feuerbach.

A maneira como Feuerbach concebe a essência humana, como um atributo que pode ser encontrado em cada indivíduo isoladamente, não passa de mera "generalidade [Allgemeinheit] interna, muda, que une muitos indivíduos de modo natural [natürlich]" (MARX, 2007, p. 534). Isso posto, Marx parece acreditar que a essência humana, como o conjunto das relações sociais, pode continuar sendo tomada como uma generalidade que permanece unindo os indivíduos, não de modo natural, por se tratar evidentemente de relações sociais, mas os une, portanto, de modo social. Isso significa que os indivíduos continuam tendo laços que os unem entre si, só que esses laços são, na verdade, sociais e não naturais. A diferença consiste em que, para Marx, a essência humana se constitui como essência humana social, ao passo que, para Feuerbach, se constitui como essência humana natural. Ambos são, portanto, e por diferentes razões, essencialistas.

Além disso, é preciso atentar para um detalhe importante, quando se examina essa tese. Mesmo que Marx afirme, de maneira genérica, que a essência humana é o conjunto das relações sociais, há uma relação que se destaca e sobressai nesse conjunto, e, portanto, se constitui como uma relação mais fundamental. Essa relação é o trabalho enquanto aquilo que funda a própria socialidade humana. O trabalho é, pois, uma relação fundamental, uma vez que é por meio dela que o ser humano vem a ser Homem ao desenvolver faculdades e habilidades que lhe são privativas.

No entanto, o trabalho, na forma social burguesa, se torna uma relação através da qual o ser humano passa a ser dominado. Essa relação fundamental se converte na própria negação do ser humano, assim como o conjunto das outras relações sociais vigentes no capitalismo. Desse modo, se a essência humana é o conjunto das relações sociais, ela não é, certamente, o conjunto das relações sociais burguesas, visto que elas se configuram como a própria negação da essência humana, a começar pela negação da relação social mais essencial: o trabalho enquanto atividade vital [Lebenstätigkeit].

Por fim, essa essência humana anunciada na sexta tese por Marx continua negada e só pode ser realizada, portanto, com o advento da "sociedade humana ou da

¹⁵¹ MARX, 1978, p. 6.

¹⁵² "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).

humanidade socializada" (MARX, 2007, p. 535), isto é, na forma social comunista. Parece que esse aspecto da noção de essência humana de Marx não foi devidamente examinado por alguns seguidores do seu pensamento. A sexta tese, dessa maneira, não nega o essencialismo de Marx, ao contrário, o confirma, de acordo com o que foi exposto.

II. MATERIALISMO, ALIENAÇÃO E ESSÊNCIA HUMANA

1. Algumas palavras sobre A Ideologia Alemã

Agora, examinarei alguns trechos de *A Ideologia Alemã*, nos quais é possível notar a presença de um materialismo melhor formulado, bem como a questão da alienação e o problema da essência humana, pois, nessa obra, Marx continua, dentre outras coisas, laborando com o seu conceito de homem. Não há abandono dessa problemática, mas continuidade e aprofundamento.

O que mais chama a atenção nesse texto é, certamente, a presença do materialismo como uma nova concepção de mundo [neuen Weltanschauung] que se opõe às concepções vigentes vinculadas ao idealismo hegeliano. Uma década depois, Marx vai dizer que A Ideologia Alemã se tratava de um acerto de contas com a sua "antiga consciência filosófica", por isso, esse esforço, também, tinha como fim se opor "contra o que há de ideológico na filosofia alemã", de modo que representava "uma crítica da filosofia pós-hegeliana" (MARX, 1974a, pp. 136-137).

No momento em que redige *A Ideologia Alemã*, Marx parece não se orgulhar muito de suas origens teóricas, visto que é preciso fazer um acerto de contas com elas. Tal acerto pressupõe a adoção de uma nova consciência filosófica que será doravante caracterizada como uma consciência científica, isto é, uma consciência não ideológica do mundo. A sua concepção, portanto, almeja ter não só um caráter materialista, como também científico, isto é, tende a rejeitar as concepções de mundo que tenham como base pressupostos idealistas e metafísicos.

Embora se trate de um escrito extenso e consistente, por uma série de razões *A Ideologia Alemã* não foi publicada por seus autores. Ela foi abandonada "à crítica roedora dos ratos", pois eles já tinham alcançado o resultado que buscavam: "a compreensão de si mesmo" (MARX, 1974a, p. 137).

Essa compreensão de si representa, ao mesmo tempo, o estabelecimento de uma nova concepção de mundo, cujo ponto de partida foi a descoberta de um novo caminho a partir do qual Marx poderia conduzir os seus estudos de uma forma mais independente, sistemática, materialista, etc., e, na medida do possível, se manter afastado do interior das escolas pós-hegelianas.

Ainda que Marx não tenha publicado esse texto, essa obra tem um significado especial para a elaboração do seu pensamento. Pois, para o seu principal autor, *A Ideologia Alemã* é um trabalho em que ele apresenta uma espécie de "resultado geral" ao qual chegou através de pesquisas anteriores. Além disso, esse resultado foi decisivo e serviu de "fio condutor" para os seus trabalhos posteriores (MARX, 1974a, p. 135). Assim, é com alguma razão que certos comentadores pensam que *A Ideologia Alemã* representa um avanço do pensamento de Marx quanto as suas concepções anteriores ¹⁵³, já que ele procura fundar aí uma concepção materialista ¹⁵⁴, que, de algum modo, já é um esforço importante no sentido de começar a lidar com teses que estejam mais próximas da ciência do que da especulação, do idealismo e da metafísica.

É certo que o texto de *A Ideologia Alemã* traz "algo de qualitativamente novo e original" (BEDESCHI, 1989, p. 79), por isso, meu propósito é examinar algumas proposições que perpassam essa obra através das quais é possível identificar a "exposição da concepção materialista da história" (ENGELS, 1974, pp. 16-17). É essa concepção que, por ora, me interessa, além de sua conexão com questões menos materialistas, como é o caso da alienação e da essência humana.

2. O materialismo como a nova concepção de mundo de Marx

Em *A Ideologia Alemã* Marx está preocupado também com a "libertação" do "homem". Ele procura destacar que não se trata da libertação do ser humano abstrato, mas do ser humano vivo e ativo que mantém relações com os outros seres humanos, e acaba dominado por essas mesmas relações. Quanto a isso, ele ironiza os teóricos de sua época ao afirmar que "não nos daremos, naturalmente, ao trabalho de esclarecer a nossos sábios filósofos que eles não fizeram a 'libertação' do 'homem' avançar um único passo". Eles entendem que ao procederam à crítica da "filosofia", da "teologia", da "substância", e ao ter reduzido "todo esse lixo à 'autoconsciência", ou seja, na medida em que libertaram o "'homem' da dominação dessas fraseologias", teriam libertado o ser humano *efetivamente*. E Marx segue alegando que "nem lhes

¹⁵³ "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).
¹⁵⁴ "Com efeito, a obra contém a primeira formulação orgânica da concepção materialista da história" (BEDESCHI, 1989, p. 79).

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).

Por ora, deixo em suspenso o caráter especulativo do que seja a libertação do ser humano, isto é, daquilo que o prende e em relação ao qual cabe se libertar para, só assim, se realizar. Para Marx, a libertação do ser humano deve ser prática, ou seja, necessita de condições sociais, históricas e econômicas para que ela se dê. Desse modo, a libertação teórica do ser humano não é propriamente uma libertação. Por exemplo, reconhecer que a religião se constitui a partir da essência humana que é projetada para fora de si e cria uma entidade poderosa, não faz com que a religião desapareça. É preciso combater as circunstâncias materiais que criam as condições necessárias para que a religião possa existir. Esse modo de interpretar e conceber a libertação do ser humano é um indicativo do que vem a ser a nova concepção de Marx.

Assim, Marx segue afirmando que a "libertação" do homem "é um ato histórico e não um ato de pensamento". Tal libertação só ocorre por meio de certas "condições históricas, pelas condições da indústria, do comércio", etc., e só após essas etapas serem plenamente desenvolvidas é que desaparecem, por conseguinte, "o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência e da crítica pura", bem como os absurdos "religioso e teológico" (MARX & ENGELS, 2007, p. 29). Não é producente, portanto, combater "fraseologias" cumpre transformar praticamente as condições que as fazem emergir.

Na sequência, Marx retoma um dos principais aspectos do seu materialismo, já esboçado nas *Teses sobre Feuerbach*, a saber, a ideia de atividade humana sensível. "A 'concepção'", diz Marx, "feuerbachiana do mundo sensível [sinnlichen Welt] limita-se, por um lado, à mera contemplação [Anschauung] deste último e, por outro, à mera sensação [Empfindung]", por isso, Feuerbach "não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa [Ding] dada imediatamente [unmittelbar] por toda a eternidade e sempre igual a si mesma". Esse mundo é, também, o resultado de um processo histórico, na medida em que é "produto da indústria [Produkt der Industrie] e do estado de coisas da sociedade". De modo que o mundo sensível é "o resultado da atividade de uma série de gerações", e que, por fim, essa atividade modifica "a ordem social de

¹⁵⁵ Por "fraseologias" Marx entende o mero combate e embate teórico das ideias, em outras palavras, não se reflete, primeiramente, sobre as razões através das quais determinadas ideias se tornam hegemônicas em determinada época histórica. Pois, segundo seu materialismo, as ideias estão vinculadas às condições históricas, sociais e econômicas.

acordo com as necessidades alteradas"¹⁵⁶ (MARX & ENGELS, 2007, p. 30)¹⁵⁷. Nesse sentido, nada é fixo no mundo, tudo se transforma através da atividade prática dos seres humanos, dito de outro modo, essa transformação constante é o resultado do trabalho humano, este, portanto, põe a realidade como atividade humana sensível.

Dessa maneira, "mesmo os objetos da mais simples 'certeza sensível [sinnlichen Gewißheit]' são dados a Feuerbach apenas por meio do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial". Desse modo, mesmo alguns objetos naturais dados à "certeza sensível", como plantas, animais domésticos, podem ser resultados da atividade dos seres humanos, pertencentes, assim, a uma forma social e a uma época determinadas¹⁵⁸. É essa concepção de atividade humana sensível, como base do materialismo de Marx, que irá dissolver "todo profundo problema filosófico [tiefsinnige philosophische Problem] [...] num fato empírico [empirisches Faktum], [...] como será mostrado mais claramente" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 30-31) à medida que a obra avance.

A respeito disso, Marx vai sustentar que "a importante questão sobre a relação do homem com a natureza", a partir "da qual surgiram todas as 'obras de insondável grandeza' sobre a 'substância' e a 'autoconsciência'", termina se desfazendo "em si mesma na concepção de que a célebre 'unidade do homem com a natureza' sempre se deu na indústria", de forma que essa questão "apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria" (MARX & ENGELS, 2007, p. 31).

Marx tende a recusar, assim, uma distinção radical entre natureza e história. Para ele, a partir de determinado estágio de desenvolvimento do ser humano, uma e outra se interligam. O ser humano começa a fazer a história na medida em que passa a lidar com a natureza de uma forma determinada, forma essa que é encontrada no trabalho. Portanto, a história não existe sem a natureza, ou seja, sem a forma específica de intercâmbio que o ser humano com ela mantém, pois é justamente através dessa forma que tem início aquilo que denominamos de história. Assim, não sendo natureza e

¹⁵⁶ MARX & ENGELS, 1978, pp. 42-43.

^{157 &}quot;O erro de Feuerbach não é a primazia da *Sinnlichkeit* restabelecida 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).

¹⁵⁸ "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).

¹⁵⁹ MARX & ENGELS, 1978, p. 43.

história duas instâncias que se separam de maneira abrupta, o ser humano tem sempre diante de "si uma natureza histórica e uma história natural [geschichtliche Natur und eine natürliche Geschichte]" (MARX & ENGELS, 2007, p. 31). É desse modo, segundo Marx, que o "profundo problema filosófico" da relação do ser humano com a natureza pode ser dissolvido, visto que num determinado estágio de desenvolvimento da civilização, a própria natureza tende a aparecer como um produto do trabalho, como atividade humana sensível¹⁶⁰.

É principalmente no interior do idealismo que essa distinção ocorre, pois, ao não levar em consideração "a base material da vida e da história", acaba por separar história e natureza, algo que não contribui muito para a compreensão de ambas. No entanto, o materialismo anterior comete erro semelhante. Embora tome o ser humano como "um ser natural objetivo", e mesmo que pense, de certo modo, a relação do ser humano com a natureza, não leva em consideração a "relação dos homens com os outros homens na produção real da vida", relação essa "que modifica profundamente e 'produz' a natureza". Em suma, tal materialismo, assim como o idealismo, erra ao não levar em consideração de maneira adequada "o conceito de produção", e, assim, não pode conceber o mundo como atividade humana sensível (BEDESCHI, 1989, pp. 82-84).

É preciso levar em consideração o fato de que *A Ideologia Alemã* tem como objetivo, também, a dissolução de "todo problema filosófico profundo" em "fatos empíricos", de modo que o acerto de contas com a "antiga consciência filosófica" passa necessariamente pelo enfrentamento de importantes questões, tais como a alienação e a essência humana. É exagerada, portanto, a interpretação segundo a qual o pensamento de Marx representa uma antifilosofia¹⁶¹. Pelo contrário, *A Ideologia Alemã* representa o momento no qual o autor empreende uma tarefa filosófica muito significativa que não foi realizada, talvez, em nenhuma outra obra. Essa tarefa é o enfrentamento de problemas aparentemente insolúveis, mas que, com uma adequada concepção de

^{160 &}quot;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).

¹⁶¹ 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. 9-10).

mundo, podem ser contornados e, em alguns casos, dissolvidos, na medida em que se demonstra que não são problemas de fato.

Ainda no início de *A Ideologia Alemã*, Marx segue contrapondo a sua concepção de mundo, baseada na ideia de atividade humana sensível, isto é, baseada na ideia de prática, à concepção de Feuerbach. Ele procura mostrar que o materialismo de Feuerbach, embora conserve o mérito de tomar o ser humano como "objeto sensível [sinnlicher Gegenstand]" – algo que não ocorre com os materialistas "puros [reinen]" –, só consegue chegar a uma compreensão do ser humano como um ser abstrato, afastado de "sua conexão social dada". A concepção de mundo feuerbachiana, como Marx a entende, não concebe o ser humano como um ser ativo, realmente existente, que através de sua atividade prática põe o "mundo sensível" como "atividade sensível [sinnliche Tätigkeit]". Com isso, Feuerbach não leva em consideração a relação material do ser humano com o outro, apenas considera as relações de "amor" e de "amizade", e mesmo assim de uma maneira "idealizada" (MARX & ENGELS, 2007, p. 32).

Disso decorre que "na medida em que Feuerbach é materialista" ele não considera a história, e ao passo que "toma em consideração a história ele não é materialista". Assim, "materialismo e história divergem completamente" (MARX & ENGELS, 2007, p. 32). Essa observação de Marx conduz à compreensão de que o materialismo só está completo se se leva em consideração a história. A sua nova concepção de mundo, presente em *A Ideologia Alemã*, faz desses dois aspectos seus principais fundamentos. Daí a ideia de que o seu materialismo, por ser prático, na medida em que parte da atividade humana, é também histórico. Assim, a história só pode ser compreendida de maneira adequada quando são levados em consideração seus pressupostos materialistas, isso, por conseguinte, leva à recusa das tentativas de interpretação idealista da história.

Marx vai alegar que a sua concepção de história, diferentemente da "concepção idealista da história [idealistische Geschichtsanschauung]", se firma no "solo da história real [wirklichen Geschichtsboden]", visto que, segundo o seu materialismo, não é possível "explicar a práxis partindo da ideia [erklärt nicht die Praxis aus der Idee]", mas se trata de "explicar as formações ideais a partir da práxis material [erklärt die Ideenformationen aus der materiellen Praxis]". Só assim é que se chega ao resultado de que "os produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual", isso somente ocorre na medida em que se dá a "demolição prática das

¹⁶² MARX & ENGELS, 1978, p. 44.

relações sociais reais [realen] de onde provêm essas enganações idealistas" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 42-43).

Portanto, "as formações ideais" ou formas de consciência [tais como a moral, a religião, a filosofia, a teoria, etc.] devem ser explicadas a partir da "práxis" ou da realidade "material", ou seja, é um equívoco 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 emergem das "relações sociais reais", e se essas não são transformadas, as formas de consciência tampouco podem ser alteradas. Assim, a crítica, por si só, não é capaz de produzir alterações efetivas na estrutura da realidade social; além da crítica teórica, tal transformação demanda uma ação prática¹⁶⁴.

Marx considera que "toda concepção histórica existente até então", concepções essas idealistas, não levaram a sério, por isso mesmo, a "base real da história" (MARX & ENGELS, 2007, p. 43). As concepções idealistas tendem a considerar as formas de consciência, dentre outras coisas, como algo que não guarda uma relação direta com a realidade material. Assim, essas concepções foram incapazes de considerar que são as condições materiais de uma dada época histórica, isto é, a forma como se produz e reproduz a própria vida, que se torna a "base real" a partir da qual são gestadas as próprias formas de consciência. Isso quer dizer que a concepção de mundo de Marx dá conta de maneira satisfatória dessa questão, uma vez que melhor esclarece esse fato, já que, de acordo com ela, a "base real da história" é constantemente levada em consideração¹⁶⁵.

Isso posto, é possível dizer 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 a partir dos quais cada concepção se sustenta. Os fundamentos [*Grundlagen*] das concepções idealistas da história, para Marx, são "extra e supraterreno [*Extra-Überweltliche*]", ou seja, fundamentos que não

¹⁶⁴ "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).

¹⁶³ MARX & ENGELS, 1978, p. 38.

¹⁶⁵ "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 vínculo significativo com a realidade material e social. "Enquanto os franceses e os ingleses", assegura Marx, "se limitam à ilusão política, que se encontra por certo mais próxima da realidade, os alemães se movem no âmbito do 'espírito puro [reinen Geistes]' e fazem da ilusão religiosa a força motriz da história [treibenden Kraft der Geschichte]". Com efeito, "a filosofia hegeliana da história é a última consequência, levada à sua 'mais pura expressão', de toda essa historiografia alemã, para a qual não se trata de interesses reais" ou políticos, "mas apenas de pensamentos puros [reine Gedanken]"166 (MARX & ENGELS, 2007, pp. 43 e 44).

Como é possível notar, segundo Marx, a forma sobre a qual se estrutura a história, de acordo com a "historiografia alemã" 167, é aquela que concebe a história e o seu respectivo desenvolvimento como obra do "espírito puro", da autoconsciência, da substância ou de outro "fantasma metafísico [metaphysischen Gespenstes]" (MARX & ENGELS, 2007, p. 40). Mas a história, segundo o materialismo de Marx, é o resultado do desenvolvimento e superação das contradições postas pela realidade social, tendo sempre como fundamento "relações terrenas reais" a partir das quais é possível esclarecer, inclusive, as "formações teóricas nebulosas" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 44-45) que tomam como ponto de partida fundamentos que transcendem a própria realidade dada¹⁶⁸.

Em linhas gerais, são essas as características principais do materialismo que Marx anuncia em A Ideologia Alemã. Ele não pretende fundar esse materialismo, enquanto concepção de mundo, em fundamentos que sejam alheios à experiência e à história. Isso quer dizer que Marx procura, também, afastar essa sua concepção de mundo de fundamentos metafísicos, fundamentos que não sejam propriamente históricos, nem que não estejam ligados à realidade material e social.

3. A alienação em A Ideologia Alemã

No entanto, se Marx pretende fundar a sua concepção de mundo tendo como base a realidade material e social, por que ele retoma o problema da alienação mesmo diante

¹⁶⁶ MARX & ENGELS, 1978, p. 39.

^{167 &}quot;Nessa concepção da história evidencia-se apenas a velha ilusão da filosofia especulativa sobre o predomínio do espírito na história" (MARX & ENGELS, 2007, p. 145).

^{168 &}quot;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).

dos aspectos especulativos que a acompanha? Mais ainda: o que está em questão quando Marx trata da alienação?

O que está no centro do problema da alienação é o ser humano. Sem a referência direta a esse ser, tal problema careceria de sentido e não seria abordado seriamente por Marx. Como já foi salientado, a alienação se configura como um processo de inversão [Umkehrung] segundo o qual o sujeito passa a ocupar o lugar do objeto, à medida que o objeto passa a assumir o lugar do sujeito. Esse processo, por sua vez, é perpassado por um fenômeno sem o qual a sua existência fica comprometida, a saber, a ilusão [Illusion]. Estar alienado, em certo sentido, é estar iludido, próximo ao erro [Fehler] e distante da verdade [Wahrheit]. Além disso, a ilusão é, ao mesmo tempo, inversão. Ou seja, o mundo da alienação é o mundo da inversão, de modo que a forma de manifestação de um ser difere da forma como esse ser realmente é. Logo, nesse mundo, não é estranho que o problema entre essência e aparência assuma uma importância significativa.

A forma social burguesa, que configura a maneira mais radical de manifestação da alienação, representa, para Marx, uma "comunidade aparente [scheinbare Gemeinschaft]" que precisa ser superada para que se possa instaurar uma outra forma social sobre a qual será construída a "comunidade real [wirklichen Gemeinschaft]" (MARX & ENGELS, 2007, p. 64). A transformação e superação da forma social atual em uma forma social futura, assim concebida por Marx, significa a passagem da aparência para a essência, em outras palavras, significa a passagem de um mundo acidental para um mundo essencial, no qual a transparência das relações não cede espaço à ilusão e ao erro. De certo modo, sendo esse o mundo real, porque fundado numa comunidade real, é ele, por sua vez, o mundo da verdade.

A maneira como Marx emprega essas duas expressões [scheinbare Gemeinschaft/wirklichen Gemeinschaft] não é gratuita. Ela é o exemplo de um dos aspectos importantes do pensamento de Marx, mas que é pouco criticado. E, no entanto, se trata justamente de um aspecto que aproxima o seu pensamento da metafísica, ao lado do seu conceito de homem.

Posta essa distinção, é possível sustentar que Marx considera as formas de organização social, "em que se associaram até agora os indivíduos" (MARX & ENGELS, 2007, p. 64), como organizações apenas ilusórias, aparentes, etc., visto que

¹⁶⁹ MARX & ENGELS, 1978, p. 74.

nelas o ser humano esteve privado de se emancipar e realizar aquilo que realmente \acute{e} , em outros termos, realizar a sua essência. Isso, portanto, conduz Marx a cindir a realidade em duas esferas, a saber, a esfera da aparência, onde as coisas se manifestam de forma opaca, e a esfera da essência, na qual as coisas aparecem como verdadeiramente $s\~ao$. Esse \acute{e} um exemplo do procedimento metafísico que aproxima Marx, dentre outros sistemas de pensamento, do platonismo (Cf. SOUZA, 2004, p. 18 e BORNHEIM, 1977, p. 201).

A comunidade aparente se caracteriza, principalmente, em virtude de sua autonomia frente aos indivíduos que a constituem, assim como ganham autonomia os produtos do trabalho frente aos seus produtores. Temos aí, outra vez, a alienação, que, como um empecilho para o verdadeiro desenvolvimento humano, deve ser abolida com o advento da comunidade real. 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". Mais ainda: "na comunidade real, os indivíduos obtêm simultaneamente sua liberdade [Freiheit] na e por meio de sua associação [Assoziation]"¹⁷⁰ (MARX & ENGELS, 2007, p. 64). Mesmo sendo o ser humano um ser social, visto que sua existência sempre depende de alguma forma de comunidade, não basta que ele esteja vinculado a uma forma de comunidade qualquer para que possa desenvolver realmente as suas faculdades e capacidades e possa dispor verdadeiramente da sua liberdade. Para que isso ocorra, é necessário que se estabeleça, na mesma medida, uma comunidade verdadeira, real, isto é, uma comunidade cuja forma de organização venha a ser a própria realização da essência do ser humano.

Assim, segundo Marx, na forma mais radical da comunidade aparente, a saber, a comunidade em sua feição burguesa, a liberdade pessoal somente existe de modo aparente, ainda que os indivíduos se sintam [ilusoriamente] de fato mais livres nessa forma de comunidade. Ele ainda vai sustentar que, na forma social burguesa, os indivíduos se sentem mais livres apenas "na representação [Vorstellung]", com isso Marx quer dizer que "na realidade [Wirklichkeit]" ocorre algo diferente, visto que os indivíduos "são, naturalmente, menos livres porque estão submetidos ao poder das coisas [sachliche Gewalt subsumiert]" (MARX & ENGELS, 2007, p. 65), ou seja, estão alienados. Os indivíduos têm, assim, uma falsa percepção da própria liberdade e

¹⁷⁰ MARX & ENGELS, 1978, p. 74.

¹⁷¹ MARX & ENGELS, 1978, p. 76.

daquilo que realmente $s\tilde{ao}$. De certo modo, os indivíduos estão iludidos quanto a si mesmos e quanto ao modo como percebem e concebem o mundo. Para que essa ilusão seja superada parece que é necessária uma teoria que dê conta do real como ele essencialmente \acute{e} , e que conduza, ao mesmo tempo, a uma ação prática que seja capaz de transformar o atual estado de coisas.

As relações dos indivíduos "são relações de seu processo de vida", diz Marx. Mas o que ocorre para que essas relações se tornem "autônomas em relação a eles?" Como "os poderes de sua própria vida" se tornam "superiores a eles?" (MARX & ENGELS, 2007, p. 78). O cerne da alienação, responde Marx, é a divisão do trabalho que restringe o ser humano à execução de uma atividade específica, fragmentada, e isso repercute no seu próprio modo de ser, uma vez que tal fragmentação cinde a sua essência, afastando-o de si mesmo. Todo o produto que resulta dessa sua atividade, portanto, se torna "um poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle", se torna, assim, uma "potência estranha". Nessas condições, o produto do trabalho se autonomiza a tal ponto que se torna "independente [unabhängige] do querer e do agir [Wollen und Laufen] dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir" (MARX & ENGELS, 2007, p. 38). Está aí a inversão operada pela alienação: a vontade e a moral seguem a reboque das próprias criações dos seres humanos, eles não as conduzem mais, ao contrário, são elas que os conduzem.

Isso posto, Marx constata que "as forças produtivas", mesmo sendo um produto da atividade dos indivíduos, "aparecem como plenamente independentes e separadas dos indivíduos, como um mundo próprio ao lado destes". Disso surge um mundo, criado pelos próprios indivíduos, que se autonomiza diante deles, fugindo-lhes do controle. Como sabemos, para Marx, esse mundo é posto pelo próprio trabalho dos seres humanos. Com isso, ele chega à conclusão de que o trabalho perdeu, para o indivíduo que o executa, o seu caráter de "autoatividade [Selbstbetätigung]", já que através do trabalho ele "só conserva a sua vida definhando-a". Daí decorre a separação entre autoatividade e "produção da vida material" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 72-73). Embora em outros períodos históricos não tenha ocorrido essa separação de forma completa, segundo Marx, isso é muito comum ao mundo burguês. Neste mundo "a autoatividade e a produção da vida material se encontram tão separadas que a vida

¹⁷² MARX & ENGELS, 1978, p. 34.

material aparece como a finalidade [Zweck]", enquanto "a criação da vida material, o trabalho, aparece como meio [Mittel]"173 (MARX & ENGELS, 2007, p. 73).

Essa inversão entre meio e fim é resultado, portanto, da alienação. O trabalho, como relação básica e essencial para o ser humano, não pode ser apenas um meio para obter os recursos necessários à subsistência, mas ele deve ser, para Marx, um fim em si mesmo e a finalidade essencial da própria vida. Pois, se a essência do ser humano são as relações sociais, a mais primordial delas e a que melhor revela essa essência é a relação de trabalho. Desse modo, essa inversão tem de ser superada para que o trabalho deixe de se constituir como um fardo e, assim, sejam postas as condições através das quais o ser humano possa se realizar por através dele.

Para que isso ocorra, no entanto, 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 [Totalität von Fähigkeiten]". Assim, uma vez apropriadas pelos indivíduos, as forças produtivas deixam de ser algo que os domina e subjuga para se converter em algo responsável por desenvolver um conjunto de capacidades que não podem aflorar enquanto persistir a forma social burguesa. Mas 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 anteriores". Feito isso, "a autoatividade" pode, enfim, coincidir "com a vida material", em outras palavras, o trabalho passará de simples meio para se constituir como um fim em si mesmo, de modo que os indivíduos possam se desenvolver "até se tornarem indivíduos totais [totalen Individuen]"¹⁷⁴ (MARX & ENGELS, 2007, pp. 73-74).

Para que os seres humanos se transformem em indivíduos totais é necessário que se reconheça, a priori, pelo menos alguma propriedade que, em virtude da alienação, ainda não teve condições de se manifestar plenamente, e isso faz com que eles sejam indivíduos apenas de maneira parcial. Ao operar desse modo, o pensamento de Marx conduz ao reconhecimento de que o ser humano tem uma essência, contudo, ainda não realizada.

4. Retorno à questão do homem: sua essência, seu conceito

¹⁷³ MARX & ENGELS, 1978, p. 67.¹⁷⁴ MARX & ENGELS, 1978, p. 68.

Marx entende que os seres humanos, na forma social burguesa e, portanto, sob o jugo da alienação, não são homens de fato, visto que são somente seres humanos de maneira parcial. Desse modo, eles ficam impedidos de desenvolver as suas verdadeiras capacidades ou de atualizar as suas potencialidades. Ou seja, os seres humanos não encontram, na forma social atual, as condições necessárias e suficientes para que possam se emancipar, dito de outro modo, se encontram impossibilitados de realizar a essência humana.

Para quebrar esse ciclo e, consequentemente, romper os seus grilhões, os seres humanos precisam superar a forma social burguesa, que representa o principal entrave para que eles possam ser plenamente homens. Por outro lado, cumpre que eles tenham condições de estabelecer uma outra forma social na qual possam se realizar como indivíduos totais. Chamo a atenção, mais uma vez, para o fato de que essa estrutura argumentativa precisa ter como base um conceito de homem, através do qual esse ser alcança a sua definição, tendo como base a noção de essência.

Antes de adentrar no conceito de homem, que Marx elabora em *A Ideologia Alemã*, cumpre destacar dois trechos nos quais o autor toca, inclusive empregando a expressão, na questão da essência humana. Nesses trechos, ele pretende criticar a noção de essência defendida por Feuerbach, dado que tal noção, uma vez transposta para a esfera humana, pode ser descaracterizada e acabar servindo de justificativa para a manutenção do atual estado de coisas¹⁷⁵. Ao proceder assim, acredito que Marx oferece, ao mesmo tempo, a sua própria concepção de essência humana.

Em ambos os trechos, Marx se refere à passagem dos *Princípios da Filosofia do Futuro* na qual Feuerbach diz que "o ser não é um *conceito universal*, *separável das coisas*. É um só com o que existe", sendo "o ser a posição da essência". "O meu ser é o que é a minha essência". Feuerbach ainda alega que "só na vida humana é que o ser se separa da essência, mas também apenas em casos anormais e infelizes", de modo que "acontece que não se tem a essência no sítio onde se tem o ser". E ele conclui sustentando que "todos os seres – excetuando 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).

-

¹⁷⁵ "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).

A essência é inseparável do ser. Marx não concorda com essa proposição. Para ele, nisso Feuerbach erra, já que não é correto identificar essência e existência. É possível constatar que Feuerbach procura deixar claro que, em certas condições, não é isso o que ocorre, ou seja, o ser pode se encontrar separado de sua essência, porém se tratam de exceções, a norma é que um [o ser] esteja vinculado ao outro [a essência].

Segundo Marx, o que ocorre é o contrário. No caso do ser humano, a regra é que o seu ser, a sua existência, está separada da sua essência, ainda mais quando se trata do ser humano engendrado pela forma social burguesa, na qual as condições em que o trabalho é levado a cabo constituem as principais razões dessa separação. Marx rebate o comentário de Feuerbach dizendo 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 [*Dein Sein*], então lá está também tua essência [*Dein Wesen*]"¹⁷⁶ (MARX & ENGELS, 2007, p. 81).

Do mesmo modo, quando "milhões de proletários não se sentem de forma alguma satisfeitos em suas condições de vida [*Lebensverhältnissen*], quando seu 'ser' não corresponde em nada a sua 'essência'" (MARX & ENGELS, 2007, p. 46), eles devem aceitar isso como um fato que não pode ser contornado, já que sua existência está em conformidade com a sua essência.

Marx, no entanto, trata de destacar que "milhões de proletários e comunistas pensam de modo diferente e provarão isso a seu tempo, quando puserem sua 'existência' [Existenzverhältnisse] em harmonia com a sua 'essência' [Wesen] de um modo prático, por meio de uma revolução" (MARX & ENGELS, 2007, p. 46). Com o emprego, em A Ideologia Alemã, dos termos existência [ou ser] e essência, Marx está retomando, de alguma maneira, uma passagem dos Manuscritos Econômico-Filosóficos¹⁷⁸ na qual defende a ideia de que o ser humano só pode realizar a sua essência através da revolução, que é o único expediente prático capaz de restabelecer a harmonia entre essência e existência. Se Marx retoma esse tema, isso significa, portanto, que ele não o abandona, visto que continua defendendo uma noção de essência humana,

¹⁷⁶ MARX & ENGELS, 1978, p. 543.

¹⁷⁷ MARX & ENGELS, 1978, p. 42.

