



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

JOSÉ FREDSON SOUZA SILVA

MARX E O DETERMINISMO (1840-1846)

Salvador
2009

JOSÉ FREDSON SOUZA SILVA

MARX E O DETERMINISMO (1840-1846)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em filosofia, Departamento de filosofia da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura

Salvador
2009

S586 Silva, José Fredson Souza
Marx e o determinismo (1840-1846). / José Fredson Souza Silva. –
Salvador, 2009.
126 f.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Mauro Castelo Branco de Moura

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Marxismo. 3. Determinismo (Filosofia).
4. História – Filosofia. 5. Filosofia marxista. I. Moura, Mauro Castelo Branco.
II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

CDD – 335.4

JOSÉ FREDSON SOUZA SILVA

MARX E O DETERMINISMO (1840-1846)

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em filosofia da Universidade Federal da Bahia, e aprovada pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura (orientador)
UFBA

Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza
UFBA

Prof^ª. Dr^ª. Ana Selva Castelo Branco Albinati
PUC-MG

Salvador, ____ de _____ de 2009.

À minha família!

AGRADECIMENTOS

Foram muitas as pessoas que de uma maneira fundamental contribuíram para a boa execução deste trabalho. Aqui, registro minha dívida para com aqueles que acompanharam e possibilitaram essa empreitada.

Agradeço em primeiro lugar ao professor Mauro Castelo Branco de Moura, orientador deste trabalho, cuja atenção, disponibilidade e abertura possibilitaram a efetivação desta pesquisa.

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal da Bahia na pessoa de cada professor e funcionários, pela recepção e acolhida recebida ao chegar, e pelo período que ai fiquei na execução desta pesquisa.

Agradeço à Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), cujo apoio foi fundamental para a execução deste trabalho.

Aos professores José Crisóstomo de Souza e Jorge Nóvoa pela leitura atenta e acurada do texto preliminar, e pela valorosa participação na banca de qualificação, cujas observações valeram-me horas de reflexão.

A minha família pelo apoio e simplesmente por existirem e sempre estarem sempre comigo.

SILVA, José Fredson Souza. Marx e o determinismo (1840-1846). 130 f. 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

RESUMO

Este trabalho visa a investigar o problema do determinismo no pensamento de Marx, limitando-se a alguns textos escritos no período que se estende de 1840 à 1846. A teoria desenvolvida por Marx é, em muitos momentos, entendida ou definida como um determinismo rígido, estrito, isto é, como uma filosofia do sentido ou do arremate da história. Acreditamos que a filosofia de Marx não se configura em um determinismo rígido ou uma filosofia da história porque está fundamentada no processo de autocriação por parte dos homens, processo este que tem como base a materialidade das relações humanas. Sustentamos esta visão porque como ele afirma a história não passa de simples “sucessão de gerações”. Portanto, ela não tem um sentido em si mesma, a história não tem nenhum significado além daquele que os homens lhe conferem nos seus vários estágios de desenvolvimento. Segundo Marx, a história não se constitui com “variações únicas”, ela se dá a partir de variações fundamentadas nas várias possibilidades que são intrínsecas aos processos que constituem a atividade humana. É por esse motivo que o fundamento da história deve ser a base material das relações e dos modos de produção humanos. Essas relações e esses modos de produção não se constituem em um processo fechado, acabado em si mesmo, mas seguem a dinâmica natural da atividade humana, este processo é progressivo, mas nem por isso se constitui em um determinismo histórico rígido, onde cada novo resultado da história já se achava prescrito no livro sagrado da história. Assim, acreditamos a teoria da história apresentada por nosso autor como passagem a uma visão de história que não promete nenhuma salvação e que se apresenta como um devir incerto, ou seja, não há uma razão na história ou regendo a mesma. Parece-nos que o pensamento de Marx se aproxima mais de uma teoria crítica da luta social e da mudança do mundo, do que propriamente de um sistema doutrinário.

Palavras-chave: Marx. Determinismo. Filosofia da história. Autocriação.

ABSTRACT

This study investigates the problem of determinism in Marx's thought, focusing on some of his works written between 1840 and 1846. The theory Marx develops is often understood or defined as a rigid, strict determinism, i.e. a philosophy of the meaning of history. In our opinion Marx's philosophy could not be seen as rigid determinism nor as philosophy of history, because it is basically founded on the auto-creation process realized by human people – a process based on material human relationships. A reason to hold such view is that history is nothing more than a simple “succession of generations” as Marx said. Consequently history does not have a meaning by its self, and it has no meanings besides those that human people give it across their developing stages. According to Marx, history is not constituted by “unique variations” but it results from variations based on various possibilities that are intrinsic to the processes of human activity. For this reason the foundation of history must be encountered in the human material relationships and way of production. Such relationships and way of production are realized by a process that is not closed in its self, but follows the natural dynamics of human activity. Even if that process exhibits a progressive character it does not turn into a rigid historical determinism in which all the new historical results are already written in the “holy book of history”. For that reason we believe that Marx's theory of history offers a view that does not promise any salvation but shows an uncertain becoming, i.e. it shows that there is not a reason governing history. Finally, we think that Marx's thought is much closer to a critical theory of social struggle and world changing rather than a doctrinal system.

Keywords: Marx; Determinism; Philosophy of history; auto-creation.

*O conhecimento do segredo da história
não fornece o de seus caminhos.*

Maurice Merleau-Ponty
(As aventuras da Dialética)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 - A TESE DE DOUTORAMENTO: EPICURO, O INDETERMINISMO E AUTODETERMINAÇÃO	15
1.1 DEMÓCRITO E EPICURO: NECESSIDADE E ACASO	16
1.2 A AUTODETERMINAÇÃO COMO PRINCÍPIO DA LIBERDADE	26
1.3 MARX, OPÇÃO POR EPICURO E A ASSIMILAÇÃO DO INDETERMINISMO	31
CAPÍTULO 2 - CRÍTICA DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL E OS ANAIS FRANCO-ALEMÃES: EMANCIPAÇÃO HUMANA E LIBERDADE	36
2.1 A DEFESA DA AUTODETERMINAÇÃO HUMANA NA COSTRUÇÃO DA SOCIEDADE	37
2.2 EMANCIPAÇÃO HUMANA COMO EFETIVAÇÃO DA LIBERDADE	45
CAPÍTULO 3 - OS MANUSCRITOS DE 1844: A ATIVIDADE HUMANA PRÁTICA COMO AUTODETERMINAÇÃO TRANSFORMADORA DO REAL	60
3.1 TRABALHO, ALIENAÇÃO E “NATUREZA HUMANA”	62
3.2 A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA	76
CAPÍTULO 4 - A SAGRADA FAMÍLIA, A IDEOLOGIA ALEMÃ E AS TESES SOBRE FEUERBACH: AÇÃO HUMANA PRÁTICA E HISTÓRIA	90
4.1 O MATERIALISMO PRÁTICO	91
4.2 MATERIALISMO E HISTÓRIA	106
CONCLUSÃO	119
REFERÊNCIAS	126