¹⁷⁸ Só para relembrar, 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, 2004, p. 105).

mesmo que a sua nova concepção de mundo não tenha a intenção de sustentar esse tipo de noção que é mais comum à especulação idealista¹⁷⁹.

Isso posto, não é estranho que em *A Ideologia Alemã* Marx procure estabelecer o conceito de homem, cujo esteio principal é a sua noção de essência humana. O problema é que essa noção tem um caráter metafísico, aliás, ela se constitui tradicionalmente como um tema da metafísica. Ora, a dificuldade que se impõe é que, nesse texto, o próprio Marx procura afastar a sua concepção de mundo de noções que se encontrem vinculadas àquela tradição de pensamento. Tanto que ele vai sustentar que "os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais [wirkliche Voraussetzungen]". Tais pressupostos "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". Para Marx, portanto, esses pressupostos têm a vantagem de ser "constatáveis por via puramente empírica [empirischem Wege konstatierbar]" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 86-87).

Diante de alegações como essas, nota-se que Marx não quer se comprometer com uma concepção de mundo que não esteja fundada em pressupostos reais ou materiais, ou seja, em pressupostos que prescindam da experiência. Portanto, esse é um modo de proceder estranho àqueles que defendem concepções de mundo cujo pressuposto mais importante é a especulação. Marx ainda esclarece que os seus pressupostos são os indivíduos reais, e esses devem ser concebidos a partir de suas condições materiais de vida. Logo, o seu ponto de partida é o ser humano real¹⁸¹. Cumpre defini-lo, ou melhor, estabelecer o seu conceito.

"Pode-se distinguir", diz Marx, "os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira", porém, "eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida [*ihre Lebensmittel zu produzieren*]", e "ao produzir os seus meios de vida, os homens produzem,

1.5

¹⁷⁹ Ao fazer a crítica do "socialismo verdadeiro", cujos defensores levam mais em consideração a especulação do que a realidade, Marx vai dizer que esse movimento procura "impingir a cada um ideias sobre a essência do homem", na medida em que transforma "os diversos estágios do socialismo em diversas filosofias do essência do homem" (MARX & ENGELS, 2007, p. 492).

¹⁸⁰ MARX & ENGELS, 1978, p. 20.

¹⁸¹ 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).

indiretamente, sua própria vida material"¹⁸². Por fim, os seres humanos se distinguem dos animais não pelo "fato de pensar, mas sim o de começar a *produzir os seus meios de vida*" (MARX & ENGELS, 2007, p. 87).

Marx evita empregar, nessas declarações, a expressão "essência humana". No entanto, na medida em que ele estabelece o traço *essencial* que distingue os seres humanos dos animais, surge um conceito de homem, e para formular tal conceito é preciso saber o que o ser humano \acute{e} , em outros termos, saber em que consiste a sua essência.

E não é pelo fato de pensar, de ter consciência, religião, etc., que o ser humano, inicialmente, se distingue dos outros animais, mas pelo fato de produzir os seus meios de vida, sendo a produção desses meios a base sobre a qual se desenvolvem o pensamento, a consciência, a religião¹⁸³, etc. Esses traços privativos do ser humano somente se manifestam plenamente depois de estabelecido seu modo de produzir, ademais, tais traços são um produto social¹⁸⁴. Com isso, é possível notar o esforço de Marx no sentido de estabelecer o seu conceito de homem. Portanto, ele se preocupa com aquilo que o ser humano verdadeiramente é, interessa-lhe, assim, demonstrar a essência desse ser. Mas, na tentativa de se contrapor à tradição idealista, Marx procura sustentar que a essência do ser humano é o conjunto das relações sociais. Logo, para Marx, assim como para o idealista, o ser humano tem uma essência, só que o primeiro a identifica à socialidade. No entanto, mesmo sendo a marca da essência humana o seu caráter social, disso decorre que ela é também histórica?

Perante o exposto, foi possível constatar que o materialismo de Marx se apresenta como uma concepção de mundo que tem como fundamento a ideia de que a realidade é atividade sensível, é o resultado da atividade prática dos seres humanos, ou seja, a realidade social e, em muitos aspectos, a realidade material são postas como produtos do trabalho humano. Para Marx, a disposição para o trabalho, como uma atividade que tem um fim estabelecido previamente, se configura como a própria essência do ser humano, sendo essa atividade a relação básica que funda o mundo social. Por essa razão, essa essência pode ser compreendida não como algo já dado, mas que, no

¹⁸² MARX & ENGELS, 1978, p. 21.

¹⁸³ "A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanação direta de seu comportamento material" (MARX & ENGELS, 2007, p. 93).

¹⁸⁴ "Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens" (MARX & ENGELS, 2007, p. 35).

entanto, vai sendo engendrada e atualizada historicamente, visto que o fim do ser humano se confunde com a realização de sua própria essência, uma vez que ele é um ser social, determinação essa da qual não pode se desvencilhar.

Isso posto, chamo a atenção para o que se segue. Levada às últimas consequências, a proposição segundo a qual o ser humano é um ser social e que, portanto, compartilha de uma essência humana social e universal [ainda não realizada no conjunto das relações sociais dadas], é possível alegar que se trata de uma proposição a-histórica. Pois a socialidade humana seria, assim, um traço essencial passível de ser constatado na história passada e presente e impossível de se desfazer na história futura. Aliás, o futuro seria exatamente o momento no qual o ser humano, como ser social, se reconheceria enquanto tal, na medida em que a apropriação do produto do trabalho, e não apenas a sua produção, se daria de maneira coletiva, social. Dito de outro modo, como resultado da revolução, a alienação, cujo véu encobre as verdadeiras relações humanas, seria superada. O ser humano, enfim, se reapropriaria de sua essência à maneira da passagem da potência ao ato.

O que parece, então, se impor como uma dificuldade à concepção materialista de Marx, tanto em *A Ideologia Alemã* como em obras posteriores, é justamente o fato de se encontrar nelas um conceito de homem que, concebido nos moldes acima examinados, carece de historicidade. Pois ter sido constatado, até o momento, que o ser humano demonstrou ser um ser social, não implica, de forma necessária e suficiente, que o mesmo continuará se dando na história futura. Aliás, nada impede, segundo um ponto de vista materialista e histórico consequente, que aquele traço seja dissolvido no futuro, na medida em que o ser humano, eventualmente, venha desenvolver um *modo de ser* completamente diverso de tudo aquilo que foi constatado até agora. Mas parece que, para Marx, isso não pode acontecer, dado que é exatamente no futuro que o ser humano virá a ser verdadeiramente Homem [totaler Mensch], já que, emancipado, terá as condições para atualizar as suas potencialidades, isto é, realizar a sua essência.

III. MATERIALISMO, CIÊNCIA E RUPTURA EPISTEMOLÓGICA

1. O vínculo entre materialismo e ciência

Dentre os pontos do materialismo de Marx que já foram examinados, é necessário tratar ainda da relação dessa sua concepção de mundo [Weltanschauung] com alguns aspectos da sua ciência [Wissenschaft]. É preciso levar em consideração que, se existe uma noção de ciência em A Ideologia Alemã, assim como existe uma noção de materialismo, ela aparece como um contraponto à ideologia, sendo que essa representa as concepções de mundo que não têm seus pressupostos assentados sobre a realidade material e social. Ou seja, as concepções ideológicas, guardadas as devidas proporções, têm como base pressupostos idealistas, especulativos que, por isso, se distanciam significativamente daqueles sobre os quais Marx entende que se funda uma noção de ciência.

Assim, em *A Ideologia Alemã*, Marx se esforça para colocar de um lado materialismo e ciência, que representam a sua concepção de mundo, e de outro a ideologia. Lembremos que, nas palavras de seu próprio autor, essa obra tinha a pretensão de se opor àquilo que havia de ideológico na filosofia alemã, além de fazer a crítica da filosofia pós-hegeliana (MARX, 1974a, pp. 136-137). Portanto, a partir dessa obra, o ponto de vista materialista e científico de Marx tentará guardar certa distância de concepções ideológicas.

Como destacado anteriormente, parece que Marx emprega a expressão "especulação" como algo equivalente ao termo "metafísica". Desse modo, a sua crítica à especulação pode ser entendida como uma crítica à metafísica. Portanto, a sua reflexão científica requer pressupostos não metafísicos [ou *wirkliche Voraussetzungen*], visto que, nesse processo, a especulação tem de ser, ao menos, deixada em segundo plano.

Isso posto, quando Marx formula aquilo que denominamos de sua teoria materialista, o seu objetivo, dentre outros, é contrapô-la a um conjunto de concepções idealistas vigentes na Alemanha na passagem da primeira para a segunda metade do século XIX. Além disso, é preciso destacar que Marx, no decorrer do seu percurso intelectual, procura conferir a essa sua teoria características que a aproxime de um ponto de vista científico. Pois, para ele, as demais teorias que se ocupavam, por exemplo, da

história, tinham apenas um caráter ideológico por ignorarem os elementos materialistas que são determinantes para a compreensão do próprio processo histórico.

Nesse contexto é que alguns aspectos da ciência de Marx devem ser tomados como aquilo que se contrapõe à ideologia; portanto, tais aspectos tendem a se aproximar da experiência e da prática dos seres humanos e a se distanciar do que é puramente especulativo e metafísico. É por isso ainda que, em Marx, a reflexão científica não prescinde do materialismo.

Dessa maneira, quando Marx procura fazer o acerto de contas com a sua "antiga consciência filosófica" (MARX, 1974a, pp. 136-137), ele também estava querendo se desvincular da tradição de pensamento hegeliana, dado que essa se caracterizou como excessivamente especulativa. Logo, ela não tinha condições de contribuir muito com a tarefa teórica e prática da construção de uma ciência cujo objeto é a realidade histórica e social.

Ainda que de passagem, já foi possível perceber que Marx concebe a ideologia como aquilo que não apenas difere, mas que se opõe a um dado ponto de vista científico. Assim, a teoria da história, o seu materialismo, aquilo que Engels denomina de nova concepção de mundo [neuen Weltanschauung], está, segundo Marx, mais próximo da verdade¹⁸⁵, devido o recurso a procedimentos científicos, do que das demais concepções que se assentam sobre asserções ideológicas. Isto é, asserções que se circunscrevem à especulação e acabam por não conferirem a devida importância às condições objetivas – materiais e sociais – na fundação de determinadas concepções de mundo.

A ciência com a qual Marx mais vai se ocupar na sua trajetória teórica é aquela que conhecemos como a *crítica da economia política*, cuja sistematização mais completa se encontra em *O Capital*. A fundação e o desenvolvimento dessa ciência dependem de uma concepção materialista do real social. Em outras palavras, antes de fazer a crítica da economia política, é preciso estabelecer as bases daquela concepção. Em *A Ideologia Alemã*, Marx se ocupa especialmente com tal concepção, mas ela representa apenas o "fio condutor" para ele chegar à ciência através da qual é possível desvendar a anatomia da sociedade burguesa.

¹⁸⁵ Para Marx, assim como para o marxismo, "a ciência era [...] estimada" não apenas "pelos seus resultados práticos, [...] mas, principalmente, pelo seu valor de conhecimento, de verdade" [...] (COLLETTI, 1983, p. 77).

Marx procura examinar a história de forma materialista justamente para que a sua concepção possa se destacar e se afastar do idealismo e dos aspectos ideológicos que a acompanham. Marx vai dizer, inclusive, que conhece "uma única ciência, a ciência da história"¹⁸⁶. Isso é importante na medida em que diz respeito à "história dos homens". Assim, é ela que cumpre examinar, já que "quase toda a ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida dessa história ou a uma abstração total dela" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 86-87).

É preciso salientar que Marx chama a atenção para um aspecto da ideologia que é bastante problemático. O discurso ideológico não se sustenta apenas sobre uma concepção que se distancia da realidade material e social, ao não considerar a influência que tal realidade exerce na construção de determinado ponto de vista. O problema maior consiste em que o discurso ideológico cria uma visão *distorcida* da própria realidade.

Ao distorcer uma dada realidade, as concepções que se produzem a partir dela tendem a configurar uma visão invertida da mesma. Assim, a ideologia, ao distorcê-la, possibilita a sua inversão. Portanto, o saber científico fica encarregado de identificar essa distorção e apontar a ilusão que pode ser produzida na medida em que se constrói um discurso inconsistente sobre uma determinada realidade. Desse modo, tal saber tem o papel de restabelecer a verdade, uma vez que pretende trazer à luz, por exemplo, certo aspecto do real e, assim, revelar o que verdadeiramente ele é. Marx tem bastante estima por essa forma de proceder teoricamente.

Apesar de alguns aspectos metafísicos que rondam a sua ciência¹⁸⁷, visto que ela tem como objetivo expor a estrutura interna [innern Struktur] ou natureza intrínseca das coisas, é preciso reconhecer que Marx se esforça para partir de "pressupostos reais" e não de pressupostos ideais. Disso se segue uma teoria que procura desvendar, por exemplo, os segredos da história, pois toma como ponto de partida as "condições materiais de vida [materiellen Lebensbedingungen]", assim como "os indivíduos reais [wirklichen Individuen]" (MARX & ENGELS, 1978, p. 20). Para melhor compreender a gênese e o desenvolvimento da história, é preciso examinar não a forma como os indivíduos pensam, teorizam, etc., mas a forma como eles põem e repõem as suas condições de vida, isto é, a forma como produzem. Mesmo porque antes de pensar,

-

¹⁸⁶ "Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte" (MARX & ENGELS, 1978, p. 18).

¹⁸⁷ Embora, hoje, seja muito difícil conceber uma ciência que passe ao largo de, pelo menos, alguns aspectos metafísicos e especulativos, Marx procurava seguir a ideia de que somente "onde termina a especulação [*Spekulation*] começa a "ciência real [*wirkliche Wissenschaft*]" (MARX & ENGELS, 2007, p. 95).

teorizar e "fazer história", "os homens têm de estar em condições de viver" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 32-33).

Assim, "o primeiro ato histórico" e pressuposto fundamental da história é "a produção da própria vida material"; essa produção representa "uma condição fundamental de toda a história", de modo que ainda hoje, como outrora, "tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 32-33). Por essa razão, Marx alega que esses pressupostos podem ser constatados empiricamente. Ele procura, portanto, incorporar à sua teoria alguns elementos que não podem ser deixados em segundo plano quando se trata de estabelecer um conhecimento científico, a saber, o recurso à experiência 188 e à análise empírica [empirische Analyse] 189.

Marx segue ressaltando a importância da produção material da vida como o princípio básico do desenvolvimento histórico. Ele diz que "em qualquer concepção histórica" esse "fato fundamental" tem de ser levado em conta "em toda sua significação e em todo o seu alcance". Esse modo de proceder que destaca a importância das condições materiais "jamais foi feito pelos alemães", assim, eles nunca foram capazes de estabelecer "uma base *terrena* [*irdische Basis*] para a história". O mesmo não ocorreu com "os franceses e os ingleses", que apesar de permanecerem "cativos da ideologia política", foram capazes de realizar "as primeiras tentativas de dar à historiografía uma base materialista" (MARX & ENGELS, 2007, p. 33).

Desse modo, a concepção de história que Marx procura fundar em *A Ideologia Alemã*, de cunho materialista e prático, é reivindicada por ele como uma novidade no cenário intelectual alemão da época, no qual a história era concebida, em moldes hegelianos, como o desenvolvimento do espírito humano. Assim, a especulação, em termos de pressupostos, gozava de alta consideração, ao passo que as condições materiais eram deixadas em segundo plano.

¹⁸⁸ "Die Wissenschaft ist *Erfahrungswissenschaft*" [...] (MARX & ENGELS, 1962, p. 135).

¹⁸⁹ Não obstante, "em *A Ideologia Alemã* e em outros trabalhos, Marx e Engels refletem sobre as razões subjacentes à sua concepção materialista da história; infelizmente, os argumentos que eles oferecem em seu apoio são frequentemente frágeis e superficiais. Que a produção seja a 'premissa concreta' da existência humana, que os homens devam comer e ter abrigo antes que cuidem de política e filosofia dificilmente mostra o primado daquele reino. Só a convicção de que era óbvia a hegemonia da produção material sobre as demais províncias da vida social os podia ter cegado para a impropriedade de tal inferência" (SHAW, 1979, p. 60).

¹⁹⁰ MARX & ENGELS, 1978, p. 28.

Portanto, diferentemente das concepções ideológicas 191 que partem da consciência ou do espírito como a força motriz da história dos seres humanos, a teoria de Marx – enquanto "ciência materialista da sociedade" - reconhece, primeiro, a base terrena e material a partir da qual essa história ganha seu impulso inicial. Dessa maneira, só depois de estabelecido o pressuposto fundamental da história, a saber, "a produção da própria vida material", é que é possível se ocupar com o fato de que "o homem tem também 'consciência [Bewußtsein]'" e "espírito [Geist]". Mas esse último "sofre, desde o início, a maldição de estar 'contaminado' pela matéria [Materie], que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem [Sprache]". Assim, a matéria ou o corpo precede o espírito; este é um desdobramento e desenvolvimento daquele. Desse modo, a consciência e a linguagem, como atributos do espírito, emergem das necessidades práticas dos seres humanos, têm, portanto, uma origem "terrena" e "material", e não transcendente e etérea. Marx sustenta, por fim, que "desde o início [...] a consciência já é um produto social [gesellschaftliches Produkt] e continuará sendo enquanto existirem homens" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 33, 34 e 35).

O espírito, a consciência, etc., não podem, dessa maneira, ser concebidos como pressupostos que impulsionam o processo histórico, como pregavam as concepções idealistas, que Marx trata de criticar em *A Ideologia Alemã*. Ao contrário, como um produto social, a consciência se desenvolve "no interior do desenvolvimento histórico real". Aliás, a consciência só "pode realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente", no momento em que a divisão do trabalho força a separação entre trabalho material e intelectual. É a partir disso, segundo Marx, que "a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. 'puras'" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 35-36).

Diante disso, Marx procura desvendar a origem material da consciência, ao mostrar que ela somente parece se separar das práticas materiais e sociais dos seres humanos a partir de um momento histórico determinado, que é quando a divisão do trabalho se acentua de forma tal que a relação entre trabalho intelectual e material praticamente deixa de existir como um desdobramento do advento da moderna

-

¹⁹¹ Alguns ideólogos fazem com que "a história material seja produzida pela história ideal" (MARX & ENGELS, 2007, p. 141).

¹⁹² Cf. COLLETTI, 1983, p. 50.

¹⁹³ MARX & ENGELS, 1978, pp. 30-31.

socialidade capitalista. Diferentemente, portanto, do discurso ideológico e não científico, que toma a consciência como um atributo do ser humano isolado das suas práticas materiais, Marx procura apontar o vínculo necessário que essas mantêm com aquela.

Um dos méritos do materialismo e da ciência social de Marx é exatamente essa preocupação em mostrar a relação que as ideias guardam com a realidade material e social, no que diz respeito ao momento histórico em que são gestadas. Assim, por mais que elas apresentem um caráter abstrato, e alimentem a pretensão de validade universal, sempre revelarão – quando bem examinadas – a sua contingência, visto que carregam a distinta marca da historicidade.

Assim, os conteúdos da mente ou do espírito estão estritamente vinculados com os conteúdos da realidade material e social, de modo que se estabelece uma dinâmica e uma relação intrínseca entre uns e outros. No entanto, parece ter a realidade material e social uma prerrogativa maior na determinação dos primeiros. Essa maneira de operar mostra como Marx se esforça para separar a sua concepção de mundo [materialista, científica, não ideológica, etc.] das concepções de mundo que são forjadas a partir de pressupostos não materiais e arbitrários.

Segundo Marx, "a produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio", ou seja, *fundamentalmente* "entrelaçada [*verflochten*] com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real". Desse modo, "o representar [*Vorstellen*], o pensar [*Denken*]", enfim, "o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem [...] como emanação [*Ausfluβ*] direta de seu comportamento material". Com efeito, Marx observa que a constatação desse vínculo decorre da "observação empírica [*empirische Beobachtung*]". Portanto, é através dela que é possível demonstrar tal vínculo "empiricamente [*empirisch*] e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação [*Mystifikation und Spekulation*]"¹⁹⁴ (MARX & ENGELS, 2007, p. 93). Outra vez, a especulação aparece como um modo teórico de proceder que se afasta do mundo da experiência, donde a reflexão científica tende a partir inicialmente.

Portanto, Marx procura mostrar que a "produção espiritual", assim "como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica", não independe da produção material, mas a partir dessa se constitui e a ela permanece

¹⁹⁴ MARX & ENGELS, 1978, pp. 25-26.

vinculada. O inverso dessa explicação só é possível no campo da ideologia – segundo a qual a produção espiritual não apenas independe da produção material, como também, em alguns casos, é a responsável pela existência dessa última¹⁹⁵. Assim, na ideologia, "os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo [*auf den Kopf gestellt*] como numa câmara escura"¹⁹⁶ (MARX & ENGELS, 2007, p. 94).

Marx segue alegando que o seu modo teórico de proceder é diferente da "filosofía alemã", pois enquanto essa "desce do céu à terra", ele parte "da terra ao céu". Com isso Marx quer dizer que não é seguro partir "daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso". Ao contrário, é necessário partir "dos homens realmente ativos" e "de seu processo de vida real", para que só assim seja possível expor "também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida" (MARX & ENGELS, 2007, p. 94).

Disso decorre que "as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material", logo, trata-se de um "processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais". Assim, "a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia [*Metaphysik und sonstige Ideologie*], [...] são privadas", para Marx, "da aparência de autonomia que até então possuíam". Portanto, à medida que os seres humanos desenvolvem o seu processo de produção material, transformam a realidade, a põe enquanto atividade humana sensível e com isso modificam o "seu pensar e os produtos do seu pensar". Daí se conclui que "não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência" (MARX & ENGELS, 2007, p. 94).

É importante destacar dois aspectos das declarações de Marx referidas acima. O primeiro é que ele toma a metafísica como uma ideologia. Assim, a metafísica é uma espécie de não ciência, cujo modo de operar difere dos procedimentos científicos. O segundo aspecto diz respeito à proposição materialista que assegura que a consciência depende dos processos da vida e não o contrário. Ora, mesmo o pensamento e os produtos que dele decorrem, emergem dos processos de vida e de suas respectivas condições materiais. Tal sentença reaparece numa asserção que se encontra no "Prefácio de 1859", que será examinado adiante.

^{195 &}quot;Por que os ideólogos colocam tudo de cabeça para baixo" (MARX & ENGELS, 2007, p. 77).

¹⁹⁶ MARX & ENGELS, 1978, p. 26.

¹⁹⁷ MARX & ENGELS, 1978, pp. 26-27.

Com as afirmações acima, Marx está querendo também ressaltar a importância dos pressupostos [Voraussetzungen] dos quais ele parte e como esses se contrapõem àqueles das demais concepções de mundo; principalmente frente às concepções idealistas e àquelas que se consideram isentas de condições prévias para se estabelecerem. Vale destacar que Marx procura partir de pressupostos materiais, cujos exemplares são os seres humanos realmente ativos [den wirklich tätigen Menschen], bem como os seus processos de vida real [wirklichen Lebensprozeß]. Assim, esses pressupostos têm a vantagem de se encontrarem próximo à experiência prática. A partir disso, a história pode ser apresentada como um processo que não está respaldado numa "coleção de fatos mortos", como tem sido "para os empiristas ainda abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 94-95).

Isso posto, Marx conclui que o saber científico e a especulação não operam dentro de um mesmo registro. Pois, para Marx, a "ciência real [wirkliche Wissenschaft]" começa "onde termina a especulação [Spekulation aufhört]", e assegura que o seu campo de atuação é a "vida real", a "atividade prática", ou seja, o "processo prático de desenvolvimento dos homens". Desse modo, quando surge o conhecimento científico, "as fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real [wirkliches Wissen] tem de tomar o seu lugar"; e ele complementa sustentando que "com a exposição da realidade", "a filosofia autônoma perde" o "seu meio de existência" (MARX & ENGELS, 2007, p. 95). Isso mostra que quando Marx contrapõe "a ciência real" à especulação, esta última envolve, também, formas de pensamento metafísico em geral.

Nesse sentido, em *A Ideologia Alemã*, Marx não pretende apenas combater a filosofia alemã, o idealismo, e o conjunto de concepções ideológicas que daí decorrem através de uma crítica qualquer. A sua *crítica* tem a aspiração de ser científica, já que recorre a supostos fundamentos materiais, para só assim enfrentar, de modo consequente, os devaneios dos discursos ideológicos que partem da consciência, do espírito puro, da substância e, dessa maneira, somente se distanciam da verdade, porque tendem a ignorar a importância da realidade material, histórica e social.

Perante o exposto, é possível depreender que Marx procura atribuir alguns elementos científicos à sua crítica, por entender que esse procedimento o aproxima mais da verdade e o afasta dos erros dos demais discursos. Assim, ao operar dessa maneira,

¹⁹⁸ MARX & ENGELS, 1978, p. 27.

ele tenta conferir à sua concepção de mundo um valor de verdade que as demais concepções parecem carecer.

Após A Ideologia Alemã, o saber científico com o qual Marx irá ocupar boa parte do seu tempo é com a economia política, tendo como base os pressupostos da sua concepção histórica que ele desenvolve até 1845-1846, cujo ponto alto é a elaboração daquela obra. A partir da Miséria da Filosofia, Marx começa a esboçar um novo conhecimento que ele mesmo denominará de crítica da economia política. Por meio dessa, sua intenção é dessacralizar e desnaturalizar as categorias daquela clássica ciência burguesa, ao mostrar que elas são histórica e socialmente determinadas, logo, são transitórias, contingentes e parciais. Pois as "categorias", as "ideias", os "princípios" são estabelecidos pelos seres humanos ao engendrarem as suas "relações sociais" através da produção "material". Dessa maneira, todas "essas ideias, essas categorias são tão pouco eternas quanto as relações que exprimem. Elas são produtos históricos e transitórios" (MARX, 2009, p. 126).

Na *Miséria da Filosofia*, Marx elabora uma resposta crítica, já manejando com certa desenvoltura conceitos e argumentos da teoria econômica, contra a *Filosofia da Miséria* do socialista francês Pierre-Joseph Proudhon. Marx acusa Proudhon de fazer uma "metafísica da economia política" por abusar de um excesso hegelianismo. Assim, em alguns momentos, a metafísica aparece na *Miséria da Filosofia* como uma forma de pensamento que se choca com o discurso científico. Em geral, esse é o modo de proceder de Marx, quando procura demarcar o terreno do saber científico e separá-lo dos outros modos de pensamento ideológicos¹⁹⁹.

No escopo da crítica às ideias de Proudhon, Marx não teve como evitar o retorno, assim como em *A Ideologia Alemã*, "à filosofia alemã" (MARX, 2009, p. 41). Retornar a essa, portanto, é voltar a enfrentar as formas especulativas de pensamento e, assim, "falar a linguagem da metafísica", mas sem deixar de lado o que para ele é o mais importante, a saber, a "economia política" (MARX, 2009, p. 119). Esse tipo de declaração mostra que Marx procura se afastar da especulação gratuita. Nesse sentido, o seu pensamento, apesar de ter sido forjado no âmbito do idealismo alemão, tenta manter uma distância significativa desse, já que almeja se aproximar de um saber científico.

O recurso à especulação de maneira exagerada – comum à escola hegeliana – somente conduz a uma lógica pura e vazia que ignora os aspectos peculiares dos objetos

1

¹⁹⁹ Talvez com isso Marx estivesse pensando que "se abandonarmos a diferença entre ciência e nãociência, todos os discursos valem a mesma coisa" (COLLETTI, 1983, p. 90).

e suas inúmeras formas de determinação, que também são de fundamental importância para a sua compreensão. Porém, os metafísicos procuraram eliminar do "objeto todos os pretensos acidentes". Desse modo, ao fazerem "essas abstrações, acreditam fazer análise e que, à medida que se afastam progressivamente dos objetos, imaginam aproximar-se deles para penetrá-los" (MARX, 2009, p. 122). Pelo contrário, uma teoria consequente deve operar de outra maneira, qual seja, analisando e realizando os procedimentos relativos à experiência prática que são indispensáveis para compreender os objetos de forma mais clara e, na medida do possível, de acordo com a verdade. Afastando-se, portanto, dos enganos aos quais, eventualmente, a especulação pode conduzir.

Dado isso, Marx vai sustentar que toda maneira de pensar e de conceber as categorias, os conceitos, as ideias, etc., que se distancia ou ignora os processos materiais e sociais que os engendram, trata-se de uma "ilusão metafísica". É o que ocorre, por exemplo, com a propriedade, quando essa não é entendida como uma relação social, e, assim, é concebida como "uma categoria à parte", acabando por se configurar como "uma ideia abstrata e universal" (MARX, 2009, p. 170). Com isso, Marx chama a atenção para a noção de que a categoria ou o conceito "propriedade" tem sua origem a partir das relações sociais que os seres humanos contraem à medida que desenvolvem um modo [*Art*] de produzir determinado. Portanto, desvendar a relação que toda categoria ou ideia, por mais abstrata que possa parecer, guarda com uma forma social específica é também uma função da teoria de Marx.

Contudo, mesmo frequentemente avesso à metafísica e à especulação, Marx não deixa de se ocupar com o problema da natureza humana. Para que essa questão apareça de maneira constante em suas obras, mesmo em *O Capital*, deve ter uma importância significativa. A *Miséria da Filosofia* talvez seja a primeira obra na qual Marx trata a questão da natureza/essência humana como um suposto problema histórico. Penso, no entanto, que isso não é suficiente, como já mostrei, para afastá-lo das suas origens especulativas.

É possível observar que algumas asserções de Marx dão subsídio a essa hipótese, como é o caso na seguinte declaração: "o sr. Proudhon ignora que toda a história não é mais que uma transformação contínua da natureza humana" (MARX, 2009, p. 163). Parece que, nesse caso, dizer que a natureza humana se transforma não significa negála, ou, dito de outro modo, não significa sustentar que ela não existe. Ao contrário, ela

126

²⁰⁰ "M. Proudhon ignore que l'histoire tout entière n'est qu'une transformation continue de la nature humaine" (MARX, 1847, p. 144).

está em constante devir no processo de desenvolvimento histórico dos seres humanos. Logo, a natureza humana, quando se transforma, está, na verdade, se aprimorando, ou seja, evoluindo de um estado rudimentar para um mais desenvolvido. Em outras palavras, ela vai gradualmente passando da potência ao ato, visto que o processo histórico é aquilo que conduz à emancipação humana. Tal emancipação, por seu turno, é a própria realização da natureza humana. Parece claro, portanto, que Marx afirma que o ser humano tem uma essência ou natureza que serve, inclusive, de base fundamental para a formulação do conceito desse ser. Ser esse que ainda não é, mas, uma vez superada a forma social responsável pela sua alienação absoluta, ele necessariamente será.

Diante disso, a razão de a natureza humana em Marx estar perpassada pela historicidade, não nos autoriza sustentar, de forma consequente, que essa noção se afasta totalmente da sua variante metafísica. Pois, mesmo que seja atravessada pela historicidade [e talvez por isso mesmo], ela não escapa à *finalidade* acima apontada. Assim, essa noção parece tão metafísica quanto se ela fosse concebida de maneira fixa, ou seja, como se a natureza humana fosse concebida enquanto uma propriedade imutável de cada indivíduo.

2. A ruptura epistemológica

É possível notar, portanto, que em vários momentos de sua obra Marx não abandona completamente certos aspectos metafísicos que caracterizam o seu pensamento. O exame das próximas obras mostrará isso. Assim, a ideia de uma ruptura epistemológica na trajetória intelectual de Marx não deve ser levada às últimas consequências, do mesmo modo que a ideia de uma ruptura filosófica ou de um abandono da filosofia. Dado isso, significa dizer que o seu pensamento passou por consideráveis transformações, visto que não seria adequado sustentar que os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* têm a mesma envergadura epistemológica, filosófica e metafísica de *O Capital*, mas também manteve continuidade temática.

É preciso reconhecer que a ideia de uma ruptura epistemológica ou filosófica não é apenas encontrada, como uma invenção arbitrária, nos textos dos comentadores de Marx, especialmente daqueles que, com e a partir de Althusser, formaram a escola althusseriana. Essa ideia pode ser encontrada em algumas passagens de textos do

próprio Marx, quando, por exemplo, ele reconhece que *A Ideologia Alemã* representa uma espécie de acerto de contas com a sua antiga consciência filosófica. Seu intuito, com isso, é promover a ideia de que o fazer teórico que passa a ser desenvolvido a partir dessa obra não guarda tanta relação com as influências filosóficas — e, portanto, ideológicas — que remontam aos seus textos anteriores a 1845-1846. Tais influências decorriam, principalmente, de Hegel, da escola pós-hegeliana e de Feuerbach, tendo como temas mais centrais, inicialmente, o idealismo objetivo²⁰¹ daquele e, logo em seguida, o humanismo desse.

Assim, é o próprio Marx quem tenta nos convencer de que em *A Ideologia Alemã* ele dá um tratamento – e uma solução – mais materialista para as questões de origem especulativa e metafísica com as quais se ocupava antes da redação dessa obra. Mas há um problema aí; pois Marx não abandona aquelas questões, ele apenas supõe que, nessa nova abordagem, elas serão superadas na medida em que será exposto o caráter ideológico de cada uma através de um novo materialismo. Contudo, os problemas de ordem especulativa, como o conceito de homem, a noção de essência/natureza humana que o sustenta e a concepção de uma forma social futura, da qual depende a emancipação humana, continuam revestidos de feições metafísicas.