INTRODUÇÃO

A obra de Marx foi alvo de inúmeras leituras e conseqüentemente muitos unilateralismos, como também reducionismos por parte de alguns interpretes, que na maioria dos casos estavam mais interessados em adaptar esse pensamento a seus interesses políticos do que realmente buscar entender o verdadeiro sentido almejado por Marx no desenvolvimento de sua obra. Por outro lado, muito se falou a respeito desse pensamento tanto por meio da mídia, como de movimentos sociais, de partidos políticos, movimentos estudantis além das mais variadas literaturas, que o mesmo acabou sendo transformado em uma “doutrina” que como afirmou Aron, pode ser fielmente explicada em cinco minutos, cinco horas, cinco anos ou meio século.

Porém, a compreensão do pensamento de Marx não se constitui uma tarefa simples como pode parecer a muitas pessoas. O principal problema que deve ser levado em conta por quem se dedica ao estudo desse pensamento é que esta obra não é uma obra concluída e, além disso, é entrecortada por vários temas o que acaba levando às mais variadas interpretações.

Marx foi um pensador de ambições grandiosas, porém não conseguiu levar a cabo todos os seus projetos, isso em virtude de muitos fatores, a começar pela necessidade de sustento próprio e da sua família. Porém, o que nos interessa é ressaltar que, em virtude desta obra ser inacabada e múltipla, ela se presta aos mais diversos julgamentos e comentários, o que pode em muitos casos deturpar ou simplesmente transformar o pensamento de Marx em um catecismo a ser seguido, garantindo a seus leitores que este leva fatalmente ao reino da liberdade e da justiça.

Nesse início de século, torna-se importante tratar da questão ligada à visão de que o pensamento de Marx não se constitui somente como uma doutrina intocável, em que as críticas foram elevadas a um nível de sacrilégio, como nos foi apresentada no decorrer do século XX. Em alguns períodos do século passado, o pensamento de Marx foi elevado a uma categoria quase divina que oferecia segundo as interpretações de algumas pessoas, as respostas e as soluções para todos os problemas, principalmente os de cunho econômico e social. Este trabalho se dispõe a uma leitura do pensamento desse autor buscando assimilar a originalidade de sua teoria e os traços mais autênticos que a caracterizam.

Inserido num eixo de discussões muito polêmico no que diz respeito à obra de Marx este trabalho discute a problemática do determinismo. A discussão sobre se o pensamento de Marx é determinista ou não, acompanha o desenvolvimento do marxismo. Ao

olharmos os principais interpretes desse pensamento vemos quão profundo e problemático é esse tema. Buscaremos desenvolver o problema do determinismo sem a preocupação em adentrar no tema de sua herança política e intelectual, não se pretende na execução deste trabalho enveredar pelos caminhos trilhados pelo marxismo no século passado, mas sim, dar uma maior atenção aos textos do autor que por si só trazem diversos temas e possibilidades de interpretações.

O determinismo em filosofia pode ser entendido de forma geral como uma doutrina segundo a qual, todos e cada um dos acontecimentos do universo estão submetidos a leis naturais, e/ou a vontade de algum ser transcendente como um Deus, que por sua vez possuem um caráter causal. Então, no campo da história ou do social podemos entender como deterministas as visões de história que compreendem o futuro das sociedades como instituídos anteriormente a sua efetivação, estando positivamente estabelecidos ou que possa compreender o agir social como previamente fixados por razões objetivas situadas para além do controle ou da vontade dos sujeitos envolvidos. Segundo Bottomore, no contexto marxista, o debate sobre o determinismo tem como eixo a questão sobre se os resultados futuros podem ser determinados ou talvez até mesmo datados no sentido de terem de acontecer quaisquer que sejam as vontades e os atos das pessoas.¹

O final do século XIX e início do século XX foi marcado por várias interpretações deterministas do pensamento de Marx. Depois de sua morte ocorrida em 1883 constatamos certo domínio das interpretações deste pensamento por parte dos partidos e teóricos socialistas-democratas. Entretanto, é no período da Segunda Internacional que se torna mais forte a concepção e interpretação de cunho determinista da obra de Marx, pois, coloca o socialismo como o resultado inevitável do desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo, fundamentado no determinismo de cunho economicista que previa o fim do capitalismo a partir do desenvolvimento de suas contradições internas, tornando-se desta maneira inevitável o advento do socialismo, o que acaba desembocando num mero mecanicismo.

Plekanov², por exemplo, em 1898 em seu artigo *O papel do indivíduo na história* defende o determinismo histórico fundamentado predominantemente no fator econômico entendido como forças produtivas. Ele afirma que os indivíduos podem modificar algumas

¹. BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. p. 99.

². Pensador socialista russo e responsável pela introdução das ideias socialistas na Rússia, como tal desenvolve sua teoria a partir do pensamento de Marx, porém com uma interpretação determinista a partir da teoria da história de Marx. Aqui citaremos somente suas reflexões em virtude da sua importância para os temas discutidos pela Segunda internacional e também pela influência de suas concepções na formulação das doutrinas marxistas oficializadas na terceira internacional. Citamos Plekanov para mostrar que o problema do determinismo e liberdade se arrasta há muito tempo na história do marxismo.

características individuais dos acontecimentos históricos, mas não a sua tendência geral, a ponto de defender que:

[...] Se a queda casual de uma telha tivesse matado (Robespierre), suponhamos, em janeiro de 1739, seu posto teria sido ocupado, naturalmente, por outro, e embora esse outro tivesse sido inferior a ele em todos os sentidos, os acontecimentos, apesar de tudo, teriam tomado o mesmo rumo que tomaram com Robespierre.³

Ele fundamenta seu ponto de vista a partir do conceito de necessidade, todos os pressupostos econômicos e históricos estavam colocados e desta maneira a Revolução Francesa aconteceria da forma como aconteceu independente dos indivíduos que a levaram a cabo, pois, como vimos, fossem estes ou não, a História colocaria homens que mesmo que não tivessem os mesmos atributos, teriam a capacidade de fazer com que os fatos acontecesse da forma como se sucederam.

Segundo ele, os indivíduos exercem certa influência sobre o destino da sociedade. Porém, essa influência é determinada pela estrutura interna daquela e por sua relação com as outras sociedades. Desse modo, as causas dos fatos históricos e conseqüentemente do desenvolvimento da mesma residem na natureza das relações sociais. Diante disso, a casualidade torna-se algo relativo diante dos processos históricos necessários.⁴

A partir do conceito de determinismo admitido acima e de algumas interpretações acerca da obra de Marx por alguns teóricos do marxismo em especial Plekanov, observamos que a teoria desenvolvida por Marx é em muitos momentos entendida ou definida como uma filosofia da história, isto é, uma filosofia do sentido ou do arremate da história. Em outros casos aparece como um sistema doutrinário, em que se seguindo os seus mandamentos a humanidade chegara fatalmente ao tão almejado reino da liberdade e da justiça, o “comunismo”, ou o socialismo como acontece na visão unilinear de história defendida por Stalin em seu ensaio *Materialismo dialético e materialismo histórico* de 1938.

Em uma leitura mais rigorosa das obras de Marx desde sua juventude⁵, nos parece que a tese acerca deste pensamento sustentar um determinismo rígido ou mesmo uma filosofia da história, onde há um fim pré-estabelecido para a história que seria o advento do comunismo, não encontra total respaldo apesar de haver muitas opiniões em contrário.

³. PLEKANOV. **O Papel do indivíduo na história**. 3 ed. S. Paulo: Expressão Popular, 2005. p. 143.

⁴. Ibid. p. 140-141.

⁵. Para o desenvolvimento deste trabalho delimitamos esta discussão a alguns textos escritos por Marx no período de juventude, a saber: *Diferença entre A Filosofia da Natureza em Demócrito e Epicuro*; *Crítica da filosofia do direito de Hegel*; *A Questão Judaica*; *Introdução a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*; os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*; *A Sagrada Família*; *Teses sobre Feuerbech* e *A Ideologia Alemã*.

Procuraremos mostrar que é possível uma leitura de que o pensamento de Marx mesmo neste período não se constitui em um oráculo a predizer afirmativamente um destino implacável ao qual se encontra submetida a história humana.

Ao analisarmos os textos de Marx podemos ver que ele não é adepto de um determinismo estrito, de um fatalismo na história ou de uma filosofia da história. A formulação do materialismo prático foi em grande parte influenciado pela filosofia de Epicuro, tema de sua tese de doutoramento. Na tese constatamos a afirmação de que Epicuro era materialista, porém, não era determinista, desta maneira, a visão materialista da natureza das coisas feita por Epicuro forneceu as bases para uma concepção da liberdade humana. O pensamento de Epicuro rejeita qualquer explicação da realidade fundamentado em causas finais ou intenção divina. Percebemos que Marx no desenvolvimento de seu pensamento também assume esta visão antiteleológica sustentada por Epicuro.

Nos artigos publicados nos *Anais franco-alemães* observamos a defesa da emancipação humana como autodeterminação dos homens sendo a verdadeira efetivação da liberdade entendida a partir da prática e da compreensão da realidade humana concreta. Marx não impõe, de forma alguma nestes textos, um sistema dogmático gestado na pura abstração do universal.

A teoria de Marx se apresenta como a desconstrução da história universal, como podemos constatar nas obras *A sagrada família* e *A ideologia alemã*. O fato de Marx nunca ter usado em seus textos as expressões “materialismo histórico” e “materialismo dialético” não nos parece que tenha acontecido em função de alguma forma ou questão puramente linguística, ao contrário, este fato nos indica o caráter e a natureza aberta de sua abordagem da história. A história para Marx é profana, é história dos homens, feita por homens, sendo assim não tem fins próprios enquanto história, mas fins que dependem única e exclusivamente da vontade e da ação dos homens.

A teoria desenvolvida por Marx se fundamenta no materialismo prático configurando-se na verdade como um processo aberto, em virtude de os homens serem seus principais agentes. Eles são as premissas de onde se deve partir se se deseja compreender a realidade, pois esta realidade é uma realidade puramente humana, produzida pela ação humana prática livre. A realidade e conseqüentemente a história são frutos da autocriação humana. É no materialismo prático que está focada a concepção da história. Para Marx, as relações do homem com a natureza sempre foram práticas, ou seja, relação estabelecida pela atividade transformadora. Segundo Bellamy Foster, é importante notar que a concepção materialista entendida por Marx não implica necessariamente um determinismo rígido,

mecânico, como no materialismo mecanicista anterior a ele. Pois a abordagem de Marx ao materialismo foi em grande parte inspirada pela obra de Epicuro.⁶

Nos *Manuscritos de 1844* podemos constatar que o homem é resultado de sua auto-criação, a realidade onde este homem se insere, também é resultado do trabalho humano, por isso esse processo é aberto. O processo de autocriação não é, em momento algum, fruto da vontade de grandes homens ou de alguma Ideia que se realiza a si mesma, mas sim, um processo desenvolvido por toda a humanidade, processo este sempre em movimento. Assim, acreditamos que a teoria da história apresentada por nosso autor da passagem a uma visão de história que não promete nenhuma salvação e que se apresenta como um devir incerto não havendo uma razão na história ou regendo a mesma. Parece-nos que o pensamento de Marx se aproxima mais de uma teoria crítica da luta social e da mudança do mundo, do que propriamente de um sistema doutrinário.

Neste início de século, revisitar os primeiros textos de Marx é revolver um conjunto de conceitos, que por si mesmas se prestam às mais diversas interpretações e usos. Torna-se necessário fazer uma leitura de Marx sem se deixar influenciar pelas acusações tradicionais de um determinismo rígido e uma teleologia histórica. Nessa leitura que nos propomos a fazer procuraremos não enxergar *a priori* como muitos fazem, um “final feliz” para o curso da história.

⁶. FOSTER, John Bellamy. **A ecologia de Marx**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 15.