À letra do próprio Marx, alguns comentadores procuram sustentar que, em *A Ideologia Alemã* e nas *Teses sobre Feuerbach*, ele deixa para trás as questões de cunho especulativo enfrentadas em suas primeiras obras. Eles acreditam que, nesses textos mencionados, Marx elabora de forma sólida e acabada a sua nova concepção de mundo²⁰².

Segundo Althusser, *A Ideologia Alemã* tem importância fundamental para a compreensão do pensamento de Marx, uma vez que nessa obra ocorre a famosa "cesura epistemológica" ou o "corte epistemológico" com um conjunto de questões que faziam parte do horizonte teórico de Marx antes de 1845. "Uma 'cesura epistemológica", sustenta Althusser, "intervém, sem nenhum equívoco, na obra de Marx, no ponto onde" ele próprio "a situa", em uma obra só publicada postumamente, "e que constitui a crítica de sua antiga consciência filosófica [ideológica]: *A Ideologia Alemã*" (ALTHUSSER, 1979, p. 23-24).

-

²⁰¹ Cf. LUKÁCS, 2009, p. 127.

²⁰² Cf. BEDESCHI, 1989, p. 79.

²⁰³ "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 à ciência. O 'corte' estabelece aqui a ruptura com concepções ideológicas anteriores e a fundação de uma nova ciência" (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1980, p. 43).

Essa "cesura epistemológica" representa o primeiro passo de Marx no caminho de uma compreensão científica da realidade social. Nesse contexto, não é estranho que o saber científico apareça como aquilo que se contrapõe à ideologia, de modo que é preciso deixar para trás as questões ou temas de ordem especulativa e metafísica, do contrário, não seria possível fundar "a ciência da história ou o materialismo histórico" (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1980, p. 44). Assim, o acerto de contas que Marx propõe em A Ideologia Alemã, significa uma maneira de "rejeitar", por exemplo, "uma teoria ideológica estranha à realidade da prática científica", para que essa possa ser substituída "por uma teoria qualitativamente diferente que reconhece a essência da prática científica". Dessa maneira, é possível distinguir essa prática "da ideologia que se lhe quer impor" (ALTHUSSER, 1979, p. 168).

Uma questão de ordem metafísica – por isso ideológica – que não caberia no contexto do novo saber proposto por Marx é justamente o conceito de homem, acompanhado de uma noção de essência humana que o fundamenta. Para isso, Althusser declara que "a partir de 1845", ou seja, quando 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". Dessa maneira, "a ruptura com toda Antropologia ou todo humanismo *filosóficos* não é um detalhe secundário", tal ruptura decorre de "um mesmo ato", cujo resultado é "a descoberta científica de Marx"²⁰⁴ (ALTHUSSER, 1979, p. 200).

No entanto, como podemos depreender da análise precedente, tanto em *A Ideologia Alemã* como nas *Teses sobre Feuerbach*, e mesmo na *Miséria da Filosofia*, Marx continua lidando com o conceito de homem e com sua respectiva noção de essência humana. Isso constitui uma dificuldade não considerada por Althusser. Mas é compreensível a recusa dessa dificuldade, pois, de outro modo, o seu argumento, que tem por base a ideia de uma ruptura epistemológica, não teria a mesma firmeza.

Por isso, ele continua insistindo que "quanto à *Ideologia Alemã*, ela nos oferece um pensamento em estado de ruptura com o seu passado"; exemplo disso é que se encontra a partir dessa obra o "anti-humanismo teórico de Marx", que passa a representar "a condição de possibilidade absoluta [negativa] do conhecimento [positivo] do próprio mundo humano", em outras palavras, representa a condição de possibilidade de um novo conhecimento. Assim, somente é possível "conhecer qualquer coisa dos

-

²⁰⁴ [...] "o pensamento de Althusser" representa uma tentativa de "reconstrução do marxismo como ciência" [...] (COLLETTI, 1983, p. 72).

homens na condição absoluta de reduzir às cinzas o mito filosófico [teórico] do homem". E tal "mito" parece que só é construído tendo como base o conceito desse ser, que Althusser tenta nos convencer de que Marx, para abraçar a sua nova concepção, o abandona. Portanto, disso decorreria "que o *anti-humanismo* teórico é a condição preliminar" para a constituição da verdadeira "filosofia marxista" (ALTHUSSER, 1979, pp. 27, 202, 203 e 204). Diante disso, o humanismo – que se funda sempre em uma noção de essência humana – é compreendido como uma ideologia e, por isso, se contrapõe a uma concepção científica da realidade social, devendo ser dessa afastado.

Quando Althusser diz que Marx, com *A Ideologia Alemã*, rompe com o seu passado, ele está defendendo que o autor deixou para trás a discussão de questões ideológicas com as quais se ocupava. Nesse momento, Marx estava preparando o terreno para se "destacar das suas origens", e para que, finalmente, em *O Capital* pudéssemos encontrar o "Marx" que "já é Marx", que dista do Marx pré-marxista (ALTHUSSER, 1979, pp. 71-72).

Assim, embora Althusser eleja *A Ideologia Alemã* como o ponto a partir do qual ocorre uma ruptura no pensamento de Marx, tal ruptura não se dá de uma só vez, ela começa nessa obra e vai se consolidando à medida que ele avança na constituição de sua obra. Dessa maneira, o "corte", para Althusser – embora isso soe como uma contradição –, é também um "processo". Mas isso não impede, por outro lado, que o momento do "corte" e o início do processo sejam datados.

Althusser sustenta que "essa concepção do 'corte' como processo não é um modo distorcido de abandonar seu conceito", pois "que seja necessário tempo para que o 'corte' se complete em seu processo não impede", todavia, "que ele seja efetivamente um evento da história da teoria", de modo que ele pode, "como todo evento, ser datado, com precisão, em seu começo; no caso de Marx, em 1845 [as *Thèses...*, e *L'idéologie allemande*] (ALTHUSSER, 1999, pp. 46-47).

A partir dessa ideia de um corte epistemológico, outros autores se sentiram autorizados a defender, por exemplo, que a "teoria científica geral da história de Marx", por ter como base o "conceito central de 'modo de produção', possui uma função de ruptura epistemológica em relação a toda a tradição da filosofia da história". Isso quer dizer que a teoria da história de Marx, por se constituir supostamente como uma ciência, supera a tradição idealista que toma a história como fundada sobre pressupostos ideológicos, tais como o "Espírito", a "Ideia", a "Autoconsciência", etc. Disso é

possível concluir, segundo Balibar, que a teoria ou a ciência de Marx é "inteiramente incompatível com os princípios do idealismo" (ALTHUSSER, et alii, 1980, p. 153).

Como Althusser, Sánchez Vázquez também entende que é em *A Ideologia Alemã* que Marx abandona a sua noção de essência humana, ou, pelo menos, o formato de acordo com o qual essa noção é elaborada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Assim, naquela obra "o processo deixa de ser o desenvolvimento da essência humana", em sua forma mais especulativa, isto é, em sua variante ligada à "concepção metafísica [...] tradicional". Desse modo, "com *A Ideologia Alemã*, Marx já pisa com firmeza no terreno da história real: nem essência humana indiferente à vida social e à história [...] 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, categoricamente, que em *A Ideologia Alemã* a noção de essência humana volta a aparecer, ele apenas procura afastá-la daquela noção de essência que se encontra ligada à metafísica. No entanto, parece que essa argumentação não se sustenta de maneira muito sólida, visto que não é nada fácil deslocar a noção de essência, até mesmo por definição, de sua origem metafísica.

Outros teóricos como Bedeschi e Sève também procuram sustentar a ideia de que em *A Ideologia Alemã* Marx se afasta de um conjunto de questões que envolvem a especulação e a metafísica, já que nessa obra ele tenderia a se aproximar de fundamentos mais ligados à experiência, na medida em que rejeitaria pressupostos *a priori*. Pois, em *A Ideologia Alemã*, Marx procura fundar uma concepção de mundo que seja propriamente materialista, visto que estabelece a ideia de atividade humana sensível – ou de prática – como a sua base de sustentação.

No entanto, é possível demonstrar algo diferente do que sustentam esses autores. Ora, Marx procura manifestamente, em *A Ideologia Alemã*, fundar uma concepção de mundo que, realmente, se mantenha afastada da especulação e da metafísica e que seja, portanto, capaz de rejeitar os pressupostos sobre os quais estão fundadas as concepções idealistas de mundo. Por isso, essa sua concepção procura na "história real [wirklichen Geschichts]" os verdadeiros fundamentos que a sustentam. Mesmo assim, parece que essa empreitada não atinge, por completo, o fim desejado, já que Marx não consegue se desvencilhar de algumas dificuldades que, talvez, pretendesse evitar.

Examinados contemporaneamente, alguns aspectos da teoria de Marx revelam problemas significativos. Isso porque, em certas passagens da sua obra, a sua teoria parece ter o objetivo de não só dar conta de uma descrição ou explicação

[epistemológica] mais acurada do real social, como procura, também, dar conta de previsões [normativas] sobre o comportamento do real social no futuro. Ou seja, ela procura prever, por exemplo, algo como uma profunda revolução que mudaria radicalmente o atual estado de coisas, de modo que o ser humano se tornaria Homem em totalidade, deixando, finalmente, de ser homem de forma apenas parcial. Em outras palavras, esse aspecto da sua teoria não só abriga uma noção de essência humana, com seu respectivo conceito de homem, como prevê a sua realização num momento vindouro, convergindo para certo finalismo. E isso, portanto, aproxima a sua teoria do terreno da metafísica.

Em alguma medida, a interpretação que aqui defendo encontra respaldo em teóricos como Shaw. Este sustenta que, embora Marx e Engels procurassem [n'A *Ideologia Alemã*] se afastar da especulação e voltar as suas atenções para o mundo da experiência, o que eles "pensavam estar fazendo parece ao observador contemporâneo ter-se distanciado do que realmente estavam fazendo". Pois, "em vez de serem capazes de abandonar todos os preconceitos em história", eles "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).

Souza também procura argumentar que "é diante disso", a saber, diante da alegação de que Marx em *A Ideologia Alemã* abandonaria a sua noção de essência humana ou do ser humano genérico, "que alguns acham, erroneamente, que [...] 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). O autor está pensando aí, dentre outros teóricos, não só em Della Volpe e Schaff, mas, principalmente, em Althusser, visto que em outro lugar afirma que "para Althusser a ruptura com o 'homem' e a 'essência' estaria", portanto, "expressa na afirmativa de que esta 'não é um atributo dos homens tomados isoladamente', mas 'o conjunto das relações sociais". No entanto, "tal proposição significa apenas que esta essência se encontra 'hegelianamente' em devir, nas relações sociais (SOUZA, 1993, p. 193).

²⁰⁵ Por isso também, em *A Ideologia Alemã*, 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 [...], mais comprometido com a filosofia alemã e com a 'ideológica' esquerda hegeliana, do que geralmente se imagina". No mais, 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).

Perante o exposto, é possível assegurar que, mesmo em *A Ideologia Alemã*, Marx não deixa de lado importantes questões de ordem especulativa e metafísica das quais procura se desvencilhar. Portanto, a suposta "ruptura epistemológica" não se confirma em toda sua amplitude.

IV. MATERIALISMO, TELEOLOGIA E DIALÉTICA

Ao abordar o materialismo de Marx e, mais precisamente, alguns aspectos da sua teoria da história, uma questão se impõe: ele chegou a construir uma filosofia da história, no sentido de que o processo histórico – como embate entre as forças produtivas e as relações de produção²⁰⁶ – caminha rumo a uma direção definida? No posfácio da segunda edição de *O Capital*, Marx procura alegar que não é essa a sua intenção. No entanto, se tomarmos algumas proposições que se destacam no conjunto de sua obra, incluindo diversos períodos de sua produção intelectual, é possível também responder afirmativamente à questão. Cumpre, inicialmente, lançar luz sobre alguns pontos do materialismo de Marx que podem vinculá-lo a uma filosofia da história.

Essa questão não é ponto pacífico entre os comentadores de Marx. Em geral, eles se dividem em dois grupos: um, que procura mostrar que o materialismo conduz a uma interpretação da história mais fechada, e outro, que interpreta essa concepção de Marx de uma maneira mais aberta. Apesar das divergências, ambos têm algo em comum: eles encontram as razões para justificar as suas posições nos textos do próprio Marx. Diante desse problema tão complexo quanto polêmico, tenho apenas a simples intenção de destacar alguns aspectos que apontam para aquilo que podemos denominar de filosofia da história de Marx.

1. Uma concepção de mundo como filosofia da história

Marx assegura que a história é um "suceder-se de gerações distintas" em que uma "explora os materiais" da geração passada. Desse modo, a geração atual continua a atividade da geração anterior, porém, "sob condições totalmente alteradas", visto que se trata de uma atividade que não repete somente o trabalho de outra geração, dado que "modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições". A história é assim 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]. Mas é preciso estar atento a esse processo, já que parece muito fácil cair

²⁰⁶ "Os conceitos de 'forças produtivas' e 'relações de produção' são fundamentais para a percepção de história de Marx – em particular, para o seu modo de ver a dinâmica da transformação histórica e da evolução social" (SHAW, 1979, p. 16).

na armadilha lógica de "converter-se a história posterior na finalidade da anterior" (MARX & ENGELS, 2007, p. 40). Quem parece ter caído nessa armadilha foi a filosofia especulativa alemã quando se ocupou da história, na medida em que distorcia especulativamente o próprio processo histórico, conferindo-lhe uma finalidade.

Marx, assim como os teóricos que ele combateu em *A Ideologia Alemã*, também quer estabelecer uma concepção de história, mas apenas na medida em que essa concepção seja uma concepção materialista. Ele até procura sustentar que existe algo como uma história mundial [*Weltgeschichte*], no entanto, há um esforço de sua parte na tentativa de mostrar que essa "história mundial não é um mero ato abstrato da 'autoconsciência', do espírito mundial ou de outro fantasma metafísico [*metaphysischen Gespenstes*] qualquer, mas sim uma ação plenamente material, empiricamente verificável"²⁰⁷ (MARX & ENGELS, 2007, p. 40)²⁰⁸. Nesse sentido, a história mundial não é uma criação arbitrária da especulação, sendo assim ela pode ser constatável através da experiência. E tal constatação só é possível porque foi "a grande indústria [*groβe Industrie*]" que "criou pela primeira vez a história mundial"²⁰⁹ (MARX & ENGELS, 2007, p. 60). Isso quer dizer que até a emergência desse acontecimento histórico [a grande indústria] essa história [a história mundial] não existia. Portanto, a história mundial é um resultado da atividade prática do ser humano.

Isso posto, chama a atenção o empenho de Marx para separar a sua concepção de mundo da de um conjunto de outras vigentes em sua época. A concepção de Marx, ou mesmo a sua filosofia da história, procura não se apoiar em pressupostos metafísicos, isto é, em pressupostos que estejam para além daquilo que envolve a atividade prática e o processo histórico, aos quais os seres humanos estão vinculados.

No entanto, como contraexemplo disso, a ideia de comunismo, que é parte integrante da concepção de mundo de Marx, parece que não tem como base aqueles mesmos pressupostos, dado que tal ideia configura um conceito cujo conteúdo é estranho àquele processo, pois o comunismo, como concebido por ele, nunca teve

²⁰⁷ MARX & ENGELS, 1978, p. 46.

²⁰⁸ Marx utiliza 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).

²⁰⁹ MARX & ENGELS, 1978, p. 60.

realidade efetiva. Dessa maneira, é possível alegar que o comunismo pode até ser entendido como uma criação arbitrária da especulação.

Em outra passagem, Marx vai assegurar que "o mercado mundial [Weltmarkt]", enquanto "um fato empírico [empirische Tatsache]", se apresenta diante dos indivíduos como um poder estranho [fremden Macht] que apenas pode ser superado com o advento da revolução comunista. Esta revolução, por sua vez, passa a ser considerada como algo "empiricamente fundamentado [empirisch begründet]", desse modo, ela superará a "propriedade privada", pondo fim, portanto, a esse poder estranho e proporcionando a "libertação de cada indivíduo [Befreiung jedes einzelnen Individuums]"²¹⁰ (MARX & ENGELS, 2007, pp. 40-41).

Essas afirmações de Marx conduzem a uma concepção de que o processo histórico guarda uma finalidade, a saber, a revolução enquanto emancipação do ser humano.²¹¹. Assim, tal processo parece avançar em direção a um objetivo. Além disso, não é compatível com a atitude teórica de um materialista prático, que tende sempre a considerar as diversas variáveis pelas quais a realidade social é composta, falar daquilo [a revolução] que ainda virá [sendo que nada garante que virá] quase como se estivesse tratando de algo já posto pelo próprio real.

Essa é uma interpretação da concepção ou filosofia da história de Marx menos aberta. No entanto, como tem como base trechos que encontramos com frequência significativa em suas próprias obras, merece ser examinada e criticada. Sem cair, porém, no exagero de afirmar que o finalismo da concepção idealista da história é substituído apenas pelo finalismo de uma concepção materialista da história (BEDESCHI, 1989, pp. 94-95). Por outro lado, como essa última é perpassada por um propósito, ela não pode se constituir como uma concepção totalmente aberta.

Já em *A Ideologia Alemã*, Marx expõe a sua concepção da história assegurando que "no desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que", dadas as relações vigentes, "causam somente malefícios e não mais forças de produção, mas forças de destruição" (MARX & ENGELS, 2007, p. 41).

²¹⁰ MARX & ENGELS, 1978, p. 37.

²¹¹ 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 estádio 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).

Esse é um modo através do qual Marx explica o desenvolvimento e o progresso da história, sendo que ele é melhor elaborado no prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, mas já se apresenta nessa passagem de forma relativamente madura. Quando as forças de produção se tornam forças de destruição, algo que, segundo Marx, ocorre na transição de uma época histórica para outra, torna-se possível o advento de uma revolução social. A revolução é sempre conduzida por uma classe em que os seus interesses correspondem de forma mais apropriada ao estágio de desenvolvimento no qual se encontram as forças produtivas, passando, dessa maneira, a conduzir esse processo enquanto classe dominante. Sendo a revolução exitosa, é restabelecido o equilíbrio entre as forças produtivas e as relações de produção, essas não mais entravam o desenvolvimento das primeiras, mas, pelo contrário, passam a desenvolvê-las do modo mais adequado possível²¹².

Como toda revolução tem de ser conduzida por uma classe, a própria forma social burguesa se encarrega de engendrá-la. A classe que se ocupa – quase como uma missão – da transição do capitalismo para o comunismo é o proletariado. Tal classe, apesar de essencial na produção de toda a riqueza do mundo capitalista, pouco usufrui dos seus dividendos. Trata-se, por fim, de "uma classe que tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens". Sendo assim, essa classe entra em choque com a classe dominante. A classe trabalhadora reúne "a maioria dos membros da sociedade e da qual emana a consciência da necessidade [das Bewußtsein über die Notwendigkeit] de uma revolução radical", essa consciência não é outra coisa senão "a consciência comunista [das kommunistische Bewußtsein]" enquanto consciência da necessidade da revolução 213 (MARX & ENGELS, 2007, pp. 41-42).

Levando em consideração que o proletariado é a classe que conduz a revolução comunista, e esta representa a dissolução de todas as classes, então, o proletariado, a rigor, não é necessariamente uma classe. Segundo Marx, a "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 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

²¹² [...] "à medida em que as forças produtivas se desenvolvem, as relações de produção devem mudar para que essas forças [...] sejam subjugadas adequadamente na produção" (SHAW, 1979, p. 140). ²¹³ MARX & ENGELS, 1978, p. 69.

revolução para que os seres humanos se transformem, é preciso, igualmente, que eles se transformem para que ocorra uma revolução [não seria isso uma petição de princípio?]. Por fim, essa revolução ainda tem o mérito de limpar "a antiga imundície [*Dreck*]" ao realizar a tarefa "de uma nova fundação da sociedade [*neuen Begründung der Gesellschaft*]"²¹⁴ (MARX & ENGELS, 2007, p. 42).

Disso decorre o seguinte problema: Marx parece acreditar que a sua concepção da história ou filosofia da história, que tomamos como sinônimo nesta seção, não apenas oferece os elementos necessários para entender as transições de uma época histórica passada para outra, mas também parece considerá-la uma compreensão da transição para a história futura, já que ela prevê o advento de uma nova forma social, a saber, o comunismo.

2. Forças produtivas e relações de produção: o móbil da história

A compreensão da teoria da história de Marx, da sua possível filosofia da história e do seu materialismo, passa ainda pelo entendimento do conflito entre as forças produtivas e as relações de produção. Embora Marx já empregue a expressão "forças produtivas [Produktionskräfte]" em A Ideologia Alemã e "meios de intercâmbio [Verkehrsmittel]" como algo talvez equivalente à expressão "relações de produção", tais categorias passam a ser utilizadas com mais propriedade a partir das suas obras de caráter mais econômico. Desde a Miséria da Filosofia, de certo modo, a exploração teórica do antagonismo entre as forças produtivas e as relações de produção já se dá de maneira bastante consequente. Esse antagonismo se torna radicalmente agudo na forma social burguesa, advindo, assim, as condições de possibilidade para o surgimento de uma nova forma social.

Para Marx, a história e a civilização progridem e se desenvolvem através do antagonismo que se dá entre as classes, que, por conseguinte, é a expressão do conflito entre as forças produtivas e as relações de produção. Pois ele sustenta que "sem antagonismo não há progresso [Pas d'antagonisme, pas de progrés]". Assim, é possível compreender que sem o embate e o conflito a humanidade pouco avançaria, aliás, sem isso é pouco provável que houvesse humanidade. Desse modo, Marx segue afirmando que "essa é a lei a que se submeteu, até hoje, a civilização", por isso, "até o presente, as

•

²¹⁴ MARX & ENGELS, 1978, p. 70.

forças produtivas se desenvolveram graças ao regime antagônico das classes"²¹⁵ (MARX, 2009, p. 75). A ideia de progresso, consubstanciada à de antagonismo, parece ser a premissa a partir da qual Marx se encontra autorizado a afirmar que os seres humanos vão desenvolvendo as forças produtivas de modo que seria possível chegar a uma etapa desse desenvolvimento em que o ser humano teria as condições objetivas e materiais para, enfim, realizar a sua emancipação.

Na etapa histórica na qual predomina o modo de produção capitalista, "a burguesia, [...] no curso do seu desenvolvimento histórico, [...] desenvolve necessariamente [nécessairement] o seu caráter antagônico [caraetère antagoniste]"²¹⁶ enquanto classe frente ao proletariado. À medida em que se configura o "proletariado moderno", passa a se desenvolver "uma luta entre a classe proletária e a classe burguesa". O marco material dessa luta tem a ver com o fato de que "as relações de produção" da burguesia, ao mesmo tempo em que "produz a riqueza, [...] produz" também "a miséria". Isso posto, o antagonismo entre essas duas classes, que no início se manifestava "apenas por conflitos parciais e momentâneos", é proclamado "abertamente" (MARX, 2009, p. 139) e ganha um caráter universal. Por conseguinte, Marx chama a atenção para um aspecto da miséria que poucos na sua época conseguiam notar. Trata-se do seu "lado revolucionário, subversivo, que derrubará a velha sociedade [renversera la société ancienne]"²¹⁷ (MARX, 2009, p. 142).

Para que seja posto fim à velha sociedade, é preciso que as forças produtivas estejam suficientemente desenvolvidas "no seio mesmo da burguesia". Somente assim pode o teórico ou o cientista social antever as "condições materiais necessárias [nécessaires] à libertação do proletariado e à formação de uma nova sociedade [société nouvelle]" (MARX, 2009, p. 141). Por isso que o antagonismo entre as forças produtivas e as relações de produção é fundamental "para a criação de uma nova sociedade", desde que "os poderes produtivos já adquiridos e as relações sociais existentes não possam mais existir uns ao lado de outras". Desse modo, "a classe laboriosa substituirá, no curso do seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo" (MARX, 2009, p. 191).

Diante dessas passagens, é possível notar aspectos que não tornam a teoria ou filosofia da história de Marx alheia a algum finalismo. O desenvolvimento histórico dos

²¹⁶ MARX, 1847, p. 115.

²¹⁵ MARX, 1847, p. 40.

²¹⁷ MARX, 1847, p. 119.

²¹⁸ MARX, 1847, p. 118.

seres humanos tende a ser perpassado por um processo cujo fim é a instauração de uma forma social mais avançada, que tem de ser antes gestada no interior da antiga forma social. Essa é uma das principais condições desse desenvolvimento, sem a qual o progresso não é possível. Uma nova forma social, para Marx, jamais pode vir a ser sem que as condições materiais para tanto já estejam postas no seio da antiga forma social que caminha para o seu ocaso. Pelo menos é isso o que ele, no prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, procura esboçar.

Dado isso, Marx parece acreditar que a sua teoria é capaz de prever, dadas determinadas circunstâncias históricas, sociais e econômicas, o advento daquilo que ele próprio às vezes chama de "nova sociedade". Assim, no último parágrafo de *A Miséria da Filosofia*, reforçando a sua ideia de antagonismo, Marx sustenta que durante o processo de reconfiguração social a derradeira palavra será sempre: o "combate ou a morte, a luta sanguinária ou o nada". Com efeito, depois do combate e da luta, surgirá uma nova "ordem de coisas" na qual não existirá "mais classes e antagonismo entre classes". Porém, até lá, é certo que os conflitos não cessarão. Penso que esse "até lá [*jusque-là*]" (MARX, 2009, p. 192) não é colocado no texto de forma gratuita por Marx, já que isso faz com que não seja eliminada do horizonte a sua perspectiva da chegada de uma nova forma social.

Embora Marx se esforce para que a sua teoria ou ciência social²²⁰ seja capaz de antever alguns caminhos que conduzam à instauração de uma futura sociedade, "nova", sem "antagonismo entre classes", esse esforço representa mais uma expressão do seu desejo de revolucionar o atual estado de coisas de sua época, do que propriamente uma hipótese sólida, dado que a imprevisibilidade do resultado ao qual o desenvolvimento histórico pode nos conduzir é capaz de configurar os mais diversos cenários. Portanto, uma "nova sociedade" na qual o "antagonismo entre classes" deixe de existir é somente uma dentre tantas formas sociais possíveis.

O antagonismo entre classes só adquire a sua expressão mais radical na forma social burguesa, ainda que no *Manifesto Comunista* Marx afirme que "a história de todas as sociedades até hoje existente é a história das lutas de classes". Para atenuar essa generalização, Engels, em 1888, chama a atenção para a ideia de que a história a qual é mencionada no primeiro parágrafo desse texto, trata-se de "toda a história *escrita*", visto

²¹⁹ MARX, 1847, p. 178.

⁻

²²⁰ Ciência essa que, nas palavras do próprio Marx, começa a despontar na obra anteriormente examinada: "os pontos decisivos de nossa opinião foram indicados cientificamente [wissenschaftlich], ainda que apenas de uma forma polêmica, em meu escrito Miséria da Filosofia" (MARX, 1974a, p. 137).

que "a pré-História, a organização social anterior à história escrita, era desconhecida em 1847"²²¹ (MARX & ENGELS, 1998, p. 40).

Ainda assim, é possível dizer que as formas sociais anteriores à forma social burguesa, pelo menos nas quais existia a escrita, também foram perpassadas por conflitos entre classes. Ao que parece, são esses conflitos que impulsionam a passagem de uma forma social a outra, na qual novos embates entre classes são configurados²²².

No entanto, o interesse principal de Marx é examinar a forma social burguesa, na tentativa de lançar luz sobre aquilo em que ela se transformará. Isso o leva a destacar o caráter revolucionário²²³ do modo de produção capitalista, dado que esse se constituiu como um importante solvente das antigas relações sociais, sejam elas patriarcais, feudais, religiosas, políticas, etc. Por isso, "a burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção [*Produktionsinstrumente*]" e, por conseguinte, "as relações de produção [*Produktionsverhältnisse*]²²⁴". Dado isso, "todas as relações sociais" (MARX & ENGELS, 1998, p. 43) se transformam igualmente. Em outros termos, essa passagem destaca a conexão, nem sempre estável, entre as forças produtivas e as relações de produção que impulsionam o desenvolvimento histórico.

Na história da humanidade jamais uma forma social produziu tantas mudanças impulsionadas pelo progresso que a acompanha. Ela supera "todas as relações sociais antigas e cristalizadas", com isso, se modificam as "concepções e ideias secularmente veneradas". Antes mesmo de se estabelecerem, as novas relações se tornam "antiquadas", enfim, "tudo que era sólido se desmancha no ar", todo o "sagrado é profanado", assim, "os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens" (MARX & ENGELS, 1998, p. 43).

Dessa maneira, as transformações produzidas pela forma social burguesa não se restringem à esfera econômica ou da produção. Para Marx, elas começam aí e depois avançam para além dessa esfera. Cada mudança que ocorre no mundo material, através da atividade prática do ser humano, se soma a um conjunto de outras legadas pelas

141

²²¹ Para mais detalhes dessa afirmação de Engels, Cf. MARX & ENGELS, 1998, p. 40, nota 2.

²²² "A sociedade burguesa moderna, que brotou das ruínas da sociedade feudal, não aboliu os antagonismos de classe" (MARX & ENGELS, 1998, p. 40).

A forma social burguesa "criou maravilhas maiores que as pirâmides do Egito, os aquedutos romanos, as catedrais góticas; conduziu expedições que empanaram mesmo as antigas invasões e as Cruzadas" (MARX & ENGELS, 1998, p. 43).

²²⁴ MARX & ENGELS, 1977, p. 465.

gerações anteriores. Na esteira dessas mudanças, vão igualmente se transformando ideias, concepções, teorias, conceitos²²⁵, etc.; nada mais permanece cristalizado, tudo se modifica à medida que as forças produtivas são rapidamente desenvolvidas pelo modo de produção capitalista²²⁶. Assim, o próprio escopo das ideias de Marx, para ser consequente com o seu pensamento, não passa ao largo desse processo, a ele, como tudo mais, está submetido.

Dado isso, cria-se uma dificuldade em vislumbrar os contornos de alguma forma social futura, visto que as mudanças operadas pelo desenvolvimento das forças produtivas se tornam cada vez mais imprevisíveis, incontroláveis²²⁷. Portanto, parece que não é facilmente defensável sustentar a ideia de Marx de que é do próprio seio da forma social burguesa que serão gestadas as condições objetivas para a emancipação do ser humano. A noção de que tudo se transforma rapidamente nos conduz a muitas dúvidas, questionamentos e poucas certezas.

No entanto, Marx alega que "com o desenvolvimento da burguesia [...] desenvolveu-se também o proletariado", de modo que aquela classe "não se limitou a forjar as armas que lhe trarão a morte; produziu também os homens que empunharão essas armas", a saber, "os operários modernos, os *proletários*". Assim, ao impulsionar o desenvolvimento da indústria, a forma social burguesa faz com que "o proletariado não apenas" se multiplique; mas também faz com que ele se concentre "em massas cada vez maiores, sua força cresce e ele adquire maior consciência dela". E, no final das contas, "a burguesia" acaba fornecendo "aos proletários os elementos de sua própria educação política, isto é, armas contra ela própria". Com isso, é possível sustentar a declaração segundo a qual "a burguesia produz, sobretudo, seus próprios coveiros". Dessa maneira, o declínio [*Untergang*] da burguesia "e a vitória [*Sieg*] do proletariado são igualmente inevitáveis [*unvermeidlich*]"²²⁸. Daí, superadas as classes e os seus respectivos antagonismos, "surge uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos" (MARX & ENGELS, 1998, pp. 46, 47, 48, 51 e 59).

²²⁵ Ironicamente, Marx questiona: "será preciso grande inteligência para compreender que, ao mudarem as relações de vida dos homens [...] mudam também as suas representações, suas concepções e conceitos; numa palavra, muda a sua consciência [auch ihr Bewußtsein sich ändert]?" (MARX & ENGELS, 1998, pp. 56-57).

²²⁶ "A burguesia, em seu domínio de classe de apenas um século, criou forças produtivas mais numerosas e mais colossais do que todas as gerações passadas em seu conjunto" (MARX & ENGELS, 1998, p. 44). ²²⁷ Diante das enormes forças produtivas mobilizadas pela forma social burguesa, essa "assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que invocou" (MARX & ENGELS, 1998, p. 45). ²²⁸ MARX & ENGELS, 1977, p. 474.

Portanto, as mudanças decorrentes do rápido desenvolvimento das forças produtivas engendradas pela forma social burguesa, no caso de Marx, é algo que aponta para a chegada de uma futura forma social que, geralmente, passa a ser gestada no interior da forma atual. Perante o exposto, a teoria ou filosofia da história de Marx nos oferece elementos para pensarmos que o desenvolvimento histórico dos seres humanos tem como fim o estabelecimento de uma forma social na qual as classes serão dissolvidas, superando, assim, os antagonismos e conflitos sobre os quais elas se estruturam e se caracterizam.

Mas não seria essa forma de conceber o desenvolvimento histórico apenas "veleidades" filosóficas da juventude, expostas rapidamente de forma panfletária, na efervescência que antecedeu o revolucionário ano de 1848, e superadas, portanto, pelas obras científicas da maturidade? Não parece ser o caso. E o prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, texto preparado para a publicação pelo próprio Marx, está aí como prova.