CAPÍTULO 1

A TESE DE DOUTORAMENTO: EPICURO, O INDETERMINISMO E AUTODETERMINAÇÃO

Karl Marx foi um pensador que sempre buscou desenvolver grandes projetos e alguns deles não chegaram a ser concluídos como é o caso do projeto que resultou em sua tese de doutoramento intitulada *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. O projeto iniciado em 1839⁷ seria muito mais amplo, pois, o autor planejava desenvolver um estudo sobre o período final da filosofia grega observando as relações com a filosofia grega anterior, o que podemos constatar nas palavras do próprio Marx escritas no objeto da dissertação:

Parece-me que, se os sistemas anteriores são mais significativos e interessantes para a análise do conteúdo da filosofia grega, os sistemas pós-aristotélicos, e em particular o ciclo das escolas epicurista, estóica e céptica, são ainda mais para o estudo da forma subjetiva, o caráter essencial dessa filosofia. Foi precisamente a forma subjetiva, o suporte espiritual dos sistemas filosóficos, que até agora se esqueceu por completo em proveito das determinações metafísicas desses sistemas.⁸

O projeto levava em conta também o aprofundamento não somente da filosofia epicurista, mas também o das filosofias estóicas e cépticas. Marx investigou estas doutrinas com o intuito de fazer um estudo mais detalhado que apresentasse em seu conjunto e na totalidade suas relações com a filosofia anterior. Porém, em virtude da extensão do trabalho pretendido, o autor deixa claro que nesse momento iria se limitar a explicar as relações,

⁷. Segundo Auguste Cornu em sua obra, **Karl Marx e Friedrich Engels**, Marx neste período já começa um processo de separação do pensamento hegeliano, e começa a dar os primeiros passos na construção de seu próprio pensamento. Para Cornu já é possível perceber pontos diferentes nas concepções filosóficas de ambos, pois, nesse momento, ao contrário de Hegel, Marx não coloca limites ao desenvolvimento da história, em virtude de atribuir ao mundo uma realidade independente do Espírito. Marx, apesar de ainda ser influenciado pela filosofia hegeliana, já começa a desenvolver algumas concepções diferentes em relação a este pensamento, ele vai se dedicar a fazer uma análise crítica das diferenças entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro, que se tornou o tema de sua tese de doutoramento. Na tese Marx afasta-se de Hegel, e acaba por refutar a opinião hegeliana de que a teoria atômica de Epicuro não se distinguia em essência da de Demócrito, a exemplo de pensadores da antiguidade e também da modernidade. Sabe-se que ele estudou para o desenvolvimento dessa tese Aristóteles, Sexto Empírico, Diógenes Laertio, Cícero, Eusébio, Clemente de Alexandria, Sêneca, Estobeu, Simplicio, ao mesmo tempo estudou alguns modernos como Gassendi, Espinosa, Bayle, Leibniz, Holbach, Hume e Schelling.

⁸. MARX, Karl. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. S. Paulo: Global, [s.d.]. p. 18-19.

apoiando-se num único aspecto – seu vínculo com a especulação anterior. Para isso escolheu como exemplo a relação entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro.⁹

Com esta escolha, Marx se afasta da forma de interpretação dominante desde a antiguidade para essas correntes de pensamentos. Segundo ele, autores da antiguidade como Plutarco, os padres da igreja, Sextus Empiricus e Cícero, e na modernidade, filósofos da envergadura de um Leibniz acusam Epicuro de plágio, ou seja, “[...] todos são unânimes num ponto: Epicuro foi buscar sua física em Demócrito”¹⁰. Porém, no desenvolvimento de sua tese, Marx buscará mostrar o contrário dessas afirmações, apesar de admitir que de modo geral eles defendem a mesma ciência.

1.1 DEMÓCRITO E EPICURO: NECESSIDADE E ACASO

Na concepção do jovem Marx, autor da tese, há diferenças no desenvolvimento do pensamento de Demócrito e Epicuro. Para poder defender esse ponto de vista procura se afastar da tese que ele denomina de o velho hábito de identificar as físicas desses dois autores¹¹, teoria esta que segundo ele, chega ao ponto de somente enxergar nas modificações introduzidas por Epicuro nada mais do que iniciativas arbitrárias. Contudo, Marx vê mais longe do que isso, para ele há uma diferença essencial entre as físicas de Demócrito e Epicuro apesar de ambos reconhecerem a mesma ciência, o atomismo. Eles se distinguem diametralmente em tudo que concerne à verdade, à certeza, à forma de aplicação dessa ciência, às relações entre o pensamento e à realidade em geral.

Segundo a concepção de Marx é difícil expressar a opinião de Demócrito sobre a verdade e a certeza do saber humano. São encontradas várias passagens contraditórias, e o pior é que não são em si os fragmentos, mas são as idéias de Demócrito que se contradizem¹². Para Marx essa posição contraditória do pensamento de Demócrito se dá em virtude da

⁹. MARX, Karl. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. S. Paulo: Global, [s.d.], p. 19.

¹⁰. Ibid, p. 21.

¹¹. Cf. Ibid. p. 19.

¹². Em sua tese de doutoramento Marx escreve: “[...] diz-se na *Psicologia* de Aristóteles: 'Demócrito considera a alma e o entendimento como uma mesma coisa; segundo ele o fenômeno é o verdadeiro'; e na *Metafísica* afirma-se, o contrário: 'Demócrito diz que nada é verdadeiro, ou que o verdadeiro nos é escondido'. Essas passagens de Aristóteles não se contradizem? (continua Marx) *Diógenes Laércio* afirma-nos que Demócrito foi considerado cético. E cita sua máxima: 'No que diz respeito à verdade não sabemos nada, pois ela permanece no fundo do poço.'” (MARX, *ibid*, p. 20)

relação estabelecida por ele entre a essência que ele concebe como o *átomo* e o fenômeno. Na visão de Marx, existe em Demócrito uma separação entre essência e fenômeno que, por sua vez, impossibilita o conhecimento da essência, isto é, o átomo.

[...] o fenômeno sensível é extrínseco aos átomos. Ele não é um *fenômeno objetivo*, mas sim uma *aparência subjetiva*. “*Os Princípios verdadeiros* são os átomos e o vazio; *tudo o resto é opinião, aparência*”. “O frio só é frio e o quente só é quente segundo a opinião; pelo contrário, os átomos e o vazio são de verdade” [...].¹³

Este é um dos problemas observados por Marx na filosofia democritiana. O fenômeno não constitui o verdadeiro. Seguindo esta interpretação, nós não podemos conhecer a essência das coisas, podemos somente perceber as qualidades que surgem da união dos átomos, como o frio, o quente, a cor, o tamanho etc. Somente percebemos as qualidades e fenômenos que na verdade não podem nos mostrar a essência das coisas, dos seres. Marx afirma que para Demócrito “[...] o fenômeno sensível é o único objeto verdadeiro e a *aisthesis* é a *phronesis* (percepção sensível... opinião)”¹⁴.

Os sentidos nos levam somente a perceber os fenômenos, que por sua vez, são instáveis e mutáveis, portanto não verdadeiros. Segundo Marx, Demócrito acaba afastando dos sentidos a possibilidade de se chegar a um conhecimento verdadeiro deixando assim para a razão esta tarefa, como ele nos diz, citando Demócrito: “[...] a razão só deve considerar os princípios que, devido a sua pequenez, são inacessíveis à vista; é por isso que são chamados de *idéias* [...]”¹⁵. Desta forma, todos os conhecimentos advindos dos sentidos não passam de aparência e o mundo sensível torna-se desta maneira apenas uma aparência subjetiva, ficando a realidade efetivamente sensível reduzida a uma aparência subjetiva gerando uma antinomia, que leva a um enfrentamento de certa forma hostil, entre o conceito de átomo e a intuição sensível.

Para Epicuro, ao contrário, o mundo sensível é um fenômeno objetivo, pois, segundo ele, todos os sentidos são “arautos do verdadeiro”, sustenta Marx:

[...] nada pode refutar a percepção sensível; o semelhante não pode refutar aquilo que se lhe assemelha, pois ambos têm uma validade semelhante, o dessemelhante não refuta o dessemelhante, pois não se referem à mesma coisa e, quanto ao conceito, também não o faz, visto que depende das percepções sensíveis [...].¹⁶

Como podemos observar na citação, segundo Marx, para Epicuro nada pode refutar

¹³. Ibid. p. 23.

¹⁴. Ibid., loc. cit.

¹⁵. Ibid., loc. cit.

a percepção sensível e atribui aos sentidos a fonte do nosso conhecimento e a nossa relação com o mundo, em suma, para ele, o conhecimento das coisas se dá pelas sensações. Epicuro sequer confia em uma suposta veracidade da razão, se esta estiver desprovida do suporte da experiência direta e imediata, até nossos conceitos dependem de nossas percepções sensíveis. Por isso ele introduz o conceito de *Prolepsis*, que tem por função classificar o conjunto de sensações anteriores e coerentes entre si, que vão tomando corpo, umas com as outras na consciência do sujeito pensante.

A experiência direta é que nos leva ao verdadeiro. Não há no pensamento de Epicuro uma simples opinião gerada pela forma como as pessoas se relacionam com o real. Para ele as pessoas vêem o real como ele é. A realidade material constitui o verdadeiro. As coisas parecem se projetar a partir de si mesmas e como parte de si mesmas, como uns *eflúvios* que afetam e chegam ao sujeito investigador como uma espécie de sensações, sentimentos e imagens.¹⁷

Percebemos que na concepção de Marx, Demócrito acaba por reduzir o mundo sensível à aparência subjetiva, pois, para este, o princípio, isto é, os átomos não são o fenômeno, sendo este último para ele, apenas aparência, opinião. Epicuro por outro lado faz do mundo sensível um fenômeno objetivo, já que segundo ele nada pode refutar a percepção sensível, uma vez que todos os sentidos são arautos do verdadeiro, havendo assim, uma correspondência direta entre o fenômeno objetivo e a percepção sensível.

Marx observa que Demócrito abandona o princípio, isto é, o átomo, pois este em sua concepção não se torna fenômeno e desta maneira não pode ser apreendido, ficando desta forma com o mundo real e concreto que, para ele, é o mundo da percepção sensível o qual, como já vimos, é aparência subjetiva, separado do princípio e abandonado em sua realidade independente. Segundo ele “por esse motivo Demócrito é impelido à *observação empírica*. Não encontrando plena satisfação na filosofia, precipitou-se nos braços do *conhecimento positivo*”¹⁸.

Marx continua no desenvolvimento de sua dissertação a colocar mais exemplos sobre as diferenças entre Demócrito e Epicuro, agora não mais preocupado somente em demonstrar as diferenças no que diz respeito à verdade, mas também nas atitudes de ambos frente à ciência. Como vimos, Demócrito não encontrou satisfação na filosofia, o que o levou a precipitar-se nos braços do conhecimento positivo.

¹⁶. Ibid., loc. cit.

¹⁷. EPICURO. Epístola a Heródoto. In. _____. **Obras completas**. 6. ed. Trad. José Veras. Madrid: Cátedra, 2005. p. 55-57, passim.

Segundo Marx, citando vários autores da antiguidade como Cícero e Diógenes Laércio, Demócrito era versado em diversas áreas do saber como física, ética, matemática e em todas as artes. Foi um homem que percorreu boa parte do mundo conhecido em sua época para recolher experiências, conhecimento e observações. Tudo isso baseado no gosto pelo saber, porém, sem encontrar satisfação na filosofia que, por seu lado, não o deixa em repouso, pois, o saber que lhe parece autêntico ao mesmo tempo é vazio de conteúdo em virtude de não conseguir chegar aos princípios pela percepção sensível. Já o conhecimento que advém pelos sentidos, que tem conteúdo, é pura aparência subjetiva, o que mais lhe angustia, pois a opinião carece da verdade.

Epicuro, por outro lado, assume uma personalidade diferente. Encontra a felicidade na filosofia e ensina que:

Nunca se protele o filosofar quando se é jovem, nem canse de fazê-lo quando se é velho, pois que ninguém é jamais pouco maduro nem demasiado maduro para conquistar a saúde da alma. E quem diz que a hora de filosofar ainda não chegou ou já passou assemelha-se ao que diz que ainda não chegou ou já passou à hora de ser feliz.¹⁹

Como vemos, há em Epicuro a preocupação com a felicidade, que nos parece estar intimamente ligada ao conhecimento, pois a filosofia nos traz a saúde da alma. Portanto, em qualquer momento da vida é importante o filosofar.