Na passagem do "Prefácio de 1859", objeto do presente exame, Marx, em uma rara oportunidade, nos dá ocasião para que possamos compreender os fundamentos do seu materialismo ou da sua teoria/filosofia da história, com todas as vantagens e desvantagens que uma exposição sucinta como essa pode oferecer. As ideias que Marx lança nessa breve passagem não foram formuladas no ano de 1859. Longe disso, elas são o resultado de um profundo estudo que começa em 1843²²⁹, e que vai sendo exposto em suas obras posteriores, de forma um pouco imprecisa, culminando nesse sintético parágrafo que abre a sua mais importante obra de crítica da economia política, antes de *O Capital*.

Em linhas gerais, as categorias mais importantes para pensar o processo e o progresso histórico em Marx são as forças produtivas [*Produktivkräfte*] e as relações de produção [*Produktionsverhältnisse*]. Assim, elas podem ser concebidas como o móbil da história, enquanto categorias que permitem pensar o movimento histórico. Ou, como o próprio Marx sustenta na "Introdução de 1857", "as categorias exprimem, portanto, formas de modos de ser, determinações de existência", isto é, elas estão dadas "tanto na realidade efetiva [*Wirklichkeit*] como no cérebro [*Kopf*]"²³⁰ (MARX, 1974a, p. 127)²³¹.

143

²²⁹ Os estudos que Marx inicia no ano de 1843 "no campo da economia política tem apenas o objetivo de provar" que suas opiniões "são o resultado de uma pesquisa conscienciosa e demorada", o que permite a sua "entrada para a Ciência" (MARX, 1974a, p. 138). E isso o leva ao suposto abandono da especulação e da metafísica.

²³⁰ MARX, 1961, p. 637.

Em certo trecho do "Prefácio de 1859", Marx começa dizendo o seguinte: "na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas [bestimmte], necessárias [notwendige] e independentes [unabhängige] de sua vontade [Willen]", por sua vez, essas "relações de produção [...] correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais"²³² (MARX, 1974a, p. 135). Como uma geração lega para a próxima a forma de produzir e as relações que a partir dela são engendradas, os seres humanos seguem sua marcha histórica com o peso dessa determinação, submetendo a essa, inclusive, a sua vontade. É nesse sentido que Marx antes já tinha afirmado que "os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem", pois "não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado" (MARX, 1974b, p. 335). Quanto a isso, o processo histórico se configura como uma instância à qual os seres humanos estão submetidos, e, por limitar a sua vontade, limita também a sua liberdade, visto que restringe o campo das escolhas individuais e coletivas. Assim, mutatis mutandis, não é possível assegurar em que medida os seres humanos conduzem ou são conduzidos pela história.

Marx alega que "a totalidade destas relações de produção", à qual correspondem determinadas forças produtivas materiais, "forma a estrutura [Struktur] econômica da sociedade, a base real [reale Basis] sobre a qual se levanta uma superestrutura [Überbau] jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência [bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen]". Dessa maneira, "o modo de produção da vida material condiciona [bedingt] o processo em geral da vida social, político e espiritual", de modo que "não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas [...] é o seu ser social que determina [bestimmt] sua consciência" (MARX, 1974a, pp. 135-136). Marx, mais uma vez, destaca o seu materialismo como um contraponto ao idealismo, algo já feito em A Ideologia Alemã, mas, ainda assim, é retomado no "Prefácio de 1859". Ele, portanto, está chamando a atenção, dentre outras coisas, para o fato de que os processos materiais são fundamentais na determinação daquilo que podemos chamar de ser do homem. Desse modo, o seu materialismo, em

²³¹ En passant, chamo a atenção para o fato de que o finalzinho dessa passagem pode suscitar o clássico problema filosófico da "correspondência entre representação e objeto representado" (HABERMAS, 2005, p. 173), que perpassa boa parte da filosofia e talvez o pensamento de Marx não seja alheio a ele. Em outras palavras, a última oração desse trecho parece apontar para um modo de pensar que concebe a verdade como a correspondência com a realidade (RORTY, 1979).

²³² MARX, 1961, p. 8.

²³³ MARX, 1961, pp. 8-9.

vez de hipostasiar esse ser, como faz o idealismo, o concebe como um produto fundamentalmente determinado pelas relações materiais.

Em seguida, Marx retoma o problema do conflito ou da contradição [Widerspruch] entre as forças produtivas e as relações de produção, ao sustentar que, dado certo desenvolvimento daquelas, essas últimas não são mais capazes de acompanhar esse avanço progressivo e passam, além disso, a se constituir como um entrave para tal. É desse descompasso entre as forças produtivas e as relações de produção que, em geral, se instaura "uma época de revolução social" (MARX, 1974a, p. 136), já que as mudanças produzidas na base econômica acarretam transformações na superestrutura²³⁴.

A teoria de Marx não se ocupa de imediato com as "formas ideológicas [ideologischen Formen]", mas com aquilo que as produz. Ou seja, ela tem em vista, primeiramente, transformações que ocorrem na base econômica, dado que essas têm de "ser objeto de rigorosa verificação da ciência natural [naturwissenschaftlich]"²³⁵ (MARX, 1974a, p. 136). Esse é um exemplo que aponta para a importância epistemológica que Marx procura conferir à sua ciência social. Mesmo estando ela no âmbito da teoria social, é interessante que ele toma como símile a própria ciência natural, que, aparentemente, tenderia a produzir resultados universalmente mais válidos.

Retornando ao desenvolvimento e ao avanço do processo histórico, Marx sustenta que uma forma social nunca desaparece sem que o conjunto de suas forças produtivas tenha sido "suficientemente" desenvolvido. Igualmente, as novas e mais "adiantadas" relações de produção não estarão alinhadas com as novas forças produtivas "antes que suas condições materiais de existência tenham sido geradas no seio mesmo da velha sociedade". O embrião de uma forma social futura é gestado a partir da forma social atual, assim, da análise das "condições materiais" dessa, é possível captar "o processo de [...] devir [im Prozeβ ihres Werdens]"²³⁶ (MARX, 1974a, p. 136) daquela. É dentro desse espectro que é possível dizer que Marx não somente procura fornecer um diagnóstico da forma social burguesa, mas também um prognóstico [normativo] da forma social que virá. Como ele parece que entende ser o comunismo, ou uma

2

²³⁴ Se se quer escapar a esse esquematismo mais rígido é possível considerar a superestrutura como "quatro postes que são cravados no solo [...], eles são instáveis [...] balançam e oscilam com" o "vento [...]. Logo um telhado é colocado acima dos quatro postes; eles agora ficarão firmemente eretos", em que pese o vento. "Desse telhado é possível dizer: 1. que está apoiado pelos postes e 2. que os faz mais estáveis. Aqui temos um edificio, cuja base se relaciona de maneira correta com a superestrutura" (COHEN, 2013, p. 277).

²³⁵ MARX, 1961, p. 9.

²³⁶ MARX, 1961, p. 9.

associação de seres humanos livremente associados, aquilo em que se configurará a forma social pós-capitalista, a tal prognóstico parece não ser estranho certo finalismo²³⁷.

Guarda alguma dificuldade a última parte do parágrafo acima, quanto ao finalismo da teoria de Marx. De antemão, não vejo aí o modo de produção asiático²³⁸ como um intruso na consideração sobre as formas de produzir anteriores à forma burguesa. Com efeito, o modo asiático²³⁹ faz parte daquela época histórica na qual a grande indústria ainda não tinha surgido para, enfim, criar a história mundial, que arrastou o destino dos povos e nações em direção a um mesmo antagonismo.

Segundo Marx, são "épocas progressivas [*progressive*] da formação econômica da sociedade, os modos de produção: asiático, antigo, feudal e burguês moderno". E "as relações burguesas de produção" são "a última forma antagônica [*die letzte antagonistische Form*] do processo social de produção", de modo que "as forças produtivas que se encontram em desenvolvimento no seio da sociedade burguesa" são o que possibilita "as condições materiais para a solução [*Lösung*] deste antagonismo". Disso decorre que "com esta formação social se encerra [*schlieβt*] a pré-história [*Vorgeschichte*] da sociedade humana"²⁴⁰ (MARX, 1974a, p. 136).

A história, para Marx, não é apenas um processo que, de um determinado ponto de vista, pode ser compreendido a partir de recuos, avanços, saltos, etc. Ela é também um processo que é acompanhado de um progresso²⁴¹, cujo objetivo é atingir a superação do antagonismo entre as classes. A forma social burguesa é aquela que eleva esse antagonismo ao limite, donde não é mais possível evitar a sua superação [*Aufhebung*], visto que se trata da "última forma antagônica". E é essa mesma forma social, por conseguinte, responsável pelo desenvolvimento das forças produtivas de modo tal que encerrará aquele antagonismo. Isso posto, a própria história [*Geschichte*] muda de patamar, uma vez que termina aquela dos modos de produção passados, que configuraram a pré-história [*Vorgeschichte*]. Assim, tem início a verdadeira história,

²³⁷ E essa é uma maneira de ver "a história progredir em direção a um ponto culminante, em que deve ser finalmente consumada a emancipação completa, [...] uma espécie de *renovatio* do homem e da natureza ao mesmo tempo, o fim de todas as contradições" [...] (COLLETTI, 1983, p. 112).

²³⁸ Esse modo de produzir, às vezes, é tomado como um "profundo questionamento da concepção unilinear dos cinco 'estágios'" (MOURA, 2011, p. 154).

Assim como a forma germânica, que ele não menciona no "Prefácio de 1859", mas trata dela nos *Grundrisse*.

²⁴⁰ MARX, 1961, p. 9.

²⁴¹ Alavancado pelo embate entre as forças produtivas e as relações de produção. Além disso, "*Pas d'antagonisme, pas de progrés*" (MARX, 1847, p. 40).

não mais calcada nos antagonismos e conflitos entre classes, na medida em que essas serão superadas.

3. A dialética como solução e problema

Em 1877, em uma carta enviada para um periódico russo, Marx procura se defender do ataque de alguns críticos que querem "de qualquer maneira [...] converter" seu "esboço histórico sobre as origens do capitalismo na Europa Ocidental em uma teoria filosófico-histórica", segundo a qual estão "fatalmente submetidos todos os povos, quaisquer que sejam as circunstâncias históricas" (MARX, 1974, p. 712, apud, MOURA, 2006, p. 370). Um pouco antes, em 1873, no posfácio à segunda edição de *O Capital*, Marx procura rechaçar uma que é muito comum do seu "Prefácio de 1859". Na tentativa de se defender da objeção de outros críticos que sustentavam que ele tratava "a economia metafisicamente [*Ökonomie metaphysisch*]", além de *O Capital* se configurar como uma obra de "sofisticação hegeliana [*Hegeische Sophistik*]", cujo método que a sustenta é excessivamente "dialético-alemão [*deutsch-dialektisch*]", por isso idealista, ele cita uma longa passagem de um artigo publicado em uma revista de São Petersburgo, em 1872. O tema principal desse artigo é a análise de *O Capital*²⁴² (MARX, 2010a, p. 26).

Após citar a passagem do "Prefácio de 1859", na qual o próprio Marx afirma que ventilou "o fundamento materialista do meu método [die materialistische Grundlage meiner Methode]", o autor do referido artigo examina o mesmo trecho que analisei anteriormente. Dentre outras coisas, ele afirma que o principal objetivo de Marx²⁴³ é descobrir a "lei [Gesetz]" que rege determinado período histórico ou forma social, de modo a revelar o seu desenvolvimento, suas transformações e como ocorre a "transição [Übergang] de uma forma para outra". Além disso, Marx procura demonstrar a "necessidade da ordem social atual", bem como a necessidade do advento de uma ordem social futura, na qual a primeira se converterá "inevitavelmente [unvermeidlich]", tenham os seres humanos consciência desse processo ou não. Isso se dá em virtude de que a "investigação científica" de Marx revela que "todo movimento social" é uma espécie de "processo histórico-natural [naturgeschichtlichen Prozeβ]",

²⁴² MARX, 1962, p. 25.

²⁴³ Tudo o que se segue tem a anuência do próprio Marx.

que é perpassado por leis que são "independentes [unabhängig] da vontade, da consciência e das intenções dos seres humanos". Ademais, essas leis "determinam [bestimmen]" aqueles atributos e estados mentais humanos. Por fim, Marx traz à luz as "leis especiais [besondren Gesetze]" através das quais é possível saber como se dá o "nascimento [Entstehung], a existência [Existenz], o desenvolvimento [Entwicklung]" e a "morte [Tod]" de um "organismo social [gesellschaftlichen Organismus]", que se transforma em outro, alcançando um patamar "de mais alto nível [höheren regeln]" (MARX, 2010a, pp. 27-28).

Ao acatar declarações desse tipo, a defesa, que Marx procura fazer de si mesmo, perde força quanto à ideia de que o seu "esboço" não pode ser interpretado como "uma teoria histórico-filosófica". Na verdade, tais alegações tendem a apoiar a conclusão contrária àquela que ele quer atribuir ao seu "esboço histórico sobre as origens do capitalismo na Europa Ocidental".

Terminada a citação, Marx afirma que o autor do artigo expôs adequadamente o seu "verdadeiro método [wirkliche Methode]", isto é, o seu "método dialético [dialektische Methode]". Ele lança mão da dialética porque essa oferece uma compreensão da realidade – no caso, a realidade histórico-social – como algo em constante transformação, logo, nenhuma forma social, calcada num modo de produzir determinado, é eterna²⁴⁵. O problema é que, ao mesmo tempo, essa compreensão dialética da realidade parece também ter a pretensão de revelar as leis fundamentais²⁴⁶ não apenas de uma forma social específica, mas do próprio processo histórico, visto que o entendimento adequado de tais leis tem como fim antever em que a forma atual de produzir se transformará no futuro. Além disso, Marx apoia a ideia de que para chegar a tais descobertas recorreu ao "máximo rigor científico [streng wissenschaftlich]"²⁴⁷ (MARX, 2010a, p. 28).

No entanto, Marx procura diferenciar o seu "método dialético [...] do método hegeliano", talvez para que as suas pretensões materialistas não sejam confundidas com

²⁴⁵ Marx chega mesmo a afirmar que "a sociedade atual não é um ser petrificado, mas um organismo capaz de mudar, constantemente submetido a processos de transformação" (MARX, 2010a, p. 18).

²⁴⁴ MARX, 1962, pp. 26-27.

²⁴⁶ A dificuldade que se impõe é a seguinte: Marx considera as formas sociais como transitórias, mas parece que o mesmo não acontece quando ele se refere às leis às quais o processo histórico está submetido. Essas leis têm um caráter de universalidade muito amplo, visto que é a partir delas que se compreende o mecanismo através do qual uma forma social se converte em outra. Nesse ponto, Marx parece conferir às leis que regem os fenômenos humanos aspectos semelhantes àquelas leis que regem os fenômenos naturais, embora ambas tenham em vista objetos bastante distintos.

²⁴⁷ MARX, 1962, p. 27.

alguma forma de idealismo. Um é o oposto do outro. Em Hegel, "o processo do pensamento", que ele converte em "sujeito autônomo" e dá-lhe o "nome de ideia", é aquilo que cria o "real [Wirklichen]", sendo esse uma "manifestação externa" daquela. Já para Marx o que ocorre é o contrário, "o ideal [Ideelle] não é mais do que o material [Materielle] transposto para a cabeça do ser humano [Menschenkopf] e por ela interpretado"²⁴⁸ (MARX, 2010a, p. 28).

Mesmo já tendo criticado, na década de 1840, a dialética hegeliana, Marx se considera um discípulo [Schüler] de Hegel na maturidade, onde, para alguns, ele adere à ciência social e abandona as veleidades teóricas da juventude. Por que Marx faz essa declaração em sua obra mais importante? Porque ele pretende se afirmar como um pensador para o qual a dialética é essencial, sem a qual a sua teoria não estaria completa²⁴⁹. Por essa razão, ele afirma que, apesar da "mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel, isso não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento [allgemeinen Bewegungsformen]". Assim, para ambos, a dialética se constitui como algo fundamental, só que em Hegel ela está de ponta cabeca. É preciso armá-la de uma forma mais adequada, "a fim de descobrir a substância racional [rationellen Kern] dentro do invólucro místico". Posta em "sua forma racional [rationellen Gestalt]", a dialética "causa escândalo e horror à burguesia [...] porque a sua concepção do existente, afirmando-o, encerra, ao mesmo tempo, o reconhecimento da negação e da necessária destruição dele". Por isso, em "sua essência [ihrem Wesen]" a dialética é "crítica e revolucionária [kritisch und revolutionär]"²⁵⁰ (MARX, 2010a, pp. 28-29).

Por um lado, o aspecto dialético da teoria de Marx estabelece que a realidade não é um "ser petrificado [fester Kristall]"²⁵¹, mas cada forma social que a compõe é uma espécie de organismo que se transforma continuamente. Por outro lado, essa teoria tem o objetivo de demonstrar as leis especiais do processo histórico, o que permite Marx assegurar em que a forma social atual se transformará. Nesse jogo entre a contingência e a universalidade, a dialética desempenha um papel fundamental na mediação entre uma categoria e outra. A questão é que tudo que faz parte da história humana se transforma

²⁴⁸ MARX, 1962, p. 27.

²⁴⁹ De todo modo, é possível alegar que "pensar em produzir um conhecimento científico da realidade através da dialética é um sonho de velhos metafísicos. A lógica da ciência se inspira no princípio de não-contradição. É a lógica das 'abstrações determinadas'. A dialética, ao contrário, produz a ilusão da 'totalidade'" (COLLETTI, 1983, p. 67).

²⁵⁰ MARX, 1962, pp. 27-28.

²⁵¹ MARX, 1962, p. 16.

continuamente, porém as transformações não se dão de qualquer modo; elas são regidas por leis gerais que, uma vez descobertas, apontam para qual direção o processo histórico avança²⁵². Desse modo, parece que, em "sua forma racional", a dialética oferece uma solução para o "enigma da história".

Isso posto, diante do processo histórico, o indivíduo deixa de ser responsabilizado por determinadas relações que contrai no interior de uma dada forma social. Marx declara que "minha concepção [mein Standpunkt] do desenvolvimento da formação econômico-social como um processo histórico-natural [naturgeschichtlichen Prozeβ]²⁵³ exclui", diferentemente de qualquer outro ponto de vista, "a responsabilidade [verantwortlich] do indivíduo por relações, das quais ele continua sendo, socialmente, criatura, por mais que, subjetivamente, se julgue acima delas". Porém, isso não implica que um conjunto de determinados indivíduos, gestado pela forma social burguesa, não possa dar um rumo definido ao porvir, mas somente como um elemento constitutivo do processo histórico. Já que o "proletariado" é a "classe" que encarna a "missão histórica [geschichtlicher Beruf]" de "derrubar o modo de produção capitalista e abolir, finalmente [schlieβliche], todas as classes"²⁵⁴ (MARX, 2010a, pp. 18 e 25).

Mais uma vez, se impõe a dificuldade de conceber o processo histórico, nos moldes apresentados acima, como perpassado por um fim. Não se trata, arbitrariamente, de querer atribuir ao esboço que Marx apresenta do nascente modo de produção capitalista na Europa Ocidental, a marca de "uma teoria histórico-filosófica". Na realidade, a maneira como Marx o apresenta é que conduz a tal conclusão. Em suma, é a sua própria letra que, em vez de negar, afirma essa hipótese.

²⁵² "Dizer dialética é dizer finalismo, teleologia, concepção da história como curso que tende a uma meta, a um ponto de chegada" [...] (COLLETTI, 1983, pp. 89-90).

²⁵³ Em razão de o processo histórico ter essa característica "natural", Marx objetiva descobrir, portanto, "a lei natural que rege seu movimento" (MARX, 2010a, p. 18). Assim, é possível dizer que "Marx pensou a sua análise como obra científica [em linha com as ciências da natureza], embora utilizasse a dialética", mas "as ciências da natureza, de fato, não sabem que fazer com a dialética" (COLLETTI, 1983, p. 89).

²⁵⁴ MARX, 1962, pp. 16 e 22.

TERCEIRA PARTE

ALGUNS ASPECTOS DA RELAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E METAFÍSICA²⁵⁵

I. NATUREZA HUMANA OU CONCEITO DE HOMEM NA MATURIDADE

1. Primeiras observações: "Introdução de 1857"/Grundrisse

Agora, tentarei demonstrar que o conceito de homem, e sua correspondente noção de essência/natureza humana, não é abandonado por Marx em suas obras da maturidade, especialmente, em O Capital. É possível dizer que esse conceito permanece para além das obras de juventude, isto é, para além de A Ideologia Alem \tilde{a}^{256} , visto que permanece igualmente o problema da alienação 257 . Este problema, no caso de Marx, somente diz respeito a um ser específico, a saber, o ser humano. Carece de sentido falar de alienação sem que se faça referência, ou que se tenha como base, uma noção daquilo que o ser humano \acute{e} , ou daquilo em que ele se converterá, dadas as condições para a superação da própria alienação.

Anteriormente, aleguei algumas razões para sustentar que o conceito de homem só se constitui a partir de algum pressuposto metafísico, se tratando, nesse caso, de um

²⁵⁵ Ainda que não exista algo como "um empreendimento uniforme denominado 'ciência'" (FEYERABEND, 2007, p. 333), é compreensível que nem todos os campos do saber, incluso a metafísica, tenham a mesma estatura epistemológica daquilo que denominamos de conhecimento científico. Assim, é possível alegar que há alguma diferença entre o conhecimento científico e o não científico, doutro modo, "todos os discursos" se equivaleriam. No entanto, não se trata de fazer uma demarcação absoluta entre um e outro. Mesmo assim, parece que "o que dizem do homem Darwin e o papa" não "vale a mesma coisa". É certo que aquilo que Darwin disse sobre o ser humano não é "um conhecimento definitivo e absoluto", ainda assim suspeitamos que vale "um pouco mais" do que o que diz o papa sobre a mesma questão em seus sermões, pois o discurso do primeiro tende a ser "controlável", "corrigível", posto que "é submetido à aprovação ou à desaprovação da experiência" (COLLETTI, 1983, p. 90). Enfim, em um caso parece que o que prevalece é a fé, no outro, o fazer científico.

²⁵⁶ Assumindo aqui, mais uma vez, a periodização de ALTHUSSER, 1979.

²⁵⁷ Cf. MÉSZÁROS, 1981.

pressuposto *a priori*. Assim, a experiência, ou a *Erfahrungswissenschaft*, não contribui muito para que Marx reúna os elementos para elaborar o seu conceito de homem, não no que diz respeito àquilo que o ser humano foi em períodos históricos passados e é atualmente, mas no que diz respeito àquilo em que ele se tornará. É essa promessa de futuro, contida no conceito de homem de Marx, que o conduz à metafísica, no momento em que ele procura fundar em bases sólidas a sua ciência econômico-social.

Em alguns momentos, Marx procura observar que a noção de natureza humana, a partir da qual temos condições de refletir sobre o seu conceito de homem, é engendrada historicamente, dando a entender que não se trata de uma noção fixa. No texto que ficou conhecido como a "Introdução de 1857", Marx procura criticar a ideia de indivíduo isolado defendida pelos "profetas do século XVIII", na figura de Smith e Ricardo. Estes veem essa ideia "não como um resultado histórico [historisches Resultat]" e sim "como ponto de partida da História", visto que eles consideravam o "indivíduo conforme a natureza – dentro da representação que tinham de natureza humana [menschlichen Natur] –, que não se originou historicamente [geschichtlich entstehendes], mas foi posto como tal pela natureza". Marx, no entanto, contrapõe a essa posição a sua concepção do ser humano como um animal que acabou criando uma complexa forma social, de modo que o traço específico ou a natureza desse ser é a socialidade. Portanto, Marx destaca que "o homem é no sentido mais literal, um zoon politikon, não só animal social [geselliges Thier], mas animal que só pode isolar-se em sociedade". Ele ainda complementa dizendo que a ideia de indivíduo isolado é "tão absurda como o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos que vivam juntos e falem entre si"258 (MARX, 1974a, pp. 109-110).

Marx atribui aos teóricos da economia política, tanto àqueles que ele denomina de "clássicos" como àqueles que ele denomina de "vulgares", uma noção de natureza humana, cujo traço substancial é a ideia de indivíduo isolado e egoísta, que dentro da forma social burguesa cuida apenas dos seus interesses. Logo, o conceito de homem, que tem como base aquela noção de natureza humana, se encontra realizado nessa forma social, que é perpassada pela intransigente defesa das vantagens particulares, em detrimento das aspirações coletivas. Ao operar dessa maneira, Marx denuncia um aspecto metafísico presente nas concepções daqueles teóricos, a saber, a natureza egoísta do ser humano; e isso deve ser enaltecido.

.

²⁵⁸ MARX, 1976b, pp. 21-22.

Porém, Marx não se detém apenas na denúncia desse aspecto, esse seu procedimento tem em vista defender a sua própria noção de natureza humana. E ele chega a isso por contraposição, ao sustentar que o ser humano é um animal social [não egoísta, visto que o egoísmo é apenas um traço histórico, transitório e acidental do ser do homem], portanto, político, cuja condição para o seu "isolamento" é a própria sociedade. Assim, o ser humano foi, é e será ainda mais *verdadeiramente* um ser social no futuro²⁵⁹, aonde poderá atualizar todas as suas potencialidades que são tolhidas pela forma [alienada] e pelo fim [privado] que o trabalho tem no modo de produção capitalista. Portanto, Marx se apoia na ideia de historicidade da natureza humana no sentido de que o processo histórico a conduz à sua realização. Assim, a não fixidez dessa noção não elimina certos aspectos teleológicos, logo, Marx não se distancia tanto da metafísica de outros teóricos que pretende criticar.

Daí não há propriamente ganhos teóricos em substituir uma noção de natureza humana egoísta por uma noção de natureza humana social²⁶⁰, visto que ambas se apoiam em pressupostos suscetíveis a uma crítica semelhante. Dado isso, tendo a me aproximar de uma definição de ser humano que preserva o caráter de abertura – e, portanto, de imprevisibilidade – que constitui esse ser. Assim, seria mais adequado manter a ideia de historicidade ligada à ideia de transitoriedade, contingência, novidade²⁶¹ e certo relativismo.

Isso posto, não há motivo para pensar que o conceito de homem, que tem como base a noção de uma natureza ou essência humana egoísta, é produto de uma determinada época, enquanto que o conceito de homem, que tem como base uma noção de natureza ou essência humana social, também não o seja. O fato de constatarmos que o ser humano é o artífice de toda forma social, não é suficiente para concluir que essa construção decorre de uma suposta substância social que é indissociável desse ser. Portanto, se "as categorias mais abstratas" são "produto das condições históricas [*Product historischer Verhältnisse*]" (MARX, 1974a, p. 126), então, com o ser

²⁵⁹ Quando será superada "a última forma antagônica do processo social de produção" (MARX, 1974a p. 136), isto é, a forma social burguesa, concluído, assim, a pré-história e tendo início a verdadeira história da sociedade humana, cujos indivíduos que a constituirão não estarão mais sob o domínio da alienação.

²⁶⁰ Como é possível notar, já apresentei esse argumento na Primeira Parte. Retomo-o aqui, visto que retorno, *mutatis mutandis*, ao mesmo problema.

²⁶¹ Uso o termo "novidade" aqui sem qualquer relação com o seu sentido normativo. Isto é, o novo não necessariamente é *bom*; como a realidade política, econômica e social, numa palavra, a realidade humana, faz questão de nos mostrar, de modo que a distância entre nossas melhores aspirações e o real aumenta periodicamente.

²62 MARX, 1976b, p. 40.

humano, enquanto ser social, se dá o mesmo. Pois entendo que tudo que é "produto das condições históricas" é aquilo que apresenta uma determinada forma, mas que poderia ter assumido qualquer outra, já que todos os objetos e relações que constituem o mundo social são perpassados pela contingência. Dado isso, parece que seria mais apropriado dizer que o ser humano se apresenta como um ser social por *conveniência*, e não por *substancialidade*.

À medida que Marx avança na redação daquilo que ficou conhecido como os *Grundrisse*, um dos manuscritos preparatórios de *O Capital*, dos quais a "Introdução de 1857" é parte constitutiva, ele retoma a noção aristotélica de ser humano enquanto um animal político, para reafirmar que tal ser é constituído pela substância social que o põe em uma esfera distinta daquela dos demais animais. Além disso, são muitas as passagens nas quais Marx retoma o problema da alienação/fetichismo, problema esse que não pode ser enfrentado sem que se tenha um conceito, uma definição ou uma noção daquilo que o ser humano verdadeiramente é.

Ao tratar dessas questões, Marx não tem como evitar certos apriorismos, mesmo sendo um materialista prático que procura evitá-los, como é possível observar na passagem que se segue. Ao tratar do símbolo que "representa o valor de troca" da mercadoria, ele alega que tal símbolo "é um produto da própria troca", não é algo arbitrário, criado através do consenso entre alguns seres homens. Portanto, sendo esse símbolo um produto de determinada forma social, não se trata da "implementação de uma ideia concebida a priori" [a priori gefaßten Idee]²⁶³ (MARX, 2011, p. 94). Se na esfera da socialidade tudo é um produto das condições históricas, é precária qualquer certeza quanto ao porvir, visto que só a posteriori temos a efetiva possibilidade de nos deter e analisar aquilo que foi posto por aquelas condições. Com o ser humano, portanto, não ocorre algo diverso. É preciso sempre aguardar com cautela para ver em que ele se transformará, por isso é problemático prever a sua "realização" ou "emancipação" numa forma social pós-capitalista, mesmo que essa forma atenda aos requisitos daquilo que Marx denomina de socialismo ou comunismo, como formas mais "adequadas a seu conceito" [ihrem Begriff entsprechenden]²⁶⁴ (MARX, 2011, p. 145) de homem.

²⁶³ MARX, 1976b, p. 79.

²⁶⁴ MARX, 1976b, p. 128.

A forma social burguesa, ao alienar os produtos do trabalho²⁶⁵, como objetivação da essência do ser humano, faz com que eles apareçam aos seus produtores "como algo estranho, autônomo". De modo que tais produtos, como mercadorias, como valores de troca, convertem "a conexão social entre as pessoas [...] em um comportamento social das coisas; o poder pessoal, em poder coisificado". Essa "relação coisificada [versachlichtem Verhältniß]"266 é o que põe o sujeito no lugar do objeto e o objeto no lugar do sujeito, o que faz com que o "indivíduo", ao se alienar de si, se aliene "dos outros". Está posto aí o fetichismo, ao qual mais adiante Marx se referirá como aquilo que "atribui às coisas relações sociais como determinações que lhes são imanentes" (MARX, 2011, pp. 105, 108, 110 e 575). Assim, o produto do trabalho, por um lado, é um objeto qualquer, que pode ser inspecionado química, física, biologicamente, etc., revelando propriedades que lhe são naturalmente inerentes. Já a mercadoria, por outro lado, como valor de troca, é perpassada por essa relação social, cujas propriedades não lhes são naturalmente intrínsecas, mas historicamente constituídas. Portanto, a mercadoria é um objeto que tem por base propriedades que nenhum outro objeto naturalmente possui.

Uma das principais preocupações de Marx é: a alienação do produto do trabalho que, em determinada forma social, se converte predominantemente em mercadoria. Assim, é a própria natureza ou essência do ser humano que passa à condição de objeto ao deixar de ser sujeito; nas palavras de Marx, "o processo de objetivação [Vergegenständlichung] aparece de fato de como processo alienação [Entäusserung]"²⁶⁷. E isso decorre em razão de o produto do trabalho "não pertencerao-trabalhador, mas às condições de produção personificadas, i.e., ao capital, o enorme poder objetivado que o próprio trabalho social contrapôs a si mesmo" (MARX, 2011, pp. 705-706).

Outra vez, Marx se encontra diante do problema da alienação. Com isso, ele retoma o problema feuerbachiano da inversão entre sujeito e objeto, sendo que Feuerbach tinha como questão principal a alienação da essência humana na religião, ao passo que Marx procura mostrar a alienação do produto do trabalho, como objetivação da essência humana, na forma social burguesa. Portanto, o que está em questão, quando ambos tratam da alienação, é uma noção de essência humana. Em um caso, basta que se

²⁶⁵ Visto que eles passam de *fim* a *meio*, como vimos ao analisar, principalmente, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

²⁶⁶ MARX, 1976b, p. 93.

²⁶⁷ MARX, 1976b, p. 698.

abandone a ideia de Deus para que o ser humano se reaproprie da sua essência, em outro, tem de ocorrer a superação do modo de produção capitalista para que tal reapropriação aconteça. Ora, no próprio *conceito* de capital "já estão latentes [*latent*] as contradições [*Widersprüche*]" que serão "posteriormente liberadas". Uma dessas contradições é que na forma social burguesa a objetivação dos produtos do trabalho humano aparece como alienação, e, uma vez superada, haverá as condições necessárias e suficientes para que ocorra "o desenvolvimento total do indivíduo [*der Gesammtentwicklung des Individuums*]"²⁶⁸ (MARX, 2011, pp. 338 e 521).