Uma diferença chave entre ambos segundo Marx, é a forma de reflexão sobre a relação entre o pensamento e o ser. Demócrito, para refletir sobre a realidade efetiva, coloca a *necessidade* como um ponto fundamental. Para ele, a necessidade seria “[...] o destino e o direito, a providência e a criadora do mundo; porém a substância dessa necessidade seria a antipatia, o movimento, a impulsão da matéria [...]”²⁰. A necessidade torna-se um ponto muito importante para demonstrar a diferença entre esses dois filósofos, pois, se Demócrito a assume, acaba por negar por completo o *acaso*, desta maneira acaba assumindo que há uma causa determinante para a existência das coisas.

Marx afirma que Epicuro por sua vez segue na contramão deste pensamento, ele não aceita causa determinante para a existência do universo. Para Epicuro é um absurdo acreditar ou levar a cabo o princípio da necessidade, pois, este acaba por nos levar a admitir o destino, e é justamente aqui que se fundamenta uma diferença essencial na forma de se

¹⁸. Marx, Karl. Op. Cit. p. 24.

¹⁹. EPICURO. **Antologia de textos**. 2. ed. Trad. Agostinho da Silva et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.13. (Coleção Os Pensadores).

²⁰. MARX, op. cit. p. 25

conceber a física por esses dois autores. Marx fundamentado em Epicuro nos leva a entender essa diferença latente. Segundo ele, Epicuro escreve o contrário:

*A necessidade, que alguns convertem em dominadora absoluta, não existe; há coisas que são fortuitas outras dependentes de nosso arbítrio. A necessidade não convence e o acaso, ao contrário, é instável. Seria preferível seguir o mito dos deuses que ser escravo do destino dos físicos, pois aquele deixa-nos a esperança da misericórdia por haveremos honrado os deuses, enquanto este apenas apresenta a inexorável necessidade. Todavia, deve admitir-se o acaso e não Deus, contrariamente ao que julga a multidão. Seria uma desgraça viver na necessidade, mas viver nela não é uma necessidade. Por todos os lados se abrem as vias, numerosas, curtas e fáceis, que conduzem à liberdade. [...] é inclusive permitido dominar a própria necessidade.*²¹

Observamos com esta citação a afirmação categórica de que a necessidade não existe, enquanto dominadora absoluta, ou seja, Epicuro não parece negar a necessidade enquanto categoria no mundo físico e também enquanto abstração, pois, não a entende como algo absoluto, como um determinante último; para ele, como vimos, existem “coisas que são fortuitas” e outras que só dependem de nosso “livre arbítrio”, em outras palavras, dependem de nossa vontade. Epicuro, como nos é apresentado por Marx, continua sua crítica ao determinismo de uma forma que nos parece irônica. Segundo ele é “preferível seguir o mito dos deuses que ser escravo do destino” em virtude deste último somente nos garantir a necessidade.

Epicuro ao afirmar que o acaso nos liberta de toda necessidade, coloca desta maneira a liberdade como princípio. Parece-nos que na concepção de Marx, Epicuro se atém ao universo das possibilidades quando afirma o acaso, porque não podemos entender essa categoria (o acaso) a não ser como uma realidade, e que seu valor se fixa na *possibilidade*. Epicuro evita a busca incessante por uma causa nova o que levaria a um *ad infinitum*.

Como vimos, enquanto Demócrito afirma a *necessidade* como fundamento da existência real das coisas, Epicuro por sua vez afirma o *acaso*, pois, para ele não se tem nenhuma necessidade de se viver na necessidade. Segundo ele, a percepção sensível nos leva a ver que por todos os lados se abrem numerosas vias que nos conduzem à liberdade.

Marx, na tese, para diferenciá-los chama a Demócrito de cético e empírico, e a Epicuro de filósofo e dogmático, demonstrando com esses adjetivos as diferenças doutrinárias de ambos, afirmando que:

[...] O *cético e empírico*, que toma a natureza sensível por uma aparência subjetiva, considera-a do ponto de vista da necessidade e procura explicar e apreender a existência real das coisas. Pelo contrário, o *filósofo e dogmático* que aceita o

²¹. Ibid., p. 26.

fenômeno como real, vê apenas o *acaso* e seu modo de explicação tende a suprir toda a realidade objetiva da natureza [...].²²

Na tese, Marx vai desenvolvendo a sua argumentação sobre a diferença nos pensamentos de Demócrito e Epicuro, a partir da diferença entre fenômeno e essência como podemos perceber acima, da forma em que é colocada pelos dois autores, e aqui percebemos todo o seu trabalho em analisar os detalhes, pois, são neles que se torna possível identificar as contraposições existentes entre esses dois pensadores no que diz respeito à física de ambos, apesar de o autor da tese admitir que os princípios - *os átomos e o vazio* -, serem indiscutivelmente os mesmos, em alguns pontos como no que se refere ao entendimento da verdade e as relações entre o pensamento e a realidade, aparecem diferenças que segundo ele são arbitrárias.

Na citação acima vemos como Marx, ao comparar os dois pensadores, nos mostra diferenças que são latentes, pois enquanto um entende a realidade como uma aparência subjetiva, o outro enxerga o fenômeno como real e como nos diz Marx citando Epicuro, “a explicação não deve contradizer a explicação sensível”, portanto, a sensibilidade assume um papel importante no que diz respeito ao conhecimento, pois, nos leva a conhecer verdadeiramente os fenômenos, caminhando assim para uma concepção onde o não evidente

²². Ibid., p.28. Para não fazermos confusão com os termos utilizados nesta citação em virtude dos sentidos que os mesmos assumiram no decorrer da história da filosofia, é bom acrescentar que Marx classifica a Demócrito de cético e empírico, parafrazeando alguns comentadores da antiguidade como Diogenes Laertio e Sextus Empíricus. Segundo Marx, para Diogenes Laertio, Demócrito foi considerado um cético, pois, este acreditava que a respeito da verdade nada sabemos, sendo esta ao mesmo tempo uma afirmação análoga à encontrada em Sextus Empíricus. Quanto à afirmação de que Demócrito também é empírico, esta é baseada no fato de que este considera o mundo como aparência subjetiva, chegando a afirmar que o fenômeno é o verdadeiro. Para Marx, isto se constitui uma contradição, pois, como se pode afirmar que o fenômeno é o verdadeiro e ao mesmo tempo em que não sabemos nada sobre a verdade? Quanto a Epicuro, ele sustenta que é filósofo e dogmático baseado em uma afirmação do mesmo. Este afirma que o sábio é dogmático, porque, sabe com convicção. Para Epicuro, todos os sentidos são arautos do verdadeiro. Conclui Marx afirmando que: “[...] enquanto Demócrito reduz o mundo sensível à aparência subjetiva, Epicuro faz dele um fenômeno objetivo. [...]” Portanto, quando ele utiliza os termos, não os utiliza no mesmo sentido que eles assumiram no meio acadêmico. Para evitar problemas de entendimento sobre como pode um “cético e empírico” ser classificado como determinista enquanto o “filósofo e dogmático” aparece como defensor do acaso, não podemos esquecer que a tese de Marx sobre as diferenças entre a filosofia da natureza em Demócrito e Epicuro, tem como ponto fundamental o confronto das posições de ambos os pensadores no que diz respeito à física. É a partir da concepção da física, que ambos os autores sustentam uma visão do universo onde tudo se explica a partir dos átomos, porém o conceito de *Clinamen* defendido por Epicuro o leva a evitar a necessidade defendida por Demócrito, pois, segundo este os átomos são impelidos para baixo por seu próprio peso, caindo em linha reta, perdendo assim sua autonomia, e desta maneira seguindo um movimento determinado e necessário. Epicuro ao defender o *Clinamen* afirma a autonomia dos átomos, a declinação do átomo acontece sem causa alguma, isso significa a possibilidade do desvio da linha reta e em consequência afasta-se do determinismo natural. Marx vai acentuar ainda mais as diferenças entre esses pensadores quando observa que numa perspectiva de físico, cético e empírico, Demócrito compreende o átomo como substrato material, como *stokheion*, isto é, como elemento constitutivo das coisas. Epicuro vai mais longe fazendo uma distinção entre o átomo enquanto *stokeion* e o átomo enquanto *arkhé*. Para Marx, essa dupla condição do átomo feita por Epicuro, explicaria a contradição entre essência e existência, entre ser como forma absoluta existente, como individualidade eternamente móvel no vazio e o ser ao nível da matéria absoluta,

só pode ser explicado pelo evidente, pois os objetos nos causam sensações e isso é inegavelmente evidente, por isso “seu modo de explicação tende a suprimir toda realidade objetiva da natureza”.

Para Marx, Demócrito admitindo a necessidade, acaba transformando a sua filosofia da natureza em uma teoria materialista e determinista do mundo, pois, como sabemos, o verdadeiro é o átomo e o vazio que, por sua vez, somente podem ser apreendidos pela razão ao passo que a realidade material se apresenta apenas como fenômeno, porque é percebida pelos sentidos. Desta maneira, a concepção democritiana da física se fundamenta no fato de que o universo é composto de uma quantidade infinita de átomos e do espaço vazio, sendo que estes átomos caem neste espaço. Segundo ele, existem somente dois tipos de movimento dos átomos no vazio, o primeiro é a *queda em linha reta* e o segundo é a *repulsão dos diversos átomos entre si*.²³

Segundo Marx, Demócrito também admite propriedades nos átomos que para ele são basicamente duas: grandeza e forma. Essas propriedades proporcionam aos átomos a capacidade de que na queda contínua os átomos maiores tendem a cair mais rapidamente. O que proporciona o choque com os átomos menores que os levam a produzir movimentos laterais e acabam por determinar combinações e separações de átomos. Nesse curso os átomos mais leves são empurrados para o exterior enquanto que os átomos mais pesados vão se agrupando ao centro. Estes movimentos são a base da origem e do desenvolvimento do universo. São, portanto, esses movimentos que provocam o nascimento e o desaparecimento de todas as coisas. Assim, nada é produzido pelo acaso ou pela liberdade. Tudo acontece necessariamente e em virtude de causas definidas, desta maneira acaba convertendo o determinismo em lei universal.²⁴

Outro ponto levantado para mostrar as diferenças entre esses dois pensadores é a noção de tempo, apesar de que segundo Marx, eles estarem de acordo no que diz respeito ao entendimento de que no átomo, a matéria está em relação consigo mesma, o que leva a dispensar toda mutabilidade e relatividade em relação ao conceito de átomo. Eles também concordam que o tempo deve ser excluído do conceito de átomo, enquanto essência, pois a matéria somente pode ser eterna e autônoma na medida em que se retira dela a temporalidade. Por outro lado, Marx vai observar os detalhes e perceber diferenças latentes no que diz respeito à forma de ambos entenderem o tempo.

substrato do mundo fenomênico enquanto *stoikeion* dotado de qualidades (Cf. Ibid. p. 22-23; 33-35 passim).

²³. Ibid., p. 33.

²⁴. CORNU, Auguste. **Karl Marx e Friedrich Engels**. Habana: [s.n.], 1975. p. 263.

Na concepção de Marx, Demócrito, para justificar o nascimento e a morte, acaba por excluir o tempo do mundo do ser, pois, “[...] quando ele explica o tempo é para suprimi-lo: e quando o determina como eterno, é para que, [...] seja afastado dos átomos. É o próprio tempo quem deve fornecer uma prova de que nem tudo teve necessariamente uma origem, um momento em que se iniciasse”²⁵. Desta maneira acaba por transferir o tempo para a consciência de si do sujeito pensante e, ao mesmo tempo, sem tomar contato com o próprio mundo. O tempo não faz parte do mundo da essência, nem do mundo dos fenômenos, encontrando-se somente na consciência do sujeito, sem tomar contato com o próprio mundo.

Para Marx, Epicuro enxerga o problema de outra forma, apesar de também o excluir do mundo do ser. Na concepção de Epicuro, excluído o tempo do mundo da essência, ele *se torna a forma absoluta do fenômeno*.

O tempo é definido como sendo o acidente do acidente. O acidente é a modificação da substância em geral; o acidente do acidente é a modificação que reflete sobre si mesma, é a mudança enquanto mudança. O tempo é agora a forma pura do tempo dos fenômenos.²⁶

Como vemos na citação, Epicuro segundo Marx, traz o tempo para o mundo dos fenômenos, o tempo torna-se mudança enquanto mudança é o fenômeno refletindo-se a si mesmo, assim ele mantém a natureza fenomênica como objetiva, a percepção sensível continua sendo tomada como critério da natureza real e concreta. Porém, seu fundamento, isto é, o átomo, só pode ser contemplado pela razão.