Neste rápido exame de algumas passagens dos *Grundrisse*, é importante chamar a atenção para o fato de que Marx volta a empregar a expressão "Gattungswesen", que já parecia estar ausente do seu vocabulário, de modo que isso parece apontar para certas "veleidades filosóficas" da juventude. Ele retoma a ideia de que o ser humano é um ser social e, por essa razão, um ser genérico [*Gattungswesen*]. O processo de individualização desse ser decorre das transformações históricas e de suas condições correlatas. Por isso, Marx vai sustentar que o ser humano "aparece originalmente [*erscheint ursprünglich*] como um *ser genérico*, *ser tribal*, *animal gregário*"²⁶⁹ (MARX, 2011, p. 407), antes mesmo da história o conduzir à condição de *zoon politikon*. Na sua origem, o que pode diferenciar o ser humano dos demais animais não é apenas a condição de ele pertencer a uma espécie gregária, mas de ser um *Gattungswesen*, um ser social, sendo essa propriedade essencial aquilo que sustenta o conceito de homem.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx vai dizer que o ser humano é um ser genérico não só porque é um ser universal e livre, mas porque toma o seu próprio gênero como um objeto de seu conhecimento (MARX, 2004, pp. 83-84). De forma semelhante, nos *Grundrisse*, ele vai afirmar que o ser humano é constituído de uma "essência genérica comum [*gemeinschaftliches Gattungswesen*]" que "é conhecida por todos" (MARX, 2011, p. 186). Isso mostra que o intenso estudo da economia política feito por Marx não o afastou de sua preocupação com o ser humano. Pelo contrário, o cerne da sua crítica a essa ciência consiste em mostrar como a forma social burguesa, ao passo que acelera o desenvolvimento das forças produtivas, criando assim as condições para sua superação, não se desvincula do processo de alienação que lhe é tão

²⁶⁸ MARX, 1976b, pp. 326 e 510.

²⁶⁹ MARX, 1976b, p. 399.

²⁷⁰ MARX, 1976b, p. 167.

característico. Como sabemos, alienação, nos termos colocados por Marx, nada mais é do que a alienação da essência humana.

Embora o processo histórico e, mais especificamente, o modo de produção capitalista sejam perpassados pela alienação, tal processo vai moldando o ser humano até que as condições estejam postas para que o seu ser possa alcançar o "desenvolvimento total" de todas as suas capacidades. Enfim, para que esse ser possa se tornar plenamente um ser genérico, mesmo porque ele já "aparece" assim "originalmente". Desse modo, Marx alega que no "ato de reprodução não se alteram [ändern]" somente "as condições objetivas", mas, além delas, os próprios "produtores se modificam [ändern], extraindo de si mesmos novas qualidades [neue Qualitäten], desenvolvendo a si mesmos por meio da produção, se remodelando", de modo que formam "novas forças e novas concepções [neue Vorstellungen]", bem como "novas necessidades e nova linguagem"²⁷¹ (MARX, 2011, p. 405). Para Marx, o que parece não mudar no ser humano, por meio do processo de produção e reprodução, é que ele é constituído de uma essência genérica, na medida em que esse mesmo processo tende à confirmação desse predicado fundamental.

2. A noção de natureza humana em O Capital

Embora eu possa estar de acordo com o fato de que *O Capital* não é uma obra na qual ocorre uma simples "imposição ao domínio da realidade econômica de categorias antropológicas definidas nas 'Obras filosóficas da juventude'", é menos razoável admitir que "o discurso de *O Capital* se distingue não só do discurso da economia política clássica, mas também do discurso filosófico [ideológico] do jovem Marx". Mais ainda, dizer que nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* Marx toma "a essência humana na transparência de sua alienação", ao passo que em *O Capital* ele toma uma "distância" suficiente dessa questão que, mesmo com o "fetichismo" (ALTHUSSER, RANCIÈRE & MACHEREY, 1979, pp. 13 e 15), ela não deve ser relacionada. É mais razoável sustentar, embora o próprio autor conteste essa proposição, que "Marx *aplicou* a teoria da alienação [hegeliana ou feuerbachiana] ao mundo das relações sociais, como se essa 'aplicação' mudasse o seu sentido fundamental" (ALTHUSSER, 1979, p. 60).

_

²⁷¹ MARX, 1976b, p. 398.

No entanto, Marx, em *O Capital*, não escapa totalmente nem da questão antropológica, nem da questão da alienação que lhe é correlata, e isso de modo bastante semelhante ao que ocorre nos *Grundrisse*. Em mais de uma ocasião, na sua obra principal, Marx emprega a expressão "natureza humana [menschliche Natur]" em um sentido não muito distante da expressão "essência humana [menschliche Wesen]" ou "ser genérico [Gattungswesen]" que ele emprega nos Manuscritos Econômico-Filosóficos e mesmo em obras posteriores, a exemplo dos Grundrisse. Se mesmo na obra em que Marx pretende aplicar todo o rigor científico ele não abandona essas questões de ordem metafísica, isso provavelmente não se dá de modo gratuito. Assim, ou o conceito de homem exerce algum papel significativo, ou não estaria aí presente.

Por que será que a exímia habilidade da abelha ao construir a sua colmeia não supera o mais desajeitado arquiteto? Pela razão de que o ser humano "figura na mente [Kopf] a sua construção [gebaut] antes de transformá-la em realidade". É por isso que "no fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente [ideell] na imaginação do trabalhador [Vorstellung des Arbeiters]". Nesse sentido, o ser humano não é um ser que somente transforma "o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto [Zweck] que tinha conscientemente em mira" (MARX, 2010a, pp. 211-212).

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, assim como em *A Ideologia Alemã*, para chegar a uma definição e, portanto, ao seu conceito de homem, Marx põe os seres humanos de um lado e os demais animais de outro. Pois bem, em *O Capital*, ele faz uma comparação entre um arquiteto e uma abelha. O limite no qual ocorre uma separação entre um e outro é aquele em que o ser humano [arquiteto] não somente põe objetos no mundo, como é o caso dos animais [abelha], contudo, ele o faz de maneira *planejada* tendo em vista um *fim*. Dito de outro modo, o ser humano toma o seu próprio *fazer* como um objeto, isto é, ele revela ter consciência desse ato. Dado isso, parece que, de modo talvez semelhante às obras de juventude, nas quais Marx define o trabalho como atividade consciente livre [*freie bewußte Tätigkeit*], em *O Capital*, de acordo com as passagens citadas acima, ele quer sustentar uma definição próxima àquela, a partir da qual se estabelece a natureza/essência do ser humano e, por conseguinte, é possível chegar ao conceito desse ser.

_

²⁷² MARX, 1962, p. 193.

Nesse aspecto, parece que Marx não está atribuindo ao ser humano um conceito novo, essa noção de que o ser humano é um ser consciente é tão antiga quanto a própria metafísica. A condição para que Aristóteles sustente que o ser humano é um *zoon politikon* – e por isso difere dos outros animais – é o fato de que esse ser é um ser racional²⁷³. Do mesmo modo, não é simplesmente a substância extensão [*res extensa*] que faz com que o ser humano seja aquilo que ele é, mas a substância pensante [*res cogitans*], para Descartes²⁷⁴. Mas, no caso de Marx, não é só em virtude de o ser humano ser racional que assim o estabelece como *Homem*, essa racionalidade constitui e é constituída pelo processo de trabalho. A natureza/essência do ser humano, portanto, é o trabalho, que, por sua vez, apenas se torna como tal em razão de que os objetos postos no mundo pelo ser humano são produtos de uma atividade consciente livre²⁷⁵.

É possível notar certa circularidade nesse argumento, visto que o trabalho só é trabalho na medida em que é atividade consciente; no entanto, essa atividade consciente é constituída historicamente através do processo de trabalho. Independentemente disso, quanto ao seu conceito de homem, podemos dizer, pelas razões alegadas, que Marx se encontra entre aqueles filósofos clássicos que procuraram se dedicar à investigação da noção de natureza humana.

Isso posto, parece que o conteúdo da noção de essência humana nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* se aproxima daquele da noção de natureza humana em *O Capital*, uma vez que, tanto em uma obra como na outra, a consciência é um atributo fundamental para o estabelecimento de ambas as noções e, por seu turno, para a consolidação do conceito de homem em Marx.

Como a natureza/essência do ser humano é constituída pelo trabalho, e o trabalho isolado, assim como o ser humano isolado, não passam de "robinsonadas", ele constitui uma relação social que perpassa o ser humano a ponto de Marx concluir que esse ser não é outra coisa senão "um animal social [gesellschaftliches Tier]", ou, mais propriamente, um ser social "por natureza [von Natur]"²⁷⁶ (MARX, 2010a, p. 379).

Estamos lidando com a obra mais importante da maturidade de Marx, que foi escrita, publicada e revisada por ele, portanto, não são meros rascunhos, obras planejadas no calor de uma específica circunstância filosófica ou política e logo depois

159

²⁷³ Cf. ARISTÓTELES, 1985.

²⁷⁴ Cf. DESCARTES, 1987.

²⁷⁵ Diz Marx: "cabeça e mãos são partes de um sistema; do mesmo modo, o processo de trabalho conjuga o trabalho do cérebro e o das mãos". Só "mais tarde", na forma social burguesa, "se separam e acabam por se tornar hostilmente contrários" (MARX, 2010a, p. 577).

²⁷⁶ MARX, 1962, pp. 345-346.

deixadas para trás. Está enunciado, em *O Capital*, que o ser humano é um animal social por natureza [von Natur]. Essa não parece ser uma simples característica adquirida e desenvolvida historicamente. Se ela é uma propriedade natural, no sentido de que algo é indissociável de um ser, essa propriedade, de alguma forma, está para além da história, ou é dessa a própria condição. Fundamentalmente, é a *substância* social, portanto, o que permite traçar o limite entre os seres humanos e os outros animais. Além disso, essa propriedade exclusiva é a pedra de toque para que aqueles não apenas ponham objetos no mundo, mas os ponham com um fim previamente estabelecido.

Dessa forma, é aquilo que podemos chamar, propriamente, de substância social, que faz com que um indivíduo esteja ligado a outro. Oportunamente, o capitalista, como capital personificado²⁷⁷, se apropria dessa determinação para uso e proveito próprio. Isto é, aquilo que é a objetivação da essência do ser humano, os produtos do trabalho, são tomados como um *meio* para a valorização do valor, e não como um *fim* em si mesmo. É nesse ponto que a forma social burguesa se torna o solo mais fértil para o florescimento da alienação humana. Por conseguinte, a crítica de Marx a essa forma só está completa quando ele estabelece um conceito de homem, visto que esse serve como parâmetro para mostrar o quão afastado o ser humano se encontra de si mesmo e que urge, por sua vez, superar tal forma, bem como a alienação que é o seu traço mais significativo.

Como é possível notar, não é tão simples lidar com a noção de natureza humana em Marx, pois ela implica uma série de questões que envolvem muitas dificuldades. Isso mostra que a afirmação de que essa noção é histórica não dá conta das complexidades que dela decorrem, quando nos aprofundamos em seus pormenores.

Passo agora ao exame de algumas passagens nas quais Marx sugere que o modo como ele concebe a natureza do ser humano se distingue da tradição filosófica anterior pela razão dele procurar sustentar que essa propriedade essencial do ser humano se modifica à medida que o processo histórico vai se desenvolvendo.

Marx sustenta que "a fim de modificar [modifizieren] a natureza humana [menschliche Natur], de modo que alcance habilidade e destreza em determinada espécie de trabalho", para que, portanto, "se torne força de trabalho desenvolvida e

etc.].

²⁷⁷ Marx acredita que o capitalista opera "como capital personificado [*personifiziertes*], dotado de vontade [*Willen*] e consciência [*Bewuβtsein*]" (MARX, 2010a, p. 183). Esse é um dos típicos resultados decorrentes da alienação que se disseminou na forma social burguesa. Assim, predicados que são privativos do ser humano [vontade e consciência] encarnam nos objetos e relações [mercadoria, capital,

específica", é necessário "educação ou treino [Bildung oder Erziehung]"²⁷⁸ (MARX, 2010a, p. 202). Com isso, Marx parece estar querendo dizer que a natureza humana é uma espécie de substrato que é passível de ser moldado, seja pela educação ou pelo treino. Isso realmente conduz a uma concepção de que a natureza humana não é algo fixo, porém, diante de suas próprias palavras, não podemos ignorar que ele acredita que o ser humano tem uma natureza, não é um ser vazio e aberto cujas determinações vão sendo adquiridas à medida em que se vai experienciando o mundo. O ser humano, para Marx, parece ser constituído por uma natureza ao modo de uma potência, que pode operar uma passagem para o ato. Para que isso aconteça, é necessário empenho em formação, educação e cultura. Do mesmo modo, para que a socialidade, como traço indissociável do ser do homem, possa se desenvolver em sua plenitude, é preciso antes superar o modo de produzir que molda esse traço em prol da valorização do valor.

Mais adiante, Marx afirma que o ser humano, em seu processo de trabalho, ao modificar a "natureza externa [die Natur außer ihm]", termina por modificar a "sua própria natureza [seine eigne Natur]" (MARX, 2010, p. 211). Se as mudanças produzidas na natureza refletem em mudanças no ser do homem, o mesmo acontece quando ocorrem mudanças nas relações sociais. Por isso, se as relações sociais burguesas forem superadas por relações sociais superiores [relações fundadas, por exemplo, em torno de uma associação de seres humanos livres], há de acontecer uma mudança proporcional na natureza humana. Portanto, é possível alegar que Marx acredita que o ser humano é constituído por uma natureza e que, dadas determinadas condições, ele escapa à alienação. Assim, o ser humano pode realizar a sua emancipação, isto é, realizar a sua essência e pôr-se de acordo com o seu conceito.

Quando Marx afirma que o ser humano é um animal social por natureza [von Natur], ele alega, de certa maneira, que essa socialidade é trans-histórica²⁸¹. Assim, ela parece ser constituída em uma esfera na qual a historicidade não a atinge. Logo, a socialidade é talvez a base daquilo que Marx denomina de "natureza humana em geral [die menschliche Natur im allgemeinen]", sendo essa algo que não é passível de transformação. Desse modo, é possível entender que essa "natureza humana em geral" é

²⁷⁸ MARX, 1962, p. 186.

²⁷⁹ MARX, 1962, p. 192.

²⁸⁰ O "princípio fundamental [*Grundprinzip*]", sustenta Marx, "de uma forma social superior [*höheren Gesellschaftsform*]" é "o desenvolvimento livre e integral [*volle und freie*] de cada indivíduo" (MARX, 2010a, p. 690).

²⁸¹ É como se o atributo da socialidade fosse algo quase biológico, como sugere Wallimann com relação aos seguintes atributos: intelecto, consciência, vontade e sentimentos, que não sofrem diretamente as vicissitudes do processo histórico (WALLIMANN, 1981, p. 15).

uma simples *potencialidade*, portanto, ela somente será *atualizada* se foram dadas determinadas condições. Por outro lado, "a natureza humana [*Menschennatur*]" tem de ser compreendida também como "historicamente modificada [*historisch modifizierte*] em cada época" (MARX, 2010a, p. 709). Assim, parece que as modificações temporais que essa natureza humana sofre executam o papel de conduzir, através do processo histórico do desenvolvimento humano, à realização daquela natureza humana em geral, cuja substância inalterável é a socialidade.

Além disso, não podemos perder de vista que na forma social burguesa ocorre a negação dessa socialidade natural do ser humano, que talvez seja o ponto de partida da história, para Marx. Em tal forma o processo de produção mutila "o trabalhador", transforma-o apenas em "um fragmento de ser humano [*Teilmenschen*]", o reduz "à categoria de peça de máquina [*Anhängsel der Maschine*]", de modo que "o conteúdo [*Inhalt*] de seu trabalho" [isto é, a objetivação de sua essência] é "transformado em tormento [*Qual*]"²⁸³ (MARX, 2010a, p. 749).

Cumpre, portanto, criar uma forma social na qual o modo de produzir possa coincidir com as potencialidades da natureza humana. Para isso, é preciso que ocorra a superação da forma social burguesa, já que nela os produtos do trabalho dominam os agentes que os produzem como uma "força cega [blinden Macht]" e irracional. Nesse mundo em que os objetos passam à condição de sujeito, ao adquirirem vontade e consciência, o "reino da liberdade [Reich der Freiheit]" se encontra distante em virtude do modo como se produz, dado que o trabalho é "obtido por coerção [Zwangsarbeit]". Assim, somente em uma "forma superior da sociedade [höhern Form der Gesellschaft]" pode a liberdade estabelecer o seu reino, no qual "o homem social [vergesellschaftete Mensch]", não mais representando o trabalho assalariado, mas "os produtores associados", poderá, enfim, regular "racionalmente [rationell regeln] o intercâmbio material com a natureza". Esse intercâmbio passará, então, a ser controlado "coletivamente, sem deixar que ele" atue como uma "força cega" que domina os seres humanos, como ocorre na forma social burguesa. Por fim, esse mesmo intercâmbio será efetuado "com o menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e mais condignas [würdigsten und adäquatesten] com a natureza humana [menschlichen Natur]". E, dadas essas condições, "o reino genuíno da liberdade" se constituirá através

_

²⁸² MARX, 1962, p. 637.

²⁸³ MARX, 1962, p. 674.

do "desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo [Selbstzweck]" (MARX, 1980b, pp. 941-942).

São alegações desse tipo que apontam para certos aspectos metafísicos do pensamento de Marx²⁸⁵. A constatação mais significativa que decorre de tais asserções é a afirmação de que a forma social burguesa é perpassada pela irracionalidade, isto é, seu modo de produzir não pode ser controlado e regulado como um todo. Porém, é contestável a conclusão que resulta dessa premissa, a saber, que dessa forma social surgirá uma outra forma superior²⁸⁶, na qual o processo produtivo estará submetido ao controle consciente e racional dos seres humanos livremente associados.

Para Marx, o trabalho é uma atividade direcionada para a obtenção de um fim, este é previamente elaborado de forma consciente antes de ser levado a cabo. Não devemos subestimar o racionalismo sobre o qual está baseada essa sua declaração. Parece que esse racionalismo não é tomado, por Marx, apenas para distinguir a atividade especificamente humana das demais atividades realizadas por outros animais. Ele o eleva ao patamar de um princípio fundamental sobre o qual é possível, dadas determinadas condições, estabelecer as bases de um novo modo de produzir e, por conseguinte, de uma nova forma social. A ideia da constituição de uma comunidade de homens livremente associados [*frei vergesellschafteter Menschen*], na qual o modo de produzir será conduzido de forma planejada e controlada [*planmäβiger Kontrolle*], isto é, consciente [*bewuβter*]²⁸⁷, confere à racionalidade humana uma tarefa que talvez ela não seja capaz de cumprir, visto a sua falibilidade, assim como qualquer outra faculdade humana. No entanto, a superação do fetichismo e da alienação, segundo Marx, só pode ocorrer dado aquele estado de coisas²⁸⁸.

Na comunidade dos seres humanos livremente associados, o *Homem* terá as condições de realizar, portanto, a sua essência/natureza de maneira completa, basicamente, por duas razões. 1) os produtos do trabalho, como objetivação da essência humana, não se encontrarão mais alienados dos seus produtores. 2) será uma prerrogativa da racionalidade humana fazer com que esses produtos circulem de forma

²⁸⁴ MARX, 1964, pp. 827-828.

²⁸⁵ Quanto a isso, pelo menos, parece que Marx "está propondo uma metafísica do social" (GIANNOTTI, 2011, p. 62).

²⁸⁶ Por exemplo, Marx declara que "atingindo certo nível de amadurecimento [*Stufe der Reife*]" uma dada "forma histórica [...] é sucedida por outra superior" (MARX, 1980b, p. 1011).

²⁸⁷ MARX, 1962, p. 94.

²⁸⁸ Segundo Marx, a "produção material, só pode desprender-se do seu véu nebuloso e místico [mystischen Nebelschleier] no dia em que for obra de homens livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado" (MARX, 2010a, p. 101).

planejada, atendendo às reais necessidades humanas e abrindo caminho, assim, para o reino da liberdade. Logo, da primeira e da segunda sentenças, se seguem que tais produtos não mais exercerão domínio e controle sobre aqueles que os produzem.

Disso decorre que é exatamente dessa forma social, e do seu respectivo modo de produzir, que a natureza humana necessita para se adequar da melhor maneira e poder desenvolver as suas verdadeiras potencialidades, tolhidas ante o fetichismo e a alienação reinantes no modo de produção capitalista. Este modo de produção apenas se apropria do caráter social da natureza humana como um meio para a valorização do valor. Portanto, isso é algo que afeta diretamente o ser do homem, visto que o trabalho, como exteriorização da sua essência, tem de ser um fim em si mesmo.

Dessa maneira, podemos dizer que o conceito de homem, concebido *a priori* por Marx, visto que ele necessita de algumas determinações prévias para se afirmar, inclusive a própria alienação, coincidirá, na comunidade dos seres humanos livremente associados, com a realidade efetiva²⁸⁹; passando a ser essa, por conseguinte, a esfera mais adequada e condigna à natureza social do ser humano. Só nesse sentido, o ser humano *será* verdadeiramente aquilo que *faz*²⁹⁰, uma vez que tal fazer não seria mais perpassado pela alienação. Eis, portanto, alguns aspectos metafísicos indissociáveis da teoria de Marx. Assim, parece que alguns escritos da maturidade de Marx guardam certa relação com determinados aspectos metafísicos apresentados em suas obras da juventude.

²⁸⁹ Poderíamos dizer, segundo um ponto de vista idealista, que aí a "ideia" de homem alcançaria "a unidade do conceito e da realidade" (HEGEL, 2011, p. 234).

²⁹⁰ Cf. MARX & ENGELS, 2007, p. 87.

II. ASPECTOS METAFÍSICOS EM ALGUMAS OBRAS DA MATURIDADE

1. A questão do pressuposto fundamental²⁹¹

Um dos pressupostos fundamentais da teoria de Marx é, reconhecidamente, a produção [e a reprodução] enquanto talvez a esfera mais significativa da atividade humana que põe a realidade histórico/social. Por sua vez, esse pressuposto está vinculado ao trabalho como atividade consciente livre, isto é, a atividade cujo fim é previamente concebido e o seu resultado tende a ser aquilo que antes o ser humano prefigurou em sua mente.

A ideia de que a produção e a reprodução é o pressuposto fundamental do mundo histórico/social aparece, pelo menos, desde *A Ideologia Alemã*. Nesta obra, como já vimos, Marx sustenta que os seres humanos se diferenciam dos animais através do "modo pelo qual" eles "produzem [produzieren] seus meios de vida", no entanto, essa produção depende das condições já encontradas a partir das quais "eles têm de reproduzir [reproduzierenden]" tais meios. Nesse sentido, não existem produção [Produktion] e reprodução [Reproduktion] sem que existam seres humanos, logo, "o primeiro pressuposto [Die erste Voraussetzung] de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos [lebendiger menschlicher Individuen]". Disso Marx conclui que "o primeiro ato histórico [Der erste geschichtliche Akt]" está relacionado à maneira como os indivíduos produzem "seus meios de vida" está relacionado à maneira como os indivíduos produzem "seus meios de vida" (MARX & ENGELS, 2007, p. 87), isto é, o mundo histórico/social não é o resultado do pensamento, como parecia querer defender Hegel, mas da produção material, mesmo que essa só seja possível como atividade consciente livre.

O próprio Marx afirma que, ao contrário de alguns teóricos alemães "que se consideram isentos de pressupostos [*Voraussetzungslosen*]", ele não é avesso a esses. No entanto, não se trata de assumir quaisquer pressupostos, estes têm de ter a prerrogativa de seres materiais. Assim, ele começa "por constatar o primeiro

²⁹¹ Aqui a ideia de pressuposto assume uma direção que vai um pouco além do seu sentido convencional, que se trata de uma premissa tácita assumida no decorrer de um discurso. No contexto desta exposição, um pressuposto fundamental é algo que tende a ser concebido *a priori*, no sentido que é a partir dele que a experiência começa a ser levada em consideração. Dessa maneira, ele também pode ser entendido como um princípio fundamental [*Grundprinzip*].

²⁹² MARX & ENGELS, 1978, pp. 20-21.

pressuposto de toda [aller] a existência humana e também, portanto, de toda [aller] a história", que não é outro senão "que os homens têm de estar em condições de viver para poder 'fazer história""²⁹³ (MARX & ENGELS, 2007, pp. 32-33). As condições de vida do ser humano dependem do modo como ele produz os seus meios de vida, modo esse que tem de atender a um fim previamente determinado. Eis aí a diferença em relação aos demais animais, além do que, isso conduz Marx a um pressuposto fundamental a partir do qual ele explica a história e funda o seu materialismo²⁹⁴. Parece que, nesse caso, o aspecto metafísico se apresenta nessa aspiração de conceber o pressuposto de "toda" a história, e não de algum momento histórico definido. Assim, tal pressuposto talvez se encontre além da experiência, de modo que não é possível constatá-lo "por via puramente empírica" (MARX & ENGELS, 2007, p. 87).

No início da "Introdução de 1857", Marx afirma que "o objeto deste estudo é, em primeiro lugar, a *produção material* [*materielle Production*]"²⁹⁵ (MARX, 1974a, p.109). O estudo ao qual ele aí se refere já compõe uma significativa parte de sua crítica da economia política, que culmina em *O Capital*. Nessa época, Marx tinha lido os principais autores da economia política clássica, além de autores secundários, que ele denominava de "vulgares". Feito isso, Marx começa, efetivamente, a produzir os primeiros esboços de sua obra mais importante, cujo objetivo é apontar o que há de inconsistente na ciência econômica anterior e, consequentemente, estabelecer as bases de sua própria ciência econômico/social.

Para isso, ele tem de definir um objeto específico de estudo que, nesse caso, é a produção material, dado que ela é o fundamento de qualquer forma social; sendo assim, tal produção pode ser alçada à condição de pressuposto fundamental. Agora, o seu foco é a sociedade burguesa e o rumo tomado pela produção material que, por conseguinte, acaba afetando negativamente todos os indivíduos que a compõe, em especial, os trabalhadores. O seu estudo, portanto, visa a crítica dos *fundamentos* da forma social burguesa e, por sua vez, da ciência que a legitima. Assim, não parece que é gratuito o fato de o subtítulo de *O Capital* ser "crítica da economia política" [*Kritik der politischen Ökonomie*]. Nesse sentido, a crítica de Marx consiste precisamente em apontar as fragilidades dos pressupostos sobre os quais a economia política, em sua época, estava assentada; ao proceder dessa maneira, o seu intuito é fazer uma crítica

²⁹³ MARX & ENGELS, 1978, p. 28.

²⁹⁴ "O materialismo de Marx talvez possua diversos aspectos, mas a explicação da história social em função do desenvolvimento material é certamente um deles" (COHEN, 2013, p. 136).

fundamental, algo que talvez o aproxime, pelo menos um pouco, do sentido da crítica kantiana²⁹⁶.

Voltando à produção material, ela não pode ser pensada sem que se reflita também sobre o consumo e vice-versa. Só há produção dado que há consumo, isto é, o consumo das forças vitais do ser humano, bem como das condições objetivas: matéria-prima, maquinário, etc., logo, trata-se de um consumo produtivo. Nesse caso, produção e consumo são partes de um todo, visto que "o próprio ato de produção é [...] em todos os seus momentos, também ato de consumo". Além disso, o problema é que na forma social burguesa, âmbito próprio da alienação, "o produtor se coisifica [versachlichte sich der Producent]", ao passo que "a coisa [Sache] criada por ele [...] se personifica" (MARX, 1974a, p. 15).

Disso decorre que "a produção não produz" somente "o objeto de consumo", ela produz igualmente "o modo [Weise] de consumo". Assim, a produção não é algo que apenas se dá de forma "objetiva [objektiv]", mas subjetivamente, uma vez que ela "cria [schafft] o consumidor". Nesse sentido, o problema avança até o ponto em que "a produção não cria somente um objeto [Gegenstand] para um sujeito, mas também um sujeito [Subject] para um objeto" (MARX, 1974a, p. 16).

Desse modo, a produção material como fundamento das diversas formas sociais e de boa parte daquilo que delas resultaram ou resultam [história, cultura, instituições, etc.], na forma social burguesa, absorve um atributo exclusivo dos seres humanos, a saber, a subjetividade, que se incorpora nos objetos gerados por tal produção. Ao passo que os seres humanos incorporam um atributo que os igualam às coisas, a saber, a objetividade. Assim, a produção material não apenas representa aquele pressuposto fundamental a partir do qual as condições da socialidade são postas, ela passa a exercer domínio e controle sobre os indivíduos que compõem a forma social burguesa. É essa reificação, para Marx, que convém ser superada, para restituir à produção material seu sentido original de condição de possibilidade das formas sociais.

Como a produção material é responsável por criar "relações materiais [materiellen Verhältnisse]", estas passam a dominar os indivíduos por meio de ideias ou abstrações, visto que nada mais são do "que a expressão teórica [theoretische Ausdruck]" daquelas

_

²⁹⁶ MOURA, 2001, p. 35.

²⁹⁷ MARX, 1976b, p. 28.

²⁹⁸ MARX, 1976b, p. 29.

mesmas relações²⁹⁹ (MARX, 2011, p. 112). Outra vez, é possível observar que as ideias, conceitos, teorias, etc., têm como pressuposto fundamental a produção – e a reprodução - material. Todo conjunto de ideias, para Marx, não se desvincula do seu tempo e, portanto, das formas como se produz e reproduz as condições materiais da existência humana. Desde *A Ideologia Alemã* que Marx chama a atenção para esse entrelaçamento entre as ideias e as condições materiais. Assim, "a força espiritual [geistige Macht] dominante" é a expressão teórica da "força material [materielle Macht] dominante" 300 (MARX & ENGELS, 2007, p. 47). Decerto, essa explicação material da origem das ideias é um dos aspectos mais marcantes do materialismo de Marx.

Diante disso, parece que, "considerada idealmente, a dissolução de uma forma determinada de consciência bastaria para matar toda uma época", mas sabemos que uma forma de consciência, segundo Marx, só se transforma quando há uma mudança de grau no "desenvolvimento das forças produtivas materiais" (MARX, 2011, p. 446), visto que toda forma de consciência é a expressão dessas forças. Essas proposições reforçam a concepção segundo a qual a produção humana é o marco inaugural da socialidade e, portanto, da condição de possibilidade da existência humana.

O que chama a atenção é que essa concepção parece ter muita importância para o pensamento de Marx. É como se ela fosse a espinha dorsal sem a qual a sua teoria careceria de uma forma mais acabada. Por isso que seus escritos mais substanciais apresentam, em algum momento, essa sua concepção fundamental.

Marx retoma a questão da produção e da reprodução em O Capital. Ele sustenta que "qualquer que seja a forma social [Welches immer die gesellschaftliche Form] do processo de produção", este deve manter a sua continuidade e "percorrer, periódica e ininterruptamente, as mesmas fases". Assim, "uma sociedade não pode parar de consumir nem de produzir", logo, "todo o processo social de produção [gesellschaftliche Produktionsproze\beta], encarado em suas conex\tildo{o}es constantes e no fluxo contínuo de sua renovação, é, ao mesmo tempo, processo de reprodução [$Reproduktionsproze\beta$]"³⁰¹ (MARX, 2010a, p. 661).

Desse modo, postas as condições fundamentais para a constituição da socialidade e dadas certas determinações do processo social de produção, foi engendrada a forma social burguesa. A sua base de sustentação continua sendo a produção e a reprodução

²⁹⁹ MARX, 1976b, p. 96.

³⁰⁰ MARX & ENGELS, 1978, p. 46.

³⁰¹ MARX, 1962, p. 591.

das condições materiais sem as quais não é possível que os seres humanos continuem existindo. No entanto, essa forma social guarda uma característica muito distinta, pois, além do tipo de produção e reprodução mencionado acima, ela tem como fim produzir e reproduzir "o meio de produção mais imprescindível [unentbehrlichsten]" à sua existência, a saber, "o próprio trabalhador [des Arbeiters selbst]"³⁰² (MARX, 2010a, p. 667), a força de trabalho. Porém, esse tipo de produção escapa à esfera econômica, ou da produção propriamente dita, pois ela ocorre na esfera dos afetos ou das relações familiares. Dessa maneira, a forma social burguesa depende de uma esfera sobre a qual ela não tem controle absoluto.

Dado isso, a passagem de *A Ideologia Alemã*, na qual Marx afirma que o pressuposto fundamental de toda a existência humana, bem como da própria história, é "o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder 'fazer história [*Geschichte machen*]"303 (MARX & ENGELS, 2007, pp. 32-33), se torna ainda mais clara. Assim, sem indivíduos vivos não há produção, pois para que essa exista é necessário que os indivíduos produzam e reproduzam novos indivíduos. Isso aponta para um pressuposto ainda mais fundamental do que o pressuposto da produção material?

2. A questão da essência e da aparência

Depois de ler alguns filósofos modernos e se inteirar do materialismo defendido por eles, conforme registrado em *A Sagrada Família*, a postura de Marx frente à metafísica não é das mais simpáticas. É difícil saber com precisão o que o autor entendia por metafísica. Sabemos que ele a associa ao pensamento especulativo, que toma o mundo material como algo secundário, tratando-se, portanto, de um pensamento que se afasta da prática dos seres humanos. E, mesmo que não ignore a historicidade, não a leva às últimas consequências. No entanto, chama a atenção a arquitetura da crítica da economia política de Marx. Parece que ela não seria possível, nos moldes que nos é apresentada, se ele não recorresse a duas categorias sem as quais a metafísica não seria a mesma, a saber, a essência e a aparência. A ideia de uma realidade essencial que

³⁰² MARX, 1962, p. 597.

³⁰³ MARX & ENGELS, 1978, p. 28.

se contrapõe a uma realidade aparente remonta, pelo menos sistematicamente, a Platão³⁰⁴.

A forma social burguesa é profícua na produção de fenômenos que acabam encobrindo a natureza das relações sociais e de produção. Parece que Marx acredita ter descoberto o fundo oculto que existe por detrás dos fenômenos, bem como pensa ter revelado a natureza intrínseca das relações mais fundamentais, a partir das quais o modo de produção capitalista se estrutura³⁰⁵. Para isso, Marx lança mão de significativos conceitos filosóficos: alienação, fetichismo, reificação, dentre outros. Para ele, a modernidade engendra uma forma de produzir que põe a realidade social de uma maneira que faz com que alguns produtos e relações que a constituem *apareçam* de um modo diferente daquilo que *são* efetivamente. Assim, um dos problemas principais da economia política não é apenas que ela é ideológica, visto que tende a defender os interesses dos capitalistas, mas também que ela volta sua atenção de maneira exclusiva para os fenômenos [principalmente da circulação³⁰⁶], deixando de lado a concepção de que eles são uma forma de manifestação de realidades [produtos, relações, etc.] mais essenciais.

Já em *A Ideologia Alemã*, como vimos anteriormente, Marx contrapõe dois tipos de comunidade *substancialmente* diferentes. A comunidade aparente [*scheinbare Gemeinschaft*], constituída pelas formas sociais e históricas que prevaleceram até o seu tempo, em especial, a forma social burguesa, deve ser superada pela comunidade real [*wirklichen Gemeinschaft*], ainda não posta pelo processo histórico, mas que aguarda seu momento adequado para vir a ser. Dessa maneira, tal processo parece que é perpassado por um fim que é propriamente a constituição da comunidade *real*, visto que a comunidade *aparente* ou *ilusória* [*illusorische*]³⁰⁷ somente pode ser superada historicamente.

Os pares real/aparente, verdade/ilusão, forma essencial/forma fenomênica, etc., correspondem adequadamente ao par essência/aparência e revelam, em dado contexto

²⁰

³⁰⁴ Aliás, parece pertinente a observação de Bornheim de 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 essência/aparência.

³⁰⁵ Dado que Marx procurou "revelar a realidade que subjaz e controla toda a aparência das relações capitalistas de produção" (COHEN, 2013, p. 455).

³⁰⁶ É muito comum Marx empregar em sua crítica, quando faz referência às relações e aos objetos que compõem essa esfera, a expressão de que aqueles [objetos e relações] são "pura aparência do processo de circulação [bloβer Schein des Zirkulationsprozesses]" (MARX, 1974a, p. 172). Ou que "o ser imediato" da circulação "é pura aparência [reiner Schein]", sendo ela, portanto, "o fenômeno de um processo transcorrido por trás dela [hinter ihr]" (MARX, 2011, p. 196).

³⁰⁷ MARX & ENGELS, 1978, p. 74.

teórico, seus aspectos metafísicos. Marx começa a empregar termos equivalentes a esses de maneira mais consistente a partir de *Para a Crítica da Economia Política*, aliás, o parágrafo que abre tanto essa obra quanto *O Capital* é praticamente o mesmo, pois revela a especificidade e, com ela, alguns aspectos metafísicos concernentes à sua crítica.

Marx afirma que "à primeira vista, a riqueza burguesa aparece [erscheint] como uma enorme acumulação de mercadorias" (MARX, 1974a, p. 141). De modo imediato a riqueza, na forma social burguesa, se manifesta ou aparece como um grande aglomerado de mercadorias. Porém, como Marx tentará demonstrar no decorrer de sua crítica, as coisas não ocorrem efetivamente desse jeito. A forma de manifestação de um objeto ou relação não coincide com a sua forma essencial, aliás, aquela pode representar um modo sutil de mascarar essa última. Não é, portanto, a mercadoria por si só que elucida realmente a riqueza da forma social burguesa, ela é uma relação praticamente antediluviana, não é nenhuma novidade inventada pelo modo de produção capitalista. O que importa, para aquela forma social e para esse modo de produção, é aquilo que não é dado "à primeira vista" na mercadoria, a saber, a sua substância, que não é outra coisa senão o valor, isto é, trabalho humano geral objetivado. É essa substância que é a verdadeira riqueza burguesa, sendo assim, tal riqueza é bastante específica, pois se trata de uma riqueza abstrata.

Esse é o ponto de partida da crítica da economia política de Marx e, dado o seu rigor teórico, sabemos que ele não a principia de maneira gratuita. Como já pudemos observar, a distinção essência/aparência³⁰⁹ é de grande importância para Marx, dado que sem essas duas categorias metafísicas parece que ele não daria conta de revelar os reais pressupostos sobre os quais está assentada a sociedade moderna.

Com efeito, a crítica de Marx revela que a socialidade burguesa é perpassada pela inversão que oculta e põe de ponta-cabeça objetos e relações, à medida que essas se convertem naqueles. Assim, o trabalho que tem a finalidade de produzir apenas valor transforma a "relação social das pessoas [*Personen*]" em "relação social entre coisas [*Sachen*]". O valor é certamente uma relação entre pessoas, no entanto, essa relação se mantém oculta por uma estrutura material, logo, ela está "encoberta [*verstecktes*] por coisas". É daí que ocorre a inversão entre sujeito e predicado. A reificação ou o

_

³⁰⁸ MARX, 1961, p. 15.

³⁰⁹ A propósito, é em *O Capital* que "Marx elaborou sua doutrina sobre a essência e a aparência" (COHEN, 2013, p. 455).

fetichismo é a conversão de um em outro: sujeito no lugar do predicado e vice-versa. Porém, essa inversão não é percebida imediatamente, visto que ela é obnubilada pelas "ilusões [*Illusionen*] do sistema" baseado no capital. Do mesmo modo, o que transforma um dado produto do trabalho em mercadoria não é o fato dela ser uma "coisa [*Ding*]" (MARX, 1974, pp. 146-147), um objeto palpável, mas em virtude de ser ela perpassada por determinadas relações sociais. Portanto, a mercadoria, assim como o valor e, por conseguinte, o capital, são relações sociais e não coisas.

Alguns dos aspectos constatados em *Para a Crítica da Economia Política*, aparecem também nos manuscritos preparatórios d'*O Capital*. Nos *Grundrisse*, em mais de uma passagem, Marx emprega expressões como "relações essenciais [wesentlichen Verhältnissen]" (MARX, 2011, p. 335), certamente apontando com isso a diferença entre aquilo que se mantém na esfera da aparência e aquilo que diz respeito à esfera da essência. Logo à frente, ele recorre à expressão "natureza interna [innre Natur]" ao se referir ao capital, além de reforçar que tal natureza se trata, portanto, da "determinação essencial [wesentliche Bestimmung]" (MARX, 2011, p. 338) da principal relação que perpassa a forma social burguesa. É importante chamar a atenção para o fato de que esse processo de exposição da natureza interna dos objetos e das relações sociais que compõem o modo de produção capitalista, bem como da determinação essencial, é obra da crítica de Marx. Portanto, ele acredita ser o primeiro que desce a fundo nessas questões e expõe as suas conexões internas.

Pode-se alegar que não se deve tomar muito a sério manuscritos que Marx redigiu sem a intenção de publicar. Aliás, ele próprio ressalta que, quando vier elaborar novamente toda a matéria desses rascunhos e transformá-la em obra acabada para publicação, será necessário "corrigir [corrigiren] o modo idealista [idealistische Manier] de apresentação" (MARX, 2011, p. 100) que neles se encontram. Porém, em Para a Crítica da Economia Política, já é possível notar aspectos metafísicos relevantes que perpassam a sua crítica da economia política. E isso também aparece em O Capital, que é a obra que, dentre outros, tem como ponto de partida os rascunhos conhecidos como Grundrisse.

Essa declaração de Marx – de que no futuro corrigiria seu modo idealista de exposição – é importante porque ele procura deixar claro que a sua obra pretende se

³¹⁰ MARX, 1961, pp. 21-22.

³¹¹ MARX, 1981, p. 324.

³¹² MARX, 1981, p. 326.

³¹³ MARX, 1976b, p. 85.

afastar do idealismo, visto que tenta defender uma concepção de mundo materialista ou, pelo menos, pós-hegeliana. A dificuldade é que parece que Marx não consegue se desvencilhar completamente de seu modo idealista/metafísico de conceber determinados aspectos da realidade e dos fatos, das relações e dos objetos que ele estuda e expõe. O seu esforço para se deslocar das concepções de mundo que se fundamentam sobre o idealismo não é vão, porém, essa sua empresa parece que não obtém, inteiramente, o êxito que ele desejaria.

No prefácio da primeira edição de *O Capital*, Marx procura se defender da objeção de que ele não conseguiu nessa obra realmente corrigir o seu modo idealista de conceber e apresentar a sua matéria de estudo. Para isso, ele alega que na análise das "formas econômicas" não é possível utilizar, nem "microscópio", nem tampouco "reagentes químicos", como meios para examiná-las. Com efeito, é necessário recorrer à "abstração" para "substituir" esses "meios" e para apresentar aquelas "formas" de maneira teoricamente adequada. Parece que essa prevenção de Marx decorre dele tomar como ponto de partida a mercadoria que, segundo o autor, é cercada de sutilezas metafísicas³¹⁴. Por isso mesmo, não é a mercadoria, para Marx, um simples objeto dentre todos os outros que compõem o mundo social. Ela é "a célula [*Zellenform*]"³¹⁵, logo, a unidade elementar e essencial ou o pressuposto fundamental sem o qual a vida "econômica da sociedade burguesa"³¹⁶ (MARX, 2010a, p. 16) não poderia existir.

Como Marx, em sua crítica, entende que o modo como determinado objeto da realidade social se manifesta de uma maneira que pode até dissimular aquilo que efetivamente ele é, isso o leva a cogitar que as coisas são constituídas por uma verdadeira natureza, isto é, por um núcleo essencial (Cf. SOUZA, 2004, p. 18) que escapa até mesmo àqueles que laboram no campo do saber científico³¹⁷. Eles se enganam visto que, na forma social burguesa, tudo aparece de maneira invertida, de modo que aquilo que é "uma relação social" entre seres humanos [Menschen] aparece como "uma relação entre coisas [Dingen]". Portanto, quem lida somente com a forma fenomênica dos objetos e das relações sociais, tomando-as como verdadeiras, jamais conseguirá desvendar o "caráter enigmático [rätselhafte Charakter]" que a sua forma essencial

2

³¹⁴ Só na *aparência* a mercadoria é uma "coisa trivial". *Essencialmente*, ela é cheia "de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas" (MARX, 2010a, p. 92).

³¹⁵ Na verdade, Marx não emprega somente o termo "célula [*Zelle*]", mas o termo "forma celular [*Zellenform*]". O modo como ele é expresso pode corresponder ao termo "essência", se tomarmos a noção de "forma" no sentido da metafísica aristotélica.

³¹⁶ MARX, 1962, p. 12.

³¹⁷ Em virtude do fetichismo, alguns "economistas" se encontram iludidos [*getäuscht*] "pela aparência [*Schein*] material que encobre as características sociais do trabalho" (MARX, 2010a, p. 103).

esconde. Assim, não é surpresa, para Marx, que a mercadoria possa "encobrir" e "ocultar" as verdadeiras "características sociais do próprio trabalho dos homens" (MARX, 2010, p. 94).

Talvez seja possível fazer a crítica da forma social burguesa sem que para isso se recorra aos aspectos metafísicos mencionados acima. Assim, é possível questionar: há um "segredo oculto [verstecktes Geheimnis]", um "mistério [Mystizismus]" ou uma "feição fantasmagórica [phantastische Gestalt]" (MARX, 2010a, pp. 97, 98 e 99) no fato de a mercadoria ser constituída por trabalho humano universal e abstrato? Como o próprio Marx mostra e tendo em vista a sua distinção essência/aparência, é apropriado concebê-la dessa maneira. Mas também parece ser justificável examiná-la sem levar em conta tal distinção. Com efeito, podemos compreender que a mercadoria, enquanto uma manifestação específica do trabalho humano, é constituída por uma relação social que é a marca característica da forma social burguesa, a saber, o valor. Nesse sentido, a mercadoria não guarda propriamente um "segredo oculto", dado que o valor, embora escape à apreensão sensorial, ele se manifesta como um desdobramento de um modo específico como se constitui a atividade prática dos seres humanos em determinada forma social.

Dado isso, o valor não "transforma", necessariamente, "cada produto do trabalho" em "hieróglifo social [gesellschaftliche Hieroglyphe]", de modo que o ser humano precise, assim, "descobrir o segredo" dessa sua "própria criação social". Posto que não há exatamente um segredo que perpassa essa criação humana. Desse modo, "a determinação da quantidade do valor pelo tempo de trabalho" deixa de se constituir como "um segredo oculto". Assim, não há, igualmente, um "mistério" no "mundo das mercadorias", cuja "magia [Zauber] [...] enevoam [umnebelt] os produtos do trabalho". Decerto o que há é um problema prático [a saber, o autoengendramento do valor] sobre o qual a forma social burguesa se sustenta. Sendo assim, ele pode ser estudado e teoricamente esclarecido a partir da forma mercadoria, dado que ela não guarda algo transcendental, uma vez que se trata, como o próprio Marx afirma, de uma "criação social", de modo que é ela mesma "um produto social dos homens" (MARX, 2010a, pp. 96, 97 e 98).

_

³¹⁸ MARX, 1962, p. 86.

³¹⁹ MARX, 1962, pp. 89, 90 e 91.

³²⁰ MARX, 1962, pp. 88, 89 e 90.

Outro exemplo de como Marx emprega a distinção essência/aparência, é a relação social salário. Para revelar essa relação, Marx utiliza uma expressão bastante significativa, a saber, "falsa aparência". Ao que parece, a expressão "aparência" em simples oposição à expressão "essência", não dá conta daquilo que Marx quer dizer a respeito do salário. Assim, a aparência não se configura como a única barreira para se chegar à essência de um objeto ou relação [no caso, o salário], pois existe uma modalidade de aparência que se revela falsa, isto é, ela parece que não é nem mesmo o índice de um caminho que tem como ponto de chegada o desvelamento de algo como realmente ele é. Dado isso, uma aparência falsa é como se fosse uma aparência da aparência, ou seja, ela é apenas engano, erro, já que não conduz a nada.

Marx alega que "doura-se a realidade com a falsa aparência [falsche Schein] de uma associação" na qual "trabalhador e capitalista repartem o produto na proporção dos elementos com que contribuem para a sua formação". Dito de outra maneira, o trabalhador parece dispor da parte integral, em forma de salário, da sua jornada de trabalho. Assim, essa relação social não se manifesta como aquilo que ela é. Ao contrário, uma "falsa aparência" distancia aquele que a examina de seu núcleo essencial, pois só "na superfície [Oberfläche] da sociedade burguesa" é que "o salário do trabalhador aparece [erscheint] como preço do trabalho" (MARX, 2010a, pp. 608 e 615).

Por isso, o salário é mera "forma aparente [Erscheinungsform]", já "que torna invisível [unsichtbar] a verdadeira relação [wirkliche Verhältnis] e ostenta o oposto dela". Assim, é sobre aparências que se sustentam "todas as noções jurídica do assalariado e do capitalista, todas as mistificações [Mystifikationen] do modo de produção capitalista, todas as suas ilusões [illusionen] de liberdade", etc. Essa "forma aparente", portanto, esconde uma "relação essencial [wesentlichen Verhältnis]"³²² (MARX, 2010a, pp. 620 e 622). Em outras palavras, "o salário é apenas uma forma dissimulante [verkleidete Form]", diante da qual "o preço diário da força de trabalho se apresenta como preço do trabalho por ela realizado durante uma jornada"³²³ (MARX, 1980a, p. 32).

Talvez independa da mencionada distinção a compreensão de que o valor para se valorizar, isto é, o capital para se reproduzir precisa necessariamente reter de um dos

³²¹ MARX, 1962, pp. 555 e 557.

³²² MARX, 1962, pp. 564 e 562.

³²³ MARX, 1963, p. 35.

seus momentos [produção, circulação e consumo] um excedente ou mais-valia. Como o próprio Marx demonstra, não é possível, via de regra, obter esse excedente dos dois últimos momentos, mas do primeiro, já que é nesse em que a força de trabalho passa a operar efetivamente³²⁴. Como ela não é remunerada em sua totalidade, uma vez que uma parte da jornada de trabalho não é paga, isso gera trabalho excedente que se converte em valor excedente na forma mercadoria. Logo, a condição para que ocorra a reprodução do capital é que uma fração da jornada de trabalho seja despendida sem que o capitalista precise desembolsar algum dividendo para compensá-la.

Como a forma social burguesa, assim como toda forma social, se constitui a partir de um modo específico de produzir, Marx converte esse momento, a saber, a produção [e a reprodução] em pressuposto fundamental. Tanto que ele insiste que a circulação é a esfera do fenômeno, ou seja, dos três momentos da reprodução social, é na circulação onde as relações se encontram mais invertidas e ocultas. Como Marx costuma contrapor "forma fenomênica [*Erscheinungsform*]" "à forma essencial [*wesentlichen Form*]" (MARX, 2010a, p. 625), isso o leva, por exemplo, a sustentar que "na concorrência [*Konkurrenz*]", isto é, na esfera da circulação, "tudo aparece invertido [*verkehrt*]". Além disso, "a figura pronta e acabada das relações econômicas tal como se patenteia na superfície [*Oberfläche*]" efetivamente "diverge muito", sendo realmente "o inverso, o oposto da estrutura interna [*innern*] delas", enfim, é o oposto de sua estrutura "essencial [*wesentlichen*]" (MARX, 1980b, p. 236).

Assim, é dado aos agentes da produção apenas a estrutura fenomênica, os privando, já que se trata de um mundo cujas relações sociais aparecem invertidas, do conhecimento da estrutura essencial. Logo, alguns objetos e relações que compõem o mundo social, no modo de produção capitalista, são concebidos, por Marx, de acordo com a distinção essência/aparência. Com efeito, cada um deles é composto por aquilo que é acidental e por aquilo que é essencial, de maneira que as "formas fenomênicas", isto é, os acidentes, estão "alheadas da contextura interna [*innern Zusammenhang*]" (MARX, 1980b, p. 894)³²⁷, da estrutura essencial.

Mas por que a crítica da economia política de Marx se vale de alguns recursos concernentes à metafísica, já que a realidade social e concebida como dividida entre

³²⁴ Destaco aqui a força de trabalho que é utilizada na produção, mas é claro que ela também é empregada em outros momentos.

³²⁵ MARX, 1962, p. 565.

³²⁶ MARX, 1964, p. 219.

³²⁷ MARX, 1964, p. 787.

uma esfera da aparência e uma esfera da essência? Porque Marx, dessa maneira, pensava que estava criando um novo saber científico cujo núcleo duro dependiam dessas duas categorias: essência e aparência. Cumpre, portanto, examinar a especificidade desse saber.

III. ALGUMAS CARACTERÍSTICAS DA CIÊNCIA DE MARX

O saber científico que Marx procurou criar não foi apenas aquele que mostra como a história, enquanto processo, se desenvolveu até a sua época e, por conseguinte, como o desenvolvimento das forças produtivas abrem caminho para uma forma social cujo modo de produzir *coincidiria* com as potencialidades da natureza humana³²⁸. Esse é o saber que uma vez Engels denominou de nova concepção de mundo³²⁹. Marx também procurou estabelecer as bases de um conhecimento que tinha como finalidade revelar como são algumas relações que perpassam a forma social burguesa, mas não como essas relações *aparecem* na superfície dessa forma social, e sim como elas *realmente* são para além dos seus modos de manifestação³³⁰. Com efeito, essas duas concepções não se excluem. Mas uma dificuldade se impõe: na medida em que a primeira, ainda que sem o êxito esperado, procura se afastar da metafísica, a segunda se estrutura a partir de algumas categorias pertencentes a esse modo de pensar.

1. Surgimento e desenvolvimento de alguns aspectos da ciência de Marx

Como vimos, Marx funda o seu materialismo em *A Ideologia Alemã*. Nessa época, e mesmo antes³³¹, ele já tinha algum conhecimento de economia política e, de certo modo, refletia sobre aquilo que viria a ser a sua crítica dessa ciência. Marx confere às relações econômicas, naquela obra, uma importância significativa para a constituição das ideias e concepções que os seres humanos formulam sobre si mesmos e sobre o mundo, indicando, com isso, alguns aspectos de sua crítica. Mas, na realidade, Marx passa a chamar a atenção para a importância daquelas relações para mostrar que os idealistas alemães estavam errados no que concerne, por exemplo, àquilo que eles entendiam por história. Dessa maneira, a sua crítica da economia política, mesmo que já anunciada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, apenas tomará uma forma, embora rudimentar, depois de *A Ideologia Alemã*.

³²⁸ Cf. MARX, 1964, p. 828.

³²⁹ Cf. ENGELS, 1974, p. 17.

³³⁰ "Foi Marx, segundo o próprio Marx, quem conferiu um caráter plenamente científico à economia, colocando as aparências em seu devido lugar" (COHEN, 2013, p. 456).

³³¹ Cf. MOURA, 1999.

Assim como é difícil saber com precisão o que Marx queria dizer quando empregava o termo "metafísica", o mesmo parece ocorrer com a expressão "ciência". Quando muito, sabemos que o saber científico, como *Wissenschaft*, na época de Marx, guarda um sentido muito amplo, diferentemente do que hoje entendemos como ciência, que é uma espécie de saber compartimentado em várias áreas distintas e que, muitas vezes, não têm qualquer relação de proximidade de uma com a outra³³². Portanto, a *Wissenschaft* talvez possa ser caracterizada, pelo menos em Hegel, como uma exposição mais geral da realidade, cuja finalidade não é somente o conhecimento de suas partes, mas o conhecimento da sua totalidade. Nesse sentido, a ciência está mais próxima de um sistema, visto que "o saber só é efetivo – e só pode ser exposto – como ciência ou como *sistema*" (HEGEL, 2000, p. 33). Sendo assim, dada a amplitude de tal ciência, dela não está excluída a metafísica.

Igualmente, não é simples saber o quanto essa ideia de ciência influenciou a concepção de ciência do próprio Marx. Só uma coisa parece ser um pouco mais clara: o saber científico que Marx procurou elaborar, principalmente na maturidade, não exclui alguns aspectos metafísicos. Com isso, a dificuldade consiste em que não podemos também perder de vista que a concepção de Marx, formulada a partir de *A Ideologia Alemã*, é perpassada pela assertiva de que a "ciência real [wirkliche Wissenschaft]" começa "onde termina a especulação [Spekulation aufhört]" (MARX & ENGELS, 2007, p. 95). No contexto dessa alegação, tal saber só começaria na medida em que a metafísica fosse sendo deixada para trás³³⁴.

Algumas características da crítica da economia política de Marx começam a vir a público, de uma forma mais declarada, com a polêmica que ele trava com Proudhon na segunda metade da década de 1840. Mais de dez anos depois, ele próprio vai declarar que "os pontos decisivos de nossa opinião foram indicados cientificamente [wissenschaftlich], ainda que apenas de uma forma polêmica, em meu escrito Miséria da Filosofia"³³⁵ (MARX, 1974a, p. 137). Curiosamente, nessa obra, Marx acusa seu adversário de excesso de hegelianismo e abuso da metafísica ao abordar determinados problemas econômicos. Assim, a sua crítica pretendia, ao menos nesse momento inicial, se afastar de uma abordagem especulativa. O que faz sentido, visto que ele e Engels

_

³³² Cf. FEYERABEND, 2007.

³³³ MARX & ENGELS, 1978, p. 27.

³³⁴ Lembremos que aqui a especulação equivale à metafísica.

³³⁵ MARX, 1961, p. 10.

tinham acabado de acertar suas contas com seus anteriores pontos de vista filosóficos ³³⁶ e fundavam, com isso, uma nova concepção [materialista] de mundo, já que deixavam para trás o idealismo dos primeiros anos de juventude.

Em 1857, Marx já havia se debruçado sobre uma enorme quantidade de materiais que versavam sobre economia política; já tinha lido todos os principais representantes dessa ciência e feito extensas anotações sobre suas obras. De modo geral, nessa época, a sua crítica à economia política estava armada e a sua ciência começava a ser formulada. Em um dos seus muitos rascunhos desse período, Marx dá a entender que dispõe de um "método cientificamente exato [wissenschaftlich richtige Methode]", através do qual demonstrará as verdades das relações burguesas de produção que a economia política, enquanto "ciência" ideológica do modo de produzir capitalista, jamais iria revelar. Esse seu método científico não recusa a abstração, pois agora "as determinações abstratas [abstrakten Bestimmungen]" são importantes para a "reprodução do concreto [Reproduction des Concreten] por meio do pensamento". Assim, dado que o pensamento não cria a realidade efetiva³³⁷, Marx procura se distanciar do idealismo, em especial, de Hegel. Isso posto, o método que se eleva "do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado [geistig Concretes zu reproduciren]"338 (MARX, 1974a, pp. 122-123).

Esse modo de conceber a realidade, isto é, o concreto, embora possa ser diferente do de Hegel, talvez se aproxime da metafísica moderna, visto que uma vertente dessa também atribui ao pensamento a capacidade de reproduzir ou representar o real como ele é³³⁹. Um exemplo disso é a passagem na qual Marx afirma que as categorias, enquanto abstrações formuladas pelo pensamento, expressam a realidade efetiva de determinado objeto. Em suas próprias palavras, ele afirma que "a sociedade burguesa moderna" está dada "tanto na realidade efetiva [*Wirklichkeit*] como no cérebro [*Kopf*]"³⁴⁰ (MARX, 1974a, p. 127).

Em 1859, Marx apresenta ao público, de maneira consistente, os primeiros aspectos de sua crítica, tanto que ele inicia *O Capital* citando o começo de *Para a Crítica da Economia Política*. Nesta, Marx já procura mostrar que os economistas se

³³⁶ Cf. MARX, 1974a, p. 137.

^{337 &}quot;Mas este não é", diz Marx, "de modo algum o processo da gênese [Entstehungsprocess] do próprio concreto" (MARX, 1974a, pp. 122-123).

³³⁸ MARX, 1976b, p. 36.

³³⁹ Cf. RORTY, 1979.

³⁴⁰ MARX, 1976b, p. 41.

embaraçaram em ilusões de toda ordem que os levaram a considerar uma "relação social", como é o caso do dinheiro, como uma "coisa natural com propriedades determinadas" (MARX, 1974a, p. 147). Ora, não se desvenda aquilo que constitui uma relação social se se fica preso à sua manifestação imediata, ou seja, é preciso ir além dela para revelar realmente o que dada relação é. Assim, é possível evitar "os enganos da positividade" (GIANNOTTI, 2000, p. 9).

Ao afirmar que "todo começo é difícil em qualquer ciência" (MARX, 2010a, p. 15), Marx parece expressar um dos objetivos que ele quer atingir ao publicar *O Capital*: a fundação de uma nova ciência social, cuja noção de crítica é inseparável dela. Com isso, talvez esse saber se aproxime da *Wissenschaft* de sua época, visto que através dele é possível expor não só positivamente a realidade, mas também pôr em questão "os enganos" dessa própria realidade, ao revelar, dentre outras coisas, o fundo oculto das relações sobre as quais a socialidade burguesa se assenta. Assim, a ciência de Marx, ao lidar com a realidade econômico-social, não pretende ser apenas uma "representação" de tal realidade, mas uma "reflexão crítica" a respeito dela (GIANNOTTI, 2000, p. 9). Portanto, o saber científico que Marx pretende desenvolver não é aquele que deve constatar somente como determinadas relações *são*, mas pretende apontar para essas como elas *devem* ser no futuro.

Talvez Marx recorra à força da abstração [Das Abstraktionskraft] não apenas em razão de que as formas econômicas não podem ser analisadas a partir da utilização de reagentes químicos, tampouco a partir do microscópio³⁴¹ (MARX, 2010a, p. 16), mas também em virtude da sua ciência não ser somente mais um saber que lida com o real social, porém se trata de um conhecimento que oferece subsídios para pensar normativamente esse real. Além disso, o recurso à abstração se justifica no momento em que Marx reconhece que lançou mão, embora de forma invertida³⁴², do método hegeliano, já que ele mesmo se declara discípulo de Hegel, na medida em que isso se torna evidente "no capítulo sobre a teoria do valor", no qual o autor joga, "várias vezes, com seus modos de expressão peculiares" (MARX, 2010a, pp. 28-29).

Dado isso, Marx procura estabelecer uma objetividade em sentido significativamente forte. Ele anuncia que um outro objetivo de *O Capital* é descobrir a "lei natural [*Naturgesetz*]" que rege o "movimento da sociedade moderna". Mais

³⁴¹ MARX, 1962, p. 12.

³⁴² Concordo com Althusser quando ele afirma que uma problemática invertida não confere novo estatuto a mesma (ALTHUSSER, 1979, p. 61).

adiante, quando procura demonstrar o que faz com que o simples possuidor de mercadoria ou de dinheiro se transforme em capitalista, Marx dá a entender que essa demonstração se assemelha àquilo que ocorre "nas ciências naturais [*Naturwissenschaft*]"³⁴³ (MARX, 2010a, pp. 17, 18 e 355).

Ao mesmo tempo em que Marx procura destacar que uma ciência social não pode utilizar os mesmos recursos de análise das ciências naturais, ele tenta descobrir um padrão de comportamento da realidade social que só aquelas ciências podem se valer, a saber, as leis naturais. Assim, Marx oscila entre esses dois polos: 1) revelar as rígidas leis que estão por trás dos fenômenos sociais, mostrando, assim, a *necessidade* de sua emergência, e, por outro lado, 2) revelar que, enquanto leis que operam em determinado momento histórico, são contingentes e transitórias.

Assim, Marx procura estabelecer um saber sobre a realidade social que possa emergir do desdobramento da aplicação do "máximo rigor científico [streng wissenschaftlich]", talvez o mesmo que predomina nas ciências naturais, diante das quais, portanto, poucos põem em questão seu "valor científico [wissenschaftliche Wert]". A pesquisa de Marx, segundo um artigo que o próprio cita em O Capital, é digna de tal valor, uma vez que ela revela "as leis especiais [der besondren Gesetze] que regem" o surgimento e o desaparecimento "de determinado organismo social". Já que essas leis podem ser comparadas às leis naturais, cujo comportamento tende a ser mais constante, logo, na medida em que são reveladas, elas podem oferecer a condição de precisar a morte e o nascimento das formas sociais, bem como prever a substituição de um organismo social "por outro de mais alto nível [höheren regeln]" (MARX, 2010a, p. 28). Mas não seria o real social perpassado por uma instabilidade que distancia as leis que o compõem de uma relação de semelhança com as leis naturais?

Com a expressão "cada concepção nova de uma ciência [jede neue Auffassung einer Wissenschaft]"³⁴⁵ (MARX, 2010a, p. 40), no prefácio da edição inglesa, Engels está reforçando a ideia, já anunciada pelo próprio autor, que *O Capital* constitui uma obra científica, que procura se afastar da especulação e de categorias que poderiam conferir a ela alguns aspectos metafísicos. Diante das observações feitas, isso, decerto, não se confirma.

³⁴³ MARX, 1962, pp. 15 e 327.

³⁴⁴ MARX, 1962, p. 27.

³⁴⁵ MARX, 1962, p. 37.

É preciso compreender que *O Capital* não é uma obra que se define somente por um aspecto, a saber, o científico. Essa obra é uma mistura de, pelo menos, ciência, materialismo e metafísica. Mesmo que essas diversas maneiras de conceber uma dada forma do real encerrem contradições entre si. Portanto, O Capital, como todo clássico, não está livre de dificuldades teóricas internas.

2. Uma rota para a essência

Por que sustento que é constitutivo de O Capital certos aspectos metafísicos? Porque Marx procura elaborar uma teoria que seja capaz de revelar aquilo que está por detrás, principalmente, das formas de manifestação das relações sociais³⁴⁶. Ademais, em meio a tantas teorias que pretendem explorar o mundo econômico e social, nenhuma foi capaz de revelar a verdadeira natureza de algumas relações que são condição de existência da forma social burguesa e, portanto, do capital.

Isso acontece, por exemplo, com a mercadoria. Como a lua, ela também tem um lado que é obscuro, que, segundo Marx, não é possível apreender à primeira vista. A nossos sentidos é dado o seu valor-de-uso e, quanto a isso, "nada há de misterioso" (MARX, 2010a, pp. 92-93), mas um objeto que se encerra nesse aspecto não pode ser considerado uma mercadoria. Para que o produto do trabalho se converta nesse objeto específico é necessário que ocorra uma junção de valor-de-uso e valor. É este o seu lado obscuro que escapa à apreensão imediata. Assim, a mercadoria é uma forma econômica que, em sua análise, não tem utilidade os reagentes químicos, tampouco o microscópio, útil mesmo é a abstração.

Desse modo, Marx assegura que a mercadoria não é "coisa trivial [triviales Ding]" que pode ser "imediatamente compreensível". Quando analisada mais de perto, ela se apresenta como "algo muito estranho, cheio de sutilezas metafísicas [metaphysischer Spitzfindigkeit] e argúcias teológicas"³⁴⁷ (MARX, 2010a, p. 92). Assim, segundo Marx, uma mesa, enquanto mercadoria, não é um objeto trivial, o seu exame demonstra que ela incorpora uma relação social que é fundamental para a

³⁴⁶ Embora Marx não perdesse do seu horizonte uma ideia de ciência que remete à tradição "empiristanaturalista de origem inglesa", ele confere uma importância grande àquela de "origem hegeliana [ou, até mesmo, platônica], em que a 'ciência' é o saber verdadeiro, o episteme, contraposto à doxa ou saber aparente. A ciência, neste segundo caso, é o saber 'essencial'". De modo que se distancia, assim, do "raciocínio experimental" (COLLETTI, 1983, p. 100).