Portanto, podemos perceber que na tese de Marx o tempo segundo Epicuro aparece como o elemento que desvela a essência. Visto que Epicuro afirma a contradição entre essência e fenômeno como constituintes do ser, o fenômeno se apresenta no tempo como uma alienação da essência. Desta maneira o tempo passa a ser a marca do fenômeno que por sua vez ao se transformar em direção à auto-aniquilação, retorna a seu ser-para-si.²⁷

Depois de mostrar as diferenças que existem na forma de Demócrito e Epicuro entenderem o tempo, Marx vai analisar na última parte de sua dissertação o conceito epicurista sobre os meteoros. É nessa teoria que o autor irá encontrar da forma mais clara o princípio da autoconsciência como o fundamento central do pensamento de Epicuro. Os corpos celestes e os meteoros representam para Epicuro a mais perfeita realização dos átomos, pois são considerados ao mesmo tempo como elementos materiais e essência espiritual.

²⁵. MARX, op. cit. p. 50.

²⁶. Ibid., loc. cit.

²⁷. ALBINATI, Ana Selva C. B. Gênese, função e crítica dos valores morais. **Revista Ad Hominem**, 2001, p.109.

Segundo Marx, as idéias de Demócrito sobre os corpos celestes foram muito perspicazes em seu tempo, porém, não têm qualquer interesse filosófico, em virtude de a reflexão não ir além do âmbito empírico, portanto, não mantendo suficientemente relações com as doutrinas dos átomos. Aqui nesse ponto o autor da tese enxerga uma diferença muito grande entre os dois filósofos estudados. Para ele, a opinião de Epicuro sobre os meteoros e os corpos celestes, não só se opõe à de Demócrito, como a de toda a filosofia grega, não se resumindo somente à filosofia, como às concepções de todo o povo grego, pois, estes davam aos corpos celestes estatutos de divindades.

Epicuro ao contrário, censura a todos que acreditam que os homens necessitam do céu ou dos Deuses, atribuindo esses credos à idiotice, à superstição, à ignorância e à ingenuidade humana. Para ele, basta afastar os mitos para se ter uma boa explicação dos fenômenos que ocorrem com os corpos celestes, como o nascer e o por do sol, o crescimento e o decréscimo da lua e etc.²⁸

A teoria dos meteoros se torna um ponto de extrema importância, porque segundo Marx, Epicuro não restringe esse tema somente à física, mas há certo número de concepções éticas, por isso mesmo de muita importância para a compreensão da autoconsciência. Segundo a interpretação de Marx, para Epicuro, “[...] não devemos admitir que o conhecimento dos meteoros quer seja concebido no seu conjunto quer em particular nos faça chegar a algo diferente da sua ataraxia [...]”²⁹. Pois os meteoros se movem como seres livres, ou seja, não se movem em linha reta, mas fora da linha segundo um sistema de atração e repulsão mantendo assim sua autonomia.

Na concepção de Marx, o que torna possível compreender como a teoria dos meteoros tem influência na ética epicurista é o fato de que para Epicuro:

Nos meteoros tudo se produz de forma múltipla e irregular e tudo deve ser explicado por um número indeterminado de razões diferentes. E reprova com veemência e indignação as opiniões contrárias, as daquelas que defendem uma única explicação e que excluem todas as outras, que admitem um elemento único, portanto eterno e divino, nos meteoros, que caem nas vãs razões e nos artificios servís dos astrólogos; pois estes ultrapassam os limites da fisiologia e se aventuram nos domínios do mito, procuram realizar o impossível e esgotam-se em absurdos; nem sequer tem noção dos perigos que corre a ataraxia. Devem desprezar-se suas estereis palavras; devemos afastar o preconceito segundo o qual toda investigação sobre estes objetos carecia de profundidade e de sutileza se apenas se propusesse como objetivo alcançar nossa ataraxia e nossa felicidade.³⁰

²⁸. MARX, op.cit. p. 55-56.

²⁹. Ibid., p.56.

³⁰. Ibid., p.57.

Aqui percebemos a afirmação do indeterminismo defendido por Epicuro; segundo essa citação, podemos ver que o indeterminismo perpassa a filosofia epicurista da física até a ética. Segundo Marx, a partir da teoria dos meteoros, há múltiplas possibilidades de se compreender o real e a vida, pois, a exemplo do que acontece com os meteoros que, regidos por leis irregulares, não seguem uma linha determinada, também no campo ético a autoconsciência nos leva a um número indeterminado de razões para as ações do cotidiano. Por essa razão Epicuro irá reprovar, com muita veemência, as opiniões contrárias à autoconsciência. Assim Epicuro afirma a liberdade, não somente no mundo da física, mas também na ação humana, não aceitando uma única explicação para as coisas ou um único elemento eterno e divino que rege todas as coisas, determinando o surgimento de tudo e da vontade individual.

A busca da felicidade está intimamente ligada à autoconsciência, que se revela na busca da saúde do corpo e da imperturbabilidade da alma. Para Epicuro, somente podemos alcançar esses valores, se abandonarmos os absurdos que determinam nossa existência, como o temor aos deuses, o medo da morte e do futuro.

Entendemos que Epicuro vai contrariar toda a tradição grega no que se refere ao entendimento dos corpos celestes em sua teoria dos meteoros com o propósito de afirmar a supremacia da autoconsciência. Pois os gregos entendiam os corpos celestes como corpos perfeitos e incorruptíveis, portanto trazendo em si a condição de divinos. Como vimos acima Epicuro se coloca de forma enérgica contra essa visão, e desta maneira contradizendo o pensamento anterior.

1.2 A AUTODETERMINAÇÃO COMO PRINCÍPIO DA LIBERDADE

Em sua tese o ponto principal sobre o qual Marx concentra sua discussão para fundamentar o argumento sobre as diferenças entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro é o conceito de *Clinamen*, ou seja, a declinação do átomo da linha reta.

Marx observa que:

Epicuro admite um triplo movimento dos átomos no vazio. O primeiro é a *queda em linha reta*; o segundo produz-se porque o átomo *se desvia da linha reta*, e o terceiro deve-se à *repulsão dos diversos átomos* entre si. Ao admitir o primeiro e o terceiro movimentos, Epicuro está de acordo com Demócrito; mas Epicuro diferencia ainda a

declinação do átomo de sua linha reta.³¹

O segundo movimento admitido por Epicuro de que o átomo se desvia da linha reta, demonstra a principal diferença entre os dois pensadores. Demócrito admite somente os movimentos da queda em linha reta e o movimento da repulsão, que geram os compostos dos átomos