³⁴⁷ MARX, 1962, p. 85.

constituição do capital, a saber, o valor. Por isso, uma mesa, na condição de mercadoria, é "algo ao mesmo tempo perceptível e impalpável", constituindo, desse modo, um "fenômeno mais fantástico do que se" ela mesma "dançasse por iniciativa própria" (MARX, 2010a, p. 93).

Dado isso, o empreendimento de Marx tem o compromisso de descobrir aquilo que está "oculto" e que, ademais, "dissimula" e faz uma confusão entre propriedades materiais e propriedades sociais de um determinado objeto, no caso, a mercadoria. Por essa razão, Marx alega que "as características sociais do próprio trabalho dos homens" se manifestam "como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho". Isso esconde, "portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total". Por meio "dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis [sinnlich] e imperceptíveis [übersinnliche] aos sentidos"³⁴⁸ (MARX, 2010a, p. 94).

O valor se constitui como uma dessas propriedades imperceptíveis. Desse modo, no valor estão subsumidas as qualidades dos trabalhos individuais, visto que nele elas não podem ser identificadas, por isso, o indivíduo não se reconhece no produto que é o resultado de sua atividade material. Como vimos, é isso o que descaracteriza, na socialidade burguesa, a natureza do trabalho para Marx, já que ele o concebe como a essência do ser humano. Portanto, o trabalho como um fim em si mesmo não pode se converter em simples meio para a valorização do valor. Assim, o trabalho perde a sua autenticidade, bem como o ser humano que tem sua essência alienada em produtos que são destinados exclusivamente à troca e não à satisfação das necessidades humanas; como se sabe, tal satisfação ocorre por acidente. Isso esclarece, por conseguinte, que o que incomoda Marx não é somente a inversão que torna possível "uma relação social definida, estabelecida entre os homens", assumir "a forma fantasmagórica [phantasmagorisehe Form] de uma relação social entre coisas", 349 (MARX, 2010a, p. 94), mas porque também através dessa inversão o ser humano se perde de si, tem a sua essência alienada. Esse aspecto parece apontar para um vínculo entre a noção de natureza/essência humana de Marx e a sua concepção de ciência social e econômica.

Assim, o esforço de Marx, na tentativa de mostrar o que se esconde por detrás de determinadas relações, tem como objetivo revelar que no fundo de cada uma delas é

³⁴⁸ MARX, 1962, p. 86.

³⁴⁹ MARX, 1962, p. 86.

possível encontrar alguma propriedade ou atributo humano. Como, do mesmo modo para Feuerbach, no fundo, por detrás de Deus, o que subjaz são predicados humanos. Isso ganha relevo quando o próprio Marx compara o fetichismo à alienação religiosa. Ele afirma que, para tornar mais clara a sua exposição, "temos de recorrer à região nebulosa da crença [*Nebelregion der religiösen Welt*]"³⁵⁰ (MARX, 2010a, p. 94). Nessa região, assim como na esfera econômica, sujeito e objeto se invertem. Logo, o saber científico que revela o estatuto desse mundo invertido tem de ser mais do que um saber positivo, ele tem de se constituir como uma crítica que, no caso de Marx, se caracteriza também por alguns aspectos metafísicos, visto que lida com a "ilusão", com a "dissimulação", com a "inversão", enfim, com aquilo que está de ponta-cabeça³⁵¹.

Marx não se limita a "toda experiência [Erfahrung] que não vai além das aparências [Augenschein]"³⁵² (MARX, 2010a, p. 353). É preciso avançar, para que assim se possa chegar à essência de um objeto ou de uma relação. Para isso, cumpre separar aquilo que são "formas aparentes [Erscheinungsformen]", isto é, formas de manifestação fenomênica de algo, daquilo que constitui as suas "relações essenciais [wesentlicher Verhältnisse]". Por não operar com essa distinção, comum para Marx a "todas as ciências [allen Wissenschaften]", a economia política não se dá conta "que as coisas apresentam frequentemente uma aparência oposta à sua essência"353 (MARX, 2010a, p. 617). Cabe, pois, ao empreendimento científico de Marx desvendar aquilo que a economia política não foi capaz de revelar, a saber, o "fundo oculto" que se esconde por detrás das "formas aparentes" de uma relação ou objeto. O senso comum ou as "formas correntes de pensamento" só conseguem chegar à aparência, já a "ciência [Wissenschaft]" põe a descoberto o que se encontra oculto, traz a verdade à luz. A economia política, em "sua pele burguesa", no máximo, "avizinhou-se da essência do fenômeno [wahren Sachverhalt]"354 (MARX, 2010a, p. 622), não conseguiu, portanto, compreendê-lo em sua realidade última e essencial³⁵⁵. Em suma, a economia política se limitou a apreender a "forma fenomênica" das relações sociais burguesas, não atingiu a "forma essencial [wesentlichen Form]"³⁵⁶ (MARX, 2010a, p. 625) delas.

³⁵⁰ MARX, 1962, p. 86.

³⁵¹ Cf. COLLETTI, 1983, p. 51.

³⁵² MARX, 1962, p. 325.

³⁵³ MARX, 1962, p. 559.

³⁵⁴ MARX, 1962, p. 564.

³⁵⁵ A título de esclarecimento, com essas expressões, Marx está se referindo à relação salário, examinada na seção anterior.

³⁵⁶ MARX, 1962, p. 565.

Se Marx entende essa forma de apreender uma determinada realidade – a saber, tomando de maneira paradigmática a distinção essência/aparência – como o modo através do qual a ciência verdadeiramente opera, essa sua concepção, *mutatis mutandis*, tem uma raiz muito antiga, visto que assim também Platão concebia sua ideia de ciência ou conhecimento³⁵⁷. Assim, "o economista político", ao modo de um sofista, talvez pudesse apenas formar alguma opinião sobre as relações do mundo capitalista, mas não seria capaz de produzir conhecimento³⁵⁸ a respeito delas, pois quando "ele acredita ter captado a essência do fenômeno" (MARX, 2010a, p. 742) da relação salário, na verdade, alcançou apenas sua forma de manifestação, se limitou à superfície dessa.

O mesmo ocorre na esfera da circulação, pois "a economia política vê" apenas "a aparência [erscheint]" dela. Sendo assim, quanto mais aquela ciência se aferra "a essa aparência", mais se confunde ao acreditar que "o capital possui um manancial místico para se valorizar" que decorre "da esfera da circulação" e não, como Marx procura mostrar, do "seu processo de produção" (MARX, 1980a, p. 128). Mais uma vez, Marx toma a esfera da produção como o pressuposto fundamental do modo capitalista de produzir, e, embora não menos importante, mas nesta ordem, a esfera da circulação representa a forma fenomênica que resulta de tal processo. Por isso, se a ciência econômica se apega mais à circulação para compreender, por exemplo, a origem do valor do que à esfera da produção, ela não pode dar conta a contento de tal tarefa, uma vez que estará tomando a aparência de uma relação como se fosse a essência dela.

Para ilustrar um pouco mais a ideia de que Marx toma o processo de produção [e de reprodução] como o pressuposto fundamental a partir do qual é possível compreender "cientificamente" como se constitui a socialidade burguesa, ele sustenta "que é absolutamente necessário considerar o processo de reprodução em sua forma fundamental [Fundamentalform]", isto é, "livre de todas as interferências perturbadoras", visto que assim nos desprendemos "de todos os ilusórios subterfúgios [falschen Ausflüchte] que assumem a aparência [Schein] de explicação 'científica [wissenschaftlicher]' quando tomamos diretamente, como objeto de análise, o processo social de reprodução em sua forma concreta embaraçante [verwickelten konkreten

³⁵⁷ Cf. PLATÃO, 1997, p. 243.

³⁵⁸ "Então", indaga retoricamente Sócrates, "não afirmaríamos com razão que o seu pensamento [daquele que está acordado] é igual a conhecimento, visto que sabe, ao passo que do outro [aquele que está dormindo e sonhando] é igual a opinião, visto que julga sobre aparências?" (PLATÃO, 1997, p. 184). ³⁵⁹ MARX, 1963, p. 128.

Form]"³⁶⁰ (MARX, 1980a, p. 487). Portanto, não é de se admirar que a crítica de Marx esteja preocupada não só em revelar a essência de alguns objetos e relações que compõem o mundo econômico e social, mas igualmente se preocupa em desvendar o pressuposto fundamental sobre o qual esse mundo se sustenta. Além disso, tal pressuposto, a saber, a produção e a reprodução, para ser compreendido tem de ser abstraído de sua forma concreta, visto que essa causa dificuldade. Logo, é preciso, através da abstração, formular o pressuposto fundamental da socialidade burguesa em sua forma *pura*.

No Livro III, Marx alega que, "sob o prisma da produção capitalista", determinadas circunstâncias e relações "aparecem [erscheint] às avessas [verkehrter]"³⁶¹ (MARX, 1980b, p. 33). É o que ocorre, de certo modo, com as relações mais-valia e lucro. Ora, a "mais-valia e a taxa de mais-valia", diz Marx, "são o invisível [Unsichtbare], o essencial [Wesentliche] a investigar", já que "a taxa de lucro e, por conseguinte, a mais-valia sob a forma de lucro transborda na superfície [Oberfläche] dos fenômenos"³⁶² (MARX, 1980b, p. 46). Diante disso, o saber científico de Marx tem que ver exatamente com aquilo que venho sustentando, a saber, ele se constitui como conhecimento à medida que não se detém na aparência ou na "superfície dos fenômenos". Portanto, Marx procura revelar aquilo que é o essencial em determinado objeto ou relação [nesse caso, a mais-valia que está encoberta pelo lucro], de modo que, nesse sentido, a aparência se constitui como a negação da essência³⁶³.

Desse modo, "cabe à ciência [Wissenschaft] reduzir o movimento visível [sichtbare], apenas aparente [erscheinende], ao movimento interno real [innere wirkliche]", a fim de que "as reais conexões internas [innern Zusammenhänge] do processo capitalista de produção" possam ser esclarecidas. Como os "agentes" do capital não conseguem ir além da aparência dessas conexões, "se formam" neles, "acerca das leis de produção, ideias que se desviam por completo dessas leis e apenas refletem na consciência o movimento aparente [scheinbaren Bewegung]" (MARX, 1980b, p. 360). Assim, para esses agentes, tudo aparece de forma invertida, logo, só "a

³⁶⁰ MARX, 1963, p. 454.

³⁶¹ MARX, 1964, p. 41.

³⁶² MARX, 1964, p. 53.

³⁶³ Isso mostra que Marx, do início de *O Capital* até o Livro III, não abandona a ideia de que "a aparência é a *negação* da essência" (FAUSTO, 1997, p. 26).

³⁶⁴ MARX, 1964, p. 324.

explicação propriamente científica [eigentlich wissenschaftlichen Ausdruck]"³⁶⁵ (MARX, 1980b, p. 257) é capaz de demostrar essa inversão ou ilusão³⁶⁶.

Com efeito, as sombras que refletem na parede da caverna, segundo a alegoria de Platão³⁶⁷, também produzem as ilusórias ideias de um mundo real na consciência dos prisioneiros, assim, aquilo que eles julgam ser o mundo real não passa de um mundo aparente ou de um simulacro daquele. Isso acontece porque tais prisioneiros não tardam a tomar "por objetos reais as sombras" (PLATÃO, 1997, p. 226) que veem. Parece que ocorre algo semelhante com os agentes do capital. As leis que regem a forma social burguesa refletem na consciência de seus agentes, mas essa reflexão espelha somente a aparência do movimento delas. Portanto, sendo os agentes do capital "prisioneiros da concorrência [Konkurrenz befangnen]", eles apenas percebem, quando muito, as sombras das relações essenciais do modo de produção capitalista. A superfície desse modo de produzir é como se fosse a parede da caverna, diante da qual se encontram acorrentados os prisioneiros da alegoria de Platão, de modo que em tal superfície se projetam apenas as aparências ou as sombras daquelas relações essenciais. Por isso, "na concorrência", ou seja, na superfície da socialidade burguesa, "as coisas se apresentam mascaradas, isto é, invertidas [verkehrt]"368 (MARX, 1980b, p. 264); igualmente, as sombras na parede da caverna são somente imagens borradas, invertidas e aparentes da realidade que só uns poucos [o filósofo, o cientista, etc.] têm o privilégio de acessá-la em sua essência.

Dado isso, os agentes do capital, aí inclusos os teóricos da economia política, apreendem a forma fenomênica de uma determinada relação, mas não a sua forma essencial. Isso acontece uma vez que dada relação pode aparecer "invertida [verkehrt] na superfície visível [der zutage liegenden Oberfläche] da produção capitalista e, por conseguinte, no espírito [Vorstellung] dos agentes dessa produção"³⁶⁹ (MARX, 1980b, p. 993), assim, a concepção que eles formam a respeito dessa relação é uma concepção invertida, portanto, falsa. Um saber científico que busca revelar as coisas como elas

³⁶⁵ MARX, 1964, p. 235.

³⁶⁶ Segundo Cohen, "a ilusão é um elemento constitutivo da sociedade de classes". Isso acontece na medida em que "os membros de uma sociedade de classes veiculam falsas crenças com relação a essa sociedade". Assim, "suas percepções são falsas porque o que percebem é uma distorção da realidade. Platão afirma [segundo algumas interpretações] que os homens que observam o mundo material sofrem uma ilusão não porque seus pensamentos não correspondem a esse mundo, mas porque [esses pensamentos] refletem fielmente o que, de fato, um mundo ilusório é. Marx não foi insensível à tradição filosófica iniciada por Platão" [...] (COHEN, 2013, pp. 460-461).

³⁶⁷ Cf. PLATÃO, 1997, pp. 225-226.

³⁶⁸ MARX, 1964, p. 241.

³⁶⁹ MARX, 1964, p. 874.

realmente *são*, não pode se ocupar apenas da "superfície visível", ou somente da forma como as coisas se manifestam. Afinal, "toda ciência seria supérflua se houvesse coincidência [*zusammenfielen*] imediata entre a aparência [*Erscheinungsform*] e a essência das coisas [*Wesen der Dinge*]"³⁷⁰ (MARX, 1980b, p. 939). Logo, uma verdadeira ciência é aquela que se ocupa, primeiramente, com a essência, e não com o fenômeno ou com a aparência.

Esse é um ponto que ressalta bem um aspecto metafísico da maneira de fazer ciência de Marx, pois a preocupação em revelar a essência das coisas parece ser uma tarefa da metafísica, dado que ela se ocupa não só dos princípios fundamentais, mas também da natureza essencial da realidade ou, mais especificamente, dos objetos e relações que a compõem. Ainda que reconheçamos que uma parte da ciência moderna, mesmo quando bem-sucedida, teve que ignorar, em certas ocasiões, algumas fortes evidências³⁷¹ para corroborar hipóteses de teorias que se mostravam mais adequadas ao espírito da época, é pouco verossímil que ela tivesse como meta revelar a essência das coisas.

Por que, então, Marx cinde a realidade econômico-social do modo de produção capitalista entre a esfera da essência e a esfera da aparência? Porque ele a examina de acordo com essas categorias; só por isso assim a concebe, e não em razão de que tal realidade tenha uma natureza em si, cujos fenômenos são apenas formas aparentes das relações essenciais que emergem à superfície dela.

Ora, pode também ser producente tomar a realidade econômico-social como composta de níveis ou graus que se elevam de uma compreensão mais simples a uma compreensão mais complexa de dado fenômeno. Desse modo, não seria necessário conceber essa realidade como invertida, mascarada, dissimulada, portanto, dividida entre aparência e essência, onde a primeira se manifesta como a negação da última. Assim, recorreríamos a uma distinção de grau e não a uma distinção essencial.

Isso posto, é possível que a realidade possa ser também compreendida através das suas diversas formas de manifestação. No entanto, por detrás de cada forma que se manifesta não se encontra escondida uma outra realidade que precisa ser perscrutada.

³⁷⁰ MARX, 1964, p. 825.

³⁷¹ O próprio Galileu reconhecia que as evidências empíricas não eram muito favoráveis à concepção heliocêntrica, tanto que afirmou que "as experiências que contradizem manifestamente o movimento anual [o movimento da terra em torno do Sol] têm, de fato, maior força aparente que, repito, não há limites para meu espanto quando penso que Aristarco e Copérnico foram capazes de fazer a razão conquistar de tal forma os sentidos que, a despeito dos últimos, a primeira transformou-se em mestra de sua crença" (GALILEI, 1967, p. 328). Cf. também FEYERABEND, 2007, pp. 121-122.

Decerto, a forma de manifestação não esgota a realidade, porém, isso não autoriza concluir necessariamente que tal forma encobre uma forma essencial. No limite, por detrás de uma forma de manifestação podemos cogitar outras manifestações que não puderam ser apreendidas em um primeiro exame. Assim, à medida que se avança em determinada investigação, é possível que aquela forma inicial se revele mais complexa, porém, isso não conduz à ideia de uma forma essencial.

Todo ponto de vista, inclusive o científico, revela que, para se constituir, depende de muitos fatores, principalmente, o histórico, posto que nada escapa à historicidade. Dado isso, o cientista e o filósofo, por exemplo, não escapam ao seu tempo e ao seu lugar. Assim, parece que a busca por uma realidade essencial resulta em uma tarefa sem êxito significativo, pois, se tudo é histórico, somente há espaço para a transitoriedade. Mas por que um teórico que sustentava que tudo é situado: ideias, conceitos, representações, etc., adotou uma postura que, às vezes, se contrapõe a essa constatação, como é o caso do seu interesse em se ocupar com a "essência das coisas [Wesen der Dinge]"?

IV. DESENVOLVENDO ALGUMAS QUESTÕES ACERCA DO HOMEM, DO MATERIALISMO E DA CIÊNCIA

Como vimos, o ponto de partida desta investigação é o exame e a crítica do conceito de homem, na sequência passo ao materialismo e depois à ciência de Marx. São, portanto, três grandes temas dos quais foram examinados apenas alguns aspectos que apontam para um lado mais especulativo e metafísico da filosofia de Marx. Ademais, trata-se de um lado menos explorado pelos teóricos marxistas do que, por exemplo, o seu lado mais materialista e científico. Com isso, procuro fazer uma crítica ao mostrar as dificuldades que envolvem certas questões vinculadas aos temas e aspectos acima mencionados.

Agora, é o momento de tentar lidar com alguns resultados desta crítica que apontam para noções que não são do próprio Marx, no entanto, toma o seu pensamento como ponto de apoio. Pois é conveniente não repetir apenas um autor, dado que pode ser mais producente se apoiar nele para ver além daquilo que o seu horizonte histórico possibilitou enxergar. Assim, talvez as dificuldades que encontramos na teoria de Marx possam servir de estímulo para um profícuo debate filosófico.

No mais, o que se segue não se trata de *cláusulas ad hoc*, cuja pretensão seria salvaguardar aspectos de uma teoria que se mostraram problemáticos e mesmo contraditórios. Ao contrário, espero somente que seja uma modesta ampliação de um modo particular de ver as coisas. Em suma, trata-se de uma tentativa de lançar alguma luz – a partir de um autor – sobre certos problemas concernentes à nossa tradição e que não deixam de afetar [*pathos*] aqueles que, instigados pela curiosidade filosófica, deles não conseguem desviar.

1. A abertura do ser humano

A ideia de que o ser humano é aquilo que faz³⁷² – e se esse \acute{e} for considerado dentro de um espectro teórico que tem significado apenas em um momento histórico determinado, portanto transitório, que não carrega em si alguma potencialidade, cujo fim \acute{e} a sua atualização –, produz uma compreensão de que o ser humano \acute{e} um ser em

³⁷² Cf. MARX & ENGELS, 1978, p. 21.

constante abertura, logo, toda definição dele só pode ser apreendida de modo contextual e especificamente localizado. Parece que Marx não avança até esse ponto, posto que a noção de alienação aponta para uma compreensão de que, em um determinado momento histórico, o ser humano fica restrito à manifestação de uma pequena fração de suas potencialidades, o que o limita, por conseguinte, a um ser parcial. Porém, esse ser tem como rumo a sua conversão em um ser total [totaler Mensch]³⁷³, uma vez superadas [Aufhebung] as condições sociais que produzem a alienação.

Assim, se as expectativas a respeito de uma definição do ser humano, em vez de recaírem sobre aquilo que ele pode ser, mas somente sobre aquilo que ele foi e é capaz de manifestar, através do modo como lidou e lida com a natureza, forjou e forja suas relações sociais, é possível que tenhamos uma definição menos especulativa daquilo que, circunstancialmente, o ser humano mostrou e mostra ser.

Se ao ser humano não compete nenhum dever *a priori*, isso significa que ele não está predestinado a alguma coisa, bem como não está condenado a coisa alguma. Para os teóricos da economia política clássica, o ser humano encontra na forma social burguesa todas as condições para a sua realização, visto que, mediante seu trabalho, ele pode atingir o fim que desejar. Marx, evidentemente, discorda disso e sustenta que o ser humano não está condenado a essa forma social — o que é verdade —, no entanto, ele acredita que, superada tal forma social, o ser humano instaurará um modo de produzir mais adequado à sua natureza³⁷⁴, o que, na realidade, é algo completamente incerto.

Se um dia ocorrer a superação da forma social burguesa e a forma social futura vir a se configurar do modo como Marx a pensava, parece que isso se daria por acidente e não por necessidade, uma vez que o ser humano é perpassado por um grau de abertura do qual nenhum outro ser aparenta dispor, logo, o seu futuro é igualmente aberto e indeterminado. Portanto, se, em determinado momento, se confirmar o que Marx concebia, a sua teoria, nesse aspecto específico, estaria certa por acaso. Mas, com efeito, conhecimento por acaso não é propriamente conhecimento, como já foi demonstrado pela epistemologia contemporânea, especialmente, por aquela vinculada às ideias de Edmund Gettier³⁷⁵.

Perante o exposto, decorrem duas proposições que julgo verdadeiras: 1) o ser humano \acute{e} - mas um \acute{e} sempre situado - aquilo que põe no mundo, e 2) o ser humano

-

³⁷³ Cf. MARX, 1968, p. 539.

³⁷⁴ Cf. MARX, 1964, p. 828.

³⁷⁵ Cf. GETTIER, 1963, pp. 121-123.

não está condenado a qualquer forma social, por isso mesmo não está destinado a alguma outra forma determinada.

Se o ser humano se constitui à medida que põe objetos no mundo, não é possível que se tenha desse ser um conceito universal, no qual contenha – e esse é o cerne do problema do conceito de homem em Marx – aquilo que ele será. Ora, os objetos³⁷⁶ que o ser humano põe no mundo e o modo como ele os põe, constitui as diversas formas sociais e as épocas históricas distintas. Esse é um processo cuja dinâmica é perpassada justamente pela constante transformação. Assim, o que antes existiu não é igual ao que existe atualmente, tampouco o que existirá guardará uma relação de identidade significativa com o que foi ou com o que é. O mesmo se aplica ao ser humano, porque ele é o agente dessa transformação, aliás, ele é essa própria transformação.

Considerando que o processo de mudança contínua das formas sociais não é acompanhado de alguma *finalidade* a ele intrínseca ou extrínseca, o conceito de homem, portanto, só é possível enquanto limitado a uma forma social determinada, o que, por sua vez, o impossibilita de estendê-lo ao futuro, enfim, de universalizá-lo e, além disso, teleologizá-lo.

Independentemente da forma social, a característica marcante do modo como o ser humano põe objetos no mundo é que esse é um processo que jamais se limita a uma repetição *ad infinitum*, pelo contrário, é sempre um processo através do qual a novidade surge. Mais ainda, é esse o processo por meio do qual é possível o *nosso* mundo. Isso posto, se destaca outra proposição de Marx, a saber, o mundo é *atividade humana sensível*. Ou seja, o mundo com o qual nos deparamos cotidianamente, em alguns casos mesmo o mundo natural, é um mundo que traz a marca do ser humano em quase todas as suas partes. Portanto, os objetos que constituem esse mundo não nos são absolutamente externos, visto que são produtos da atividade de uma imensa comunidade de sujeitos, num processo contínuo em que o legado das gerações passadas é apropriado pelas novas gerações e igualmente transformado por essas. Dado isso, sujeito e objeto aparecem em uma relação bastante próxima. Isso mostra que Marx, formado dentro do idealismo alemão, soube muito bem extrair dele a noção de atividade, mas não conferiu apenas importância à atividade do intelecto, mas também à atividade sensível.

-

³⁷⁶ Quando uso a expressão "objetos", não me refiro apenas aos produtos "materiais" do trabalho humano, mas também às formas culturais, institucionais, etc. Pois tudo isso é, igualmente, resultado da atividade prática do ser humano.

Parece que uma das dificuldades que merece atenção em Marx não consiste no fato de ele apontar a importância da atividade humana na constituição daquilo que denominamos de mundo, em que pese qualquer resquício de idealismo, ao contrário, nisso consiste um dos seus pontos fortes. A dificuldade consiste na ideia de que ele vê espelhada no modo específico da atividade humana a nossa própria essência ou natureza. Isso faz com que Marx continue operando dentro de um esquema de pensamento que parece ultrapassado diante do novo materialismo que ele próprio pretende fundar, cujo núcleo principal é a noção de que as mudanças e transformações arrastam tudo, inclusive, as formas de consciência que, em suas diversas maneiras de manifestação, constituem a cultura. Além disso, como já pontuei, a ideia de natureza ou essência quando não implica fixidez, implica teleologia, ou seja, ambos os casos acarretam um problema metafísico.

Não parece adequado tomar uma *função* humana – mesmo que dessa não se possa jamais escapar – como um traço essencial em sentido universal. Ora, o trabalho é uma atividade de cuja realização depende a existência do ser humano; quanto a isso, não há o que discutir. Mais ainda, o trabalho tem um papel fundamental na constituição da socialidade. Mas disso se deve concluir que o trabalho é a essência ou a natureza do ser humano? Será que o trabalho deve ser tomado como um fim em si mesmo e não como um meio para a reprodução de nossa espécie? Ainda que concebamos uma forma social na qual a apropriação dos produtos do trabalho se dê de maneira coletiva e não mais privada, aquela atividade constituiria fonte de gozo? Talvez não haja alguma razão a priori para que isso aconteça. Assim, é possível que o trabalho seja apenas uma atividade ou uma função da qual o ser humano não pode, dada qualquer forma social, escapar, de modo que dela sempre dependerá, assim como dependemos de uma atividade pelo menos regular das funções do nosso organismo para que possamos continuar vivos. Logo, se o trabalho não é a essência do ser humano, visto que a vasta abertura desse ser não permite acolher qualquer definição essencial, a ele não pode ser imputado, igualmente, qualquer fim, como é o caso da superação da alienação. Embora seja desejável que a exploração do trabalho na forma social burguesa possa ser superada.

O fato de sabermos que ao ser humano não compete algum propósito, elimina algumas esperanças, mas, ao mesmo tempo, a incerteza, embora inquietante, se torna o motivo para que ainda se possa apostar no próprio ser humano. Também, o fato de não conhecermos de antemão o nosso destino – aliás, o fato de não termos um destino –

possibilita uma abertura por meio da qual a novidade vem ao mundo. Apesar de que o estatuto dessa novidade somente possa ser avaliado uma vez posta.

Com isso, julgo que é possível reter uma noção do humano que se encerra nos limites da historicidade, da contingência e da acidentalidade. Assim, o ser humano é aquilo que faz, mas não é esse um processo cumulativo, cujos erros tendem a ser evitados no presente e no futuro em virtude das lições do passado. Claro, isso também ocorre, porém não atende a alguma finalidade e necessidade interna àquele processo. Ele também sofre rupturas, é perpassado por saltos que muitas vezes põe a própria humanidade em cheque, e ainda assim isso tudo é constitutivo dessa mesma humanidade, nada lhe é estranho, justamente porque o humano é avesso a qualquer essencialidade. Dado isso, é duvidoso, por exemplo, que das entranhas de uma forma social que entra em ocaso necessariamente surja uma forma social superior.

2. Um materialismo sem "determinação em última instância" 377

Porém, do que foi dito anteriormente, não decorre que uma análise rigorosa de uma forma social não possa reunir elementos que indiquem certos desdobramentos posteriores, caso contrário, a ciência social ficaria restrita à mera positividade. No entanto, parece que, em virtude mesmo da abertura do ser humano, todo e qualquer conjunto daqueles elementos é, de saída, limitado para que seja possível formular uma ideia mais completa daquilo em que uma determinada forma social vai se desdobrar como um todo. Aliás, de um ponto de vista materialista e prático, simplesmente conceber que uma dada forma social tende, uma vez superada, a se transformar em uma outra forma social "superior" não é algo simples, visto que também nossa faculdade de julgar é igualmente circunstanciada, logo, qualquer juízo de valor está sempre vinculado, além do sujeito que o enuncia, a um tempo e lugar específicos, portanto, são por esses fatores também determinados. Por isso, uma noção forte de progresso histórico deve ser deixada de lado, ainda que saibamos que existem evoluções consideráveis, como é o caso da medicina que hoje dispõe de tratamento simples para

³⁷⁷ A expressão "determinação em última instância" do fator econômico ou das condições materiais não está presente, *ipsis litteris*, nos textos de Marx, mas em Engels e se trata também de uma sugestão de leitura proposta por Althusser (1979) em seu texto "Contradição e Sobredeterminação". Recorro à expressão apenas como algo ilustrativo e sugestivo para a interpretação que proponho a seguir, portanto, não tenho a finalidade de debater com o autor de *Pour Marx* o conjunto de problemas que a envolve.

doenças que no tempo de Marx eram fatais. Mas isso não significa que avançamos em trajetória linear – ou até mesmo oblíqua – rumo a superação de tantas outras mazelas.

Marx acerta quando afirma que o moinho de vento é um artefato através do qual podemos entender certas características da sociedade feudal, bem como a máquina a vapor fornece indícios para que pensemos a nascente sociedade burguesa³⁷⁸. Pois esse tipo de reflexão se mantém dentro dos limites e horizontes históricos a partir dos quais é formulada, mas ao mesmo tempo tem a capacidade de apanhar de maneira apropriada o específico de cada forma social. Logo, isso é diferente de afirmar que uma determinada forma social gesta em seu ventre as condições de uma outra forma, não apenas futura, mas superior à forma anterior. Ora, é um importante ganho da ciência social ter chegado ao conhecimento de que toda forma social tem aurora e ocaso, assim, elas são compreendidas como transitórias. Porém, parece que esse é um limite que, uma vez ultrapassado, só resta a especulação ou, quando muito, aspirações sobre o futuro de alguma forma social vindoura.

De acordo com isso, é certo que os seres humanos fazem a história, mas não segundo suas próprias vontades e consciências, como Marx já suspeitava. No entanto, isso não ocorre simplesmente porque os seres humanos são engendrados no âmbito de uma forma social na qual a alienação é uma das suas características marcantes. Não o fazem porque se trata de um conjunto de subjetividades de cuja abertura só é possível esperar o inesperado, restando apenas a certeza de que a trajetória humana é pouco previsível. Portanto, não há qualquer legalidade *a priori* a partir da qual seria possível estabelecer aquilo em que o futuro se desdobrará.

Mas é preciso reconhecer que as condições materiais, ou melhor, o modo como elas são postas diz muito sobre nós e tem peso na formação da própria subjetividade. E, embora pareça contraditório, é a própria abertura do ser humano que permite essa determinação material. Ora, o modo como o ser humano produz, que, portanto, através disso põe aquilo que denominamos de condições materiais, é perpassado por uma plasticidade que não é possível vislumbrar em outra espécie animal. Não há nada na base material que um dia não tenha sido uma novidade, bem como aquela é sempre o âmbito constitutivo dessa. Portanto, o ser humano determina aquilo que faz, visto que tal fazer é fruto de uma deliberação, isto é, de uma escolha entre fazer uma coisa e não outra. Por outro lado, o ser humano é determinado por aquilo que faz, uma vez que todo

³⁷⁸ Cf. MARX, 2009, p. 125.

fazer é histórico, assim, o próprio ser humano não pode escapar a essa condição, mesmo porque ele é essa própria condição, de acordo com um materialismo prático.

Isso posto, parece adequada a alegação de que não são apenas mudanças na base que provocam transformações na superestrutura, alterações nessa, visto que constitui parte do espectro do fazer humano, podem, em alguma medida, produzir modificações naquela³⁷⁹. Assim, é possível pôr em suspenso a ideia de determinação em última instância – da superestrutura pela base –, segundo a qual, no fundo, as transformações na base são o que fomentam as mudanças fundamentais na superestrutura. Isso também ocorre, mas talvez não de acordo com uma noção de causalidade forte. Por exemplo, não é possível decidir a seguinte questão facilmente: foram as novas ideias que surgiram no início da modernidade e com o Renascimento donde foi sendo engendrada a forma social burguesa ou foi o início rudimentar dessa forma que foi forjando as mudanças nas ideias? Essa é uma questão diante da qual decidir tanto por um lado como pelo outro conduz a uma dificuldade, já que acolher uma é como advogar pelo abandono da outra, quando, na realidade, parece que ambas se implicam.

Mesmo diante dessa observação, uma proposição importante, que merece uma consideração a mais, posta pelo materialismo de Marx, diz respeito à noção de que o modo específico como o ser humano põe objetos no mundo e, portanto, produz e reproduz a sua existência, enquanto um ser que se distingue em aspectos relevantes de outros animais, engendra um modo de pensar específico. Dessa maneira, isso afeta o modo de fazer ciência, arte, enfim, cultura, que é em larga medida um resultado, não estritamente causal — devemos considerar que há aí espaço para o acaso —, do seu intercâmbio material. Assim também, a linguagem, a razão, a consciência são atributos que se aprimoram à medida que esse intercâmbio deixa de ter como finalidade exclusiva o suprimento das necessidades mais prementes do ser humano e se torna um processo mais plástico. Em razão disso, as transformações pelas quais esse ser passa, tem uma ligação considerável com a forma como ele executa o seu trabalho, bem como com os propósitos a que os produtos dessa atividade atendem.

Em Marx, a dificuldade em torno dessa proposição, a saber, que a forma do intercâmbio material determina a compreensão das formas de manifestação culturais e das formas de consciência em geral, é que isso pode resultar em uma concepção menos

⁻

³⁷⁹ De maneira oportuna, o próprio Marx vai questionar por que a arte grega, mesmo passados quase 25 séculos, continua a produzir na gente gozo estético. Ora, mas a arte não é uma forma de consciência que, como toda forma de consciência, reflete um modo específico de produzir? A superação desse modo não supera aquela forma? Parece que as coisas não ocorrem bem assim.

aberta da realidade social. Seguem alguns exemplos. Marx vai sustentar que não se explica as condições materiais partindo das ideias, visto que essas decorrem daquelas³⁸⁰. Mas que o esclarecimento de quaisquer ideias passa pelo conhecimento das condições materiais; essas explicam aquelas, já que as últimas parecem ser a causa, enquanto as primeiras parecem ser o efeito. Essa ideia, de certo modo, é reforçada ainda quando Marx afirma que toda mudança na base produz modificações na superestrutura³⁸¹, isto é, transformações na forma de produzir alteram necessariamente o modo como o ser humano pensa. Em outro lugar, Marx alega que o reflexo do mundo religioso só pode desaparecer quando as circunstâncias materiais da vida cotidiana forem transformadas, de modo que tais circunstâncias passem a constituir relações claras e racionais entre os seres humanos³⁸². Nesse caso, a religião se circunscreve, inicialmente, a determinadas condições materiais, donde tem sua origem, portanto, o esclarecimento teórico, por si só, não é capaz de superar o fenômeno religioso, visto que esse se vincula àquelas condições.

Pondo de lado o aspecto segundo o qual em última instância as condições materiais sempre determinam as formas de consciência, é possível reconhecer que elas traçam características importantes da subjetividade. No entanto, é preciso lembrar igualmente que tais condições somente podem ser postas por sujeitos. Sendo assim, entra em questão o elemento de indeterminação que está estritamente vinculado à abertura do ser humano. Por essa razão, não podemos ter muitas certezas sobre o desdobramento futuro do processo histórico, visto que esse sempre permanece em aberto, dado que é um produto que realmente, em certa medida, determina o ser humano, mas é ele também determinado pela atividade desse mesmo ser.

Isso posto, parece que o materialismo prático pode passar sem que precise recorrer a uma ideia de determinação em última instância, que acaba resultando em uma noção de que os sujeitos são, à revelia, arrastados pela corrente das condições materiais. Portanto, parece que o mais adequado é sustentar que as condições materiais determinam os sujeitos, mas somente na medida em que aquelas já foram determinadas, de alguma maneira, por esses últimos, visto que elas são também um produto da atividade prática dos seres humanos, legadas, e igualmente transformadas, por uma longa série de gerações.

³⁸⁰ Cf. MARX & ENGELS, 1978, p. 38.

³⁸¹ Cf. MARX, 1961, pp. 8-9.

³⁸² Cf. MARX, 1962, p. 94.

3. Uma rota para os fenômenos

Penso que em Marx correm em paralelo duas concepções significativas, a saber, uma que diz respeito à história que sempre foi algo com o qual ele se ocupou, embora as proposições fundamentais sobre ela sejam encontradas de forma mais precisa em *A Ideologia Alemã* e no Prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*. A outra diz respeito ao capital, cuja elaboração começa desde os seus primeiros estudos de economia política e culmina com a publicação de *O Capital*, onde é possível encontrar um conjunto vasto de proposições que a fundamenta.

A concepção da história tem como finalidade estudar as formas sociais. Assim, procura entender como elas surgem, se desenvolvem e fenecem³⁸³, visto que as forças produtivas se desenvolvem a um ponto que as antigas relações de produção não conseguem mais acompanhar tal avanço e logo começa a florescer um novo modo de produzir. Este, por sua vez, passa a configurar uma outra forma social, mais adequada às necessidades daquele desenvolvimento das forças produtivas.

A concepção da história tem uma grande importância, uma vez que ela procura mostrar que as formas sociais são transitórias, o mesmo, portanto, se aplica à forma burguesa. Essa constatação revela um elemento indispensável à crítica dessa mesma forma. Assim, é compreensível que o modo de produção capitalista seguirá o destino de tantos outros modos de produzir que a nossa civilização engendrou. Quanto a esse aspecto, trata-se de um saber científico que Marx reelaborou de maneira profícua, de modo que ele é estabelecido como uma lei histórica, cuja regularidade pode ser demonstrada a partir da análise das formas sociais anteriores.

Como mencionado anteriormente, no que diz respeito a outro aspecto, o problema consiste em que essa concepção da história, em Marx, parece que pretende avançar para além dos seus próprios limites históricos, o que acaba conduzindo-a à especulação. Trata-se quase do problema kantiano de que a razão, quando pretende avançar para além dos seus limites, não pode jamais estabelecer uma ciência segura³⁸⁴. Ocorre algo parecido quando Marx procura elaborar um conhecimento acerca das formas sociais que não somente tenta demonstrar como um "organismo social" nasce, se expande e morre,

³⁸³ Cf. MARX, 1962, pp. 26-27.

³⁸⁴ KANT, 2001, p. 29.

mas ainda procura prever em qual modo de produzir e em qual forma social se converterá aquele organismo que deixa de existir³⁸⁵. Por isso, Marx alegava ter condições de identificar o germe de uma forma social já nas entranhas daquela forma que começa a se desintegrar³⁸⁶. Assim, parece que esse tipo de conhecimento só pode ser estabelecido à medida que seria possível conhecer as causas fundamentais do processo histórico, dado que, desse modo, seria possível saber em que ele se transformará.

Ora, é dessa compreensão do processo histórico que cabe se afastar o conhecimento científico da história, para se colocar de acordo com a hipótese da abertura do ser humano. Abertura essa que não impede de avançarmos no exame e conhecimento de uma dada forma social, apenas não nos autoriza a falar rigorosamente sobre aquilo em que dada forma se converterá.

Portanto, parece adequado deixar suspensa a pretensão de conhecer as causas fundamentais³⁸⁷ do processo histórico – e mesmo de uma forma social determinada –, visto que esse processo é constantemente criado e recriado através da atividade prática do ser humano. Como essa atividade tem a característica de pôr a novidade no mundo, a aspiração de estabelecer um conhecimento que poderia conferir alguma clareza aos desdobramentos futuros daquele processo é contrariada por aquela característica, cuja dinâmica desfaz certezas e, em muitos casos, infelizmente, sacrifica esperanças.

Já a concepção ou a ciência do capital, como examinado antes, tem como finalidade revelar a verdadeira natureza intrínseca dessa relação que se constitui como a principal relação social à qual, em muitos aspectos, os seres humanos estão submetidos. Essa concepção se constitui à medida em que Marx se ocupa inicial e principalmente com o problema da valorização do valor. Em outras palavras, a questão gira em torno das condições de possibilidade do capital. Assim, é possível colocar a seguinte questão: qual é o fundamento dessa relação?

Para Marx, a economia política clássica, e mais ainda a economia política vulgar, na figura dos seus diversos representantes, passaram ao largo daquela questão. Eles tomavam o capital como um dado do real e a partir dele formulavam suas teorias, porém, não explicavam as razões de sua existência. Coube a Marx desvendar o *enigma*

-

³⁸⁵ Cf. MARX, 1980b, p. 1011.

Uma nova forma social não surge "antes que suas condições materiais de existência tenham sido geradas no seio [$Scho\beta$] mesmo da velha sociedade" (MARX, 1974a, p. 136).

³⁸⁷ Aliás, Marx declara que pretende descobrir "a lei natural [*Naturgesetz*] que rege" o "movimento" da sociedade moderna (MARX, 2010a, p. 18).

dessa relação. Assim, se a relação mercadoria já é cercada de mistérios e sutilezas metafísicas, mais ainda é a relação capital.

Por isso, Marx alega que o mundo do capital, por ser perpassado pelo fetichismo, se manifesta de modo completamente invertido, do qual podem decorrer falsas ideias a respeito desse mundo, caso o investigador, na figura do economista ou teórico social, não atente para a distinção fundamental entre aparência e essência. Assim, o problema central da economia política foi ter se limitado apenas à investigação da forma de manifestação fenomênica das relações que possibilitam a existência do modo de produção capitalista. Esse limite, portanto, impossibilita desvendar a relação capital, visto que seu modo de manifestação – mercadorias, dinheiro em cédula, etc. – não diz muito a respeito daquilo que a torna possível.

Desse modo, a concepção ou ciência do capital, capitaneada por Marx, se trata do saber que procura desvendar a relação capital, não apenas enquanto manifestação fenomênica, mas em sua essência que fica encoberta por aquela manifestação. É verdade que a maioria dos nossos conhecimentos não pode ser dada de forma imediata. No entanto, o fato de ser a abstração – já que o teórico social não pode se valer de microscópios e reagentes químicos – o instrumento através do qual é somente possível demonstrar uma dada realidade, não quer dizer que essa seja configurada segundo a distinção essência/aparência.

Isso posto, talvez a principal função da abstração não seja a de mostrar que algumas relações sociais, às quais o pensamento se direciona, se dispõem e se cindem entre formas fenomênicas e formas essenciais. Mas mostrar que essas relações são constituídas de aspectos simples que, dadas certas circunstâncias, também se constituem de aspectos mais complexos³⁸⁸. Portanto, para serem devidamente estudadas é necessário que o pensamento lance mão de um nível de abstração mais elevado. Dessa maneira, o cientista social não avança, por exemplo, da aparência à essência, mas apenas procura examinar o que há de simples e complexo no modo como *aparecem* dadas relações sociais.

Em alguns momentos, sem que para isso a distinção essência/aparência seja fundamental, é possível perceber que o próprio Marx mostra que o capital é um produto basicamente do tempo de trabalho não pago à força de trabalho. Eis aí seu "fundamento". Assim, talvez essa compreensão teórica dispense aquela distinção. Mas

³⁸⁸ Dado isso, continua valendo a ideia de que os objetos e relações, principalmente aqueles que são produtos da atividade sensível dos seres humanos, são sempre síntese de múltiplas determinações.

parece que tal distinção era constitutiva do seu paradigma de conhecimento. Não podemos esquecer que o horizonte teórico de Marx era o século XIX – especialmente, com o peso de toda a filosofia clássica alemã –, do qual não era possível se desvencilhar mesmo com uma crítica acurada da metafísica. Ele está, de certo modo, justificado. O que parece um pouco deslocado do nosso tempo é tomar as categorias de essência e aparência, sobre as quais Marx laborou, sem qualquer crítica, mesmo diante da desconfiança com que algumas filosofias do século XX viam a metafísica, a exemplo do neopositivismo, da filosofia analítica, do pragmatismo, dentre outras.

Por fim, talvez à ciência social-econômica seja dispensável uma preocupação com a natureza *intrínseca* das coisas ou das relações sobre as quais se voltam seus esforços. Suspensa essa preocupação, parece que não é mais preciso avançar para além do fenômeno para revelar a complexidade de determinados objetos e relações, justamente porque, quem sabe, não exista esse "para além do fenômeno".

CONCLUSÃO

TENTATIVA DE VARIAÇÃO SOBRE UM MESMO TEMA

Agora, uma pergunta se impõe: por que, nesta investigação, a distinção essência/aparência e o conceito de homem são tomados, no contexto de algumas obras de Marx, como problemas teóricos e metafísicos? Começo pelo primeiro. Aquela distinção parece que não tem outra atribuição senão duplicar a forma como nosso mundo se apresenta para nós, de modo que ele passa a ser constituído de duas esferas distintas e antagônicas, dado que a aparência é a negação da essência. Ora, não parece que é preciso conhecer a essência de um objeto [ou de uma relação] para que seja possível lidar melhor com ele, talvez sua forma de manifestação possa ser suficiente. Por exemplo, não é preciso conhecer a natureza mesma do capital para que seja possível compreender que ele se constitui, principalmente, através de uma parte da jornada de trabalho que não é remunerada. Ter conhecimento disso é suficiente para criticá-lo e combatê-lo. Assim, não é preciso saber o que essa relação é em si, mas apenas conhecer seu movimento prático, sua função, seu impacto na vida humana e na natureza, enfim, suas diversas formas de manifestação, visto que é a isso que temos acesso. Assim, conhecer uma determinada relação social não é desvendar a sua verdadeira realidade essencial, mas mostrar que o que nos aparece tende a graus de complexidade, que aliás variam conforme cada contexto histórico, pois o nosso mundo é histórico, logo, as relações e os objetos que o compõe igualmente o são.

Já o conceito de homem é perpassado por outra dificuldade. A noção de natureza ou essência humana que o fundamenta passa a ser tomada como uma potência que somente será atualizada com o *devir* histórico. Por isso, Marx critica a maneira como o trabalho é dividido na forma social burguesa, na qual cada indivíduo fica circunscrito a uma atividade específica. Porém, com base naquela noção, o ser humano é entendido como um ser multifacetado, de modo que se circunscrever a uma atividade determinada é negar a sua própria essência, dado que o produto de tal atividade se torna "uma potência estranha" que se encontra "fora [*auβer*]" dele. Em outras palavras, é a sua essência alienada. Somente "na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo [*ausschlieβlichen*]", será possível a um mesmo indivíduo "hoje

fazer isto, amanhã aquilo, [...] caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite" se dedicar "à criação de gado, criticar após o jantar" (MARX & ENGELS, 2007, pp. 37-38). Assim, o futuro se constitui como o momento no qual o ser humano supera a alienação e se reapropria de sua essência³⁹⁰.

Como antes destacado, essa concepção especulativa acerca do conceito de homem – pois nesse não consta apenas aquilo que o ser humano manifesta ser em dada forma social, mas sobretudo aquilo que ele *será* no futuro –, não se restringe ao jovem Marx. Na *Crítica do Programa de Gotha*, escrito posterior a todos os textos que hoje estão reunidos em *O Capital*, Marx sustenta que apenas em uma "fase superior [höheren Phase] da sociedade comunista", o trabalho deixará de ser "mero meio de vida [Mittel zum Leben]" para se transformar na "primeira necessidade vital [Lebensbedürfnis]", daí em diante ocorrerá o "desenvolvimento multifacetado dos indivíduos [allseitigen Entwicklung der Individuen]³⁹¹" (MARX, 2012, p. 31). Dito de outra maneira, a essência humana, que até então não encontrou as condições mais adequadas para se atualizar, nesse estado de coisas, alcançará essa condição, isto é, os indivíduos não mais se defrontarão com as barreiras que os impedem de desenvolver as suas potencialidades e, com isso, o conceito de homem alcançará a sua própria realização.

Um ponto de vista que procura estabelecer a *natureza essencial* de uma dada realidade, seja a sociedade, o ser humano, a história, almeja a prerrogativa de ser o *único* possível, de modo que outros pontos de vista dissonantes tendem a não ser levados em consideração. Parece que é isso o que ocorre, em alguns aspectos, com Marx. Embora a sua ciência social seja somente mais uma concepção sobre a realidade, por isso, muitas outras podem e devem conviver com ela. Portanto, o saber científico é apenas algo que tende a explicar mais adequadamente uma dada realidade, por um determinado tempo, justamente porque ele também é histórico.

Assim, parece que não se justifica a ideia segundo a qual Marx desvendou, por exemplo, a realidade última da relação social capital, resolveu o seu enigma, desfez o seu mistério e suas sutilezas metafísicas. Pois isso vai de encontro àquilo que outro ponto de vista tem para dizer acerca da mesma questão e que pode, inclusive, enriquecer o debate. A ciência é também divergência. Aliás, somente assim ela pode "avançar", superar certas limitações e passar a descrever determinado fenômeno de modo mais

³⁸⁹ MARX & ENGELS, 1978, pp. 33-34.

³⁹⁰ Já que "a alienação nasce do que originalmente era unido, isto é, da divisão ou ruptura de uma 'unidade originária'" (COLLETTI, 1983, p. 42).

³⁹¹ MARX, 1987a, p. 21.

consequente do que antes³⁹². É nessa medida em que o conhecimento científico se constitui como um campo de disputas intermináveis.

Portanto, me coloco entre aqueles que procuram se afastar da pretensão metafísica de conhecer a natureza mesma das coisas ou das relações, pretensão essa que parece ser um antípoda do saber científico, considerado de forma mais arejada e deflacionada, cujo limite se estabelece dentro das fronteiras daquilo que o fenômeno põe.

Isso posto, podemos lidar com o conhecimento elaborado por Marx tendo em vista essa perspectiva e não levando muito em consideração a sua distinção entre essência e aparência. O saber a respeito do capital, mesmo sendo também uma crítica a essa relação, não precisa necessariamente lançar mão daquelas categorias que remontam, quase sempre, a uma visão menos dinâmica e plural da realidade.

Chama a atenção o fato de que, ao identificar certos aspetos metafísicos no pensamento de Marx, alguns procuram enfaticamente negá-los. Isso é significativo e revelador. Significativo porque, na tentativa de afastar Marx da associação com os aspectos acima mencionados, aquele(a) que assim o faz procura contestar evidências claras, demonstradas através de passagens escritas pelo próprio autor. Revelador porque, embora tomemos Marx em muita consideração, procuramos frequentemente nos afastar teoricamente daqueles aspectos, pois eles não parecem mais significativos para lidar com os problemas do nosso tempo. Mas isso não implica que Marx, em certos momentos, não tenha assim procedido.

Marx foi, reconhecidamente, um filósofo materialista, que se esforçou para afastar a metafísica das suas concepções. No entanto, principalmente quando formulou a sua crítica da economia política, parece que não dispunha de outro meio senão recorrer a algumas categorias da própria metafísica. Digo "principalmente" porque mesmo antes de Marx formular aquela crítica ele já laborava com noções como a de essência humana ou ser genérico³⁹³ e propunha, por exemplo, que a comunidade aparente deveria ser superada pela comunidade real³⁹⁴, que é uma expressão análoga a uma comunidade "essencial", na qual a natureza humana teria as condições efetivas para sua realização³⁹⁵.

205

-

³⁹² Isso aponta para ideia de que uma teoria para ser aceita "deve parecer melhor que suas competidoras, mas não precisa [e isso de fato nunca acontece] explicar todos os fatos com os quais pode ser confrontada" (KUHN, 2017, p. 80).

³⁹³ Cf. MARX, 2004, p. 84

³⁹⁴ Cf. MARX & ENGELS, 1978, p. 74.

³⁹⁵ Cf. MARX, 1964, pp. 827-828.

Os aspectos metafísicos presentes em algumas obras de Marx, é verdade, produzem certas dificuldades com as quais aqueles que partem da sua teoria têm de lidar, já que ele tinha a aspiração de constituí-la como uma concepção materialista [e mesmo científica], mas isso não implica que passemos a compreender toda ela como uma metafísica, o que demonstraria desconhecimento de outras características do seu pensamento. Como foi possível observar, é possível sustentar uma posição crítica quanto àqueles aspectos, mas com isso não se tem a intenção de ofuscar importantes descobertas teóricas feitas por Marx, descobertas sem as quais qualquer crítica ao modo de produção capitalista ficaria mais pobre.

Por fim, gostaria de destacar que a discussão em torno do conhecimento da verdadeira natureza das coisas ou relações parece que deve ficar circunscrita à metafísica e àqueles que, ainda hoje, dela se ocupam. Portanto, não deve fazer parte, de forma significativa, das preocupações daqueles que pretendem laborar no campo do fazer científico³⁹⁶, seja aquele voltado para o mundo "natural" ou aquele que se ocupa com aquilo que o ser humano põe no mundo.

Dado que "a ciência contemporânea pretende conhecer fenômenos e não coisas" (BACHELARD, 1974, p. 225), isto é, procura deixar para trás a ideia de conhecer a verdadeira natureza delas, igualmente, é preciso deixar em suspenso a preocupação com uma noção de essência humana e, consequentemente, com um conceito de homem, seja esse fixo ou teleologicamente posto pelo processo histórico. Se não nos é possível conhecer a essência de uma coisa ou de uma relação, já que é com o modo como elas aparecem e se manifestam que temos de lidar, ou seja, com o fenômeno, não parece que constitui uma tarefa fecunda procurar revelar aquilo que o ser humano é essencialmente. Pois uma coisa ou uma relação, em seus modos de manifestação, ainda possuem alguma estaticidade e, por isso, apresentam certa regularidade que nos permite conhecer um conjunto de contornos e, assim, podemos obter um conhecimento temporariamente seguro a respeito delas. Mas o mesmo não se dá com o ser humano, cuja abertura, perpassada pela historicidade, não nos permite concebê-lo senão de maneira muito mais provisória e precária.

Sabemos que o nosso tempo constitui uma era de incertezas, por isso, nos falta não só sentido, mas também uma base segura a partir da qual possamos traçar conceitos e definições universalmente válidos para além do nosso próprio contexto. Vemos

³⁹⁶ Posto que não é "o propósito da Ciência a obtenção de enunciados absolutamente certos, irrevogavelmente verdadeiros" [...] (POPPER, 2013, p. 36).

convicções filosóficas, científicas, políticas, etc., desmoronarem a cada dia, como se aquilo que antes tinha consistência se desfizesse no ar, como o próprio Marx anunciava, embora se tratem de tempos significativamente diferentes. Assim, uma vez posta, o que esperar desta nossa condição? Nada além daquilo que tem sido um aspecto marcante da nossa existência: a possibilidade de pôr o *novo* no mundo. Afinal, este mundo só existe na medida em que é atividade humana sensível, ou seja, criação do que outrora era inconcebível. Ainda que esse aspecto, embora seja nossa fonte de esperança, nos ponha sempre na iminência da nossa própria catástrofe.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

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

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

ALTHUSSER, Louis. "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.

ANTUNES, Jadir. **Marx e o Fetiche da Mercadoria**: contribuição à crítica da metafísica. Jundiaí: Paco Editorial, 2018.

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

ARISTÓTELES. Metafísica. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

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.

BAUER, Bruno. L'aptitude des juifs et des chrétiens d'aujourd'hui à devenir libres.

Trad. Jean-François Poirier. Disponível em: https://boitempoeditorial.files.wordpress.com/2010/06/bruno-bauer.pdf. Acesso em: 02/03/18.

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.

CHALMERS, Alan F. **O que é Ciência Afinal?** Trad. Raul Fiker. São Paulo: Brasiliense, 1993.

COHEN, Gerald Allan. **A Teoria da História de Karl Marx**: Uma Defesa. Trad. Angela Lazagna. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

COLLETTI, Lucio. **Ultrapassando o Marxismo**. Trad. Eduardo Brandão. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1983.

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

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

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.

ENGELS, Friedrich. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie". *In*: **Karl Marx - Friedrich Engels Werke**. Band 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962.

FAUSTO, Ruy. **Dialética Marxista, Dialética Hegeliana**: A Produção Capitalista como Circulação Simples. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Trad. José da Silva Brandão. 2ª edição. Campinas-SP: Papirus, 1997.

FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da Filosofia do Futuro**. Trad. Artur Morão. Col. Textos Clássicos de Filosofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

FEYERABEND, Paul. **Contra o Método**. Trad. Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

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.

GALILEI, Galileo. **Dialogue Concerning the Two Chief World Systems**. Translated: Stillman Drake. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.

GETTIER, Edmund. É a Crença Verdadeira Justificada Conhecimento? Trad. Célia Teixeira (com revisão de W.J. Silva Filho). Disponível em: www.investigacoesfilosoficas.com/wp-content/uploads/Gettier-1963-E_-a-crenc_a-verdadeira-justificada-conhecimento.pdf. Acesso em: 06/09/19.

GETTIER, Edmund. "Is Justified True Belief Knowledge?" **Analysis**, Vol. 23, Issue 6, June 1963, pp. 121–123.

GIANNOTTI, José Arthur. **Origens da Dialética do Trabalho**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.

GIANNOTTI, José Arthur. **Certa Herança Marxista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GIANNOTTI, José Arthur. **Marx: além do Marxismo**. 2ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2011.

GORENDER, Jacob. "Apresentação". *In*: **O Capital**: Crítica da Economia Política. Livro I, tomo I. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Parte I. Trad. Paulo Meneses. 5^a Edição. Petrópolis, Editora Vozes: 2000.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Parte II. Trad. Paulo Meneses. 5^a Edição. Petrópolis, Editora Vozes: 2001.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica**: (excertos). Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcelona, 2011.

HUNT, E. K. "Marx's Concept of Human Nature and the Labor Theory of Value". *In*: **Review of Radical Political Ecomonics**. Sage Publications. Vol. 14, Issue 2. Jun 1, 1982, pp. 7–25.

ISRAEL, Jaochim. Alienation: From Marx to Modern Sociology. Boston: Allyn & Bacon, 1971.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KORSCH, Karl. **Marxismo e Filosofia**. Trad. José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

KUHN, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 13ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

LABICA, Georges. **As "Teses sobre Feuerbach" de Karl Marx**. Trad. Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LÁPINE, Nicolai. **O Jovem Marx**. Trad. Zeferino Coelho. Lisboa: Editorial Caminho, 1983.

LÉNINE, V. I. **Materialismo e Empiriocriticismo:** Notas Críticas sobre uma Filosofia Reacionária. 2ª Edição. Lisboa: Editora Estampa, 1975.

LEOPOLD, David. **The Young Karl Marx**: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing. New York: Cambridge University Press, 2007.

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

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

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

MARCUSE, Herbert. **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.

MARKUS, Gyorgy. **Marxismo e Antropologia**: O Conceito de "Essência Humana" na Filosofia de Marx. Trad. Rafael Rodrigo Mueller. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARQUES, S. C. M. "Questões Filosóficas Decorrentes das Traduções das Teses sobre Feuerbach." *In*: **Crítica Marxista**, Campinas-SP, n° 35, pp. 131-151, 2012.

MARX, Karl. **Misère de la Philosophie**: réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon. Paris: A. Frank, 1847.

MARX, Karl. "Zur Kritik der Politischen Ökonomie". *In*: **Karl Marx - Friedrich Engels Werke**. Band 13. Berlin: Dietz Verlag, 1961.

MARX, Karl. "Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie". Buch I. *In*: **Karl Marx - Friedrich Engels Werke**. Band 23. Berlin: Dietz Verlag, 1962.

MARX, Karl. "Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie". Buch II. In: Karl Marx

- Friedrich Engels Werke. Band 24. Berlin: Dietz Verlag, 1963.

MARX, Karl. "Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie". Buch III. *In*: **Karl Marx** - **Friedrich Engels Werke**. Band 25. Berlin: Dietz Verlag, 1964.

MARX, Karl. "Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844". *In*: **Karl Marx - Friedrich Engels Werke**. Band 40. Schriften und Briefe, November 1837/August 1844. Berlin: Dietz Verlag, 1968.

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

MARX, Karl. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. Trad. Leandro Konder. São Paulo: Abril Cultural, 1974b.

MARX, Karl. "Reflections of a Young Man on the Choice of a Profession". *In*: Marx & Engels Collected Works. Vol. 1. Trad. Clemens Dutt. London: Lawrence & Wishart, 1975a.

MARX, Karl. "Comments on James Mill, *Elémens d'économie politique*". *In*: **Marx & Engels Collected Works**. Vol. 3. Trad. Clemens Dutt. London: Lawrence & Wishart, 1975b.

MARX, Karl. "Critical Marginal Notes on the Article 'The King of Prussia and Social Reform. By a Prussia'". *In*: **Marx & Engels Collected Works**. Vol. 3. Trad. Clemens Dutt. London: Lawrence & Wishart, 1975b.

MARX, Karl. "Zur Judenfrage". *In*: **Karl Marx/ Friedrich Engels - Werke**. Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 1976a.

MARX, Karl. Ökonomische Manuskripte 1857/58. Text - Teil 1. Berlin: Dietz Verlag, 1976b.

MARX, Karl. "Zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie". *In*: **Karl Marx/ Friedrich Engels - Werke**. Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 1976c.

MARX, Karl. "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung". *In*: **Karl Marx/ Friedrich Engels - Werke**. Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 1976d.

MARX, Karl. "Thesen über Feuerbach". *In*: **Karl Marx - Friedrich Engels Werke**. Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1978.

MARX, Karl. **O Capital:** Crítica da Economia Política. Livro II. Trad. Reginaldo Sant´Anna. 3ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980a.

MARX, Karl. **O Capital:** Crítica da Economia Política. Livro III. Trad. Reginaldo Sant´Anna. 3ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980b.

MARX, Karl. **Ökonomische Manuskripte 1857/58**. Text - Teil 2. Berlin: Dietz Verlag, 1981.

MARX, Karl. "Kritik des Gothaer Programms". *In*: **Karl Marx - Friedrich Engels Werke**. Band 19. Berlin: Dietz Verlag, 1987a.

MARX, Karl. **Marx & Engels Collected Works**. Letters 1864-68. Vol. 42. Trad. Christopher Upward and John Peet. London: Lawrence & Wishart, 1987b.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. **Capítulo VI Inédito de O Capital**. Trad. Klaus Von Puchen. 2ª edição. São Paulo: Centauro, 2004b.

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

MARX, Karl. **Miséria da Filosofia**: Resposta à Filosofia da Miséria, do Sr. Proudhon. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl. **O Capital:** Crítica da Economia Política. Livro I. Trad. Reginaldo Sant´Anna. 27ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010a.

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

MARX, Karl. **Sobre a Questão Judaica**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010c.

MARX, Karl. "The German Ideology". *In*: **Marx & Engels Collected Works**. Vol. 5. Trad. Clemens Dutt. London: Lawrence & Wishart, Electric Book, 2010d.

MARX, Karl. **Grundrisse**: Manuscritos Econômicos de 1857-1858. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. Cadernos de Paris & Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Trad. José Paulo Netto e Maria Antónia Pacheco. 1ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARX, Karl. **Diferença entre a Filosofia da Natureza de Demócrito e Epicuro**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. "Die heilige Familie". *In*: **Karl Marx - Friedrich Engels Werke**. Band 2. Berlin: Dietz Verlag, 1962.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. "Manifest der Kommunistischen Partei". *In*: **Karl Marx - Friedrich Engels Werke**. Band 4. Berlin: Dietz Verlag, 1977.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. "Die deutsche Ideologie". *In*: **Karl Marx - Friedrich Engels Werke**. Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1978.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A Sagrada Família**. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **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 Wahnon. Lisboa: Editorial Presença, 1974.

MEHRING, Franz. **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.

MOURA, Gedeão Mendonça de. **Essência Humana e Materialismo no Jovem Marx** (**1844-1846**). 2015. 101 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015. Link para acesso: https://ppgf.ufba.br/sites/ppgf.ufba.br/files/dissertacao_completa_gedeao.pdf

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

MOURA, Mauro Castelo Branco de. "Sobre o Projeto de Crítica da Economia Política de Marx." *In*: **Crítica Marxista**, Campinas-SP, nº 9, pp. 52-86, 1999.

MOURA, Mauro Castelo Branco de. "Animal Symbolicum." *In*: **Interfaces:** Revista de Psicologia, Salvador, nº 1 (Julh/Dez), pp. 1-6, 1997.

MOURA, Mauro Castelo Branco de. "Para uma Teoria da Cultura". *In*: **Novos Rumos**, São Paulo, nº 35, ano 16, pp. 35-46, 2001.

MOURA, Mauro Castelo Branco de. "Marx e o 'Materialismo Histórico". *In*: SANTOS, Antônio Carlos dos (org.). **História, Pensamento e Ação**. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, pp. 363-371, 2006.

MOURA, Mauro Castelo Branco de. "Usos e Abusos no Emprego do Conceito de 'Modo de Produção". *In*: **História de Civilização** (Org. Genildo Ferreira da Silva). Salvador: EDUFBA, 2011.

MOURA, Mauro Castelo Branco de. "Popper e a Epistemologia das Ciências Sociais". *In*: **Epistemologia e Ensino de Ciências**. Salvador: Arcádia, 2002.

PLATÃO. A República. Trad. Eurico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

POPPER, Karl. **A Lógica da Pesquisa Científica**. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 2ª ed. São Paulo: Cultrix, 2013.

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

RORTY, Richard. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton: University Press, 1979.

RORTY, Richard e HABERMAS, Jürgen. **Filosofia, Racionalidade, Democracia**: os debates Rorty & Habermas. Trad. e Org. José Crisóstomo de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

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

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

SCHAFF, Adam. **O Marxismo e o Indivíduo**. Trad. Heidrun Mendes da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

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.

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

SOUZA, José Crisóstomo de. "Essência Humana' e Teoria Crítica em Marx." *In*: **Revista da FAEEBA**, Salvador, nº 8, jul./dez. 1997, p. 5-20.

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

SOUZA, José Crisóstomo de. "A Teoria Marxiano-Althusseriana do Desconhecimento." *In*: **Ideação**, Feira de Santana, nº 13, p. 15-37, jun./jan. 2004.

SOUZA, José Crisóstomo de. "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.

WALLIMANN, Isdor. **Estrangement:** Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labor. Connecticut: Greenwood Press, 1981.

THOMSON, George. **The Human Essence**: The Sources of Science and Art. Second Edition. London: China Policy Study Group, 1977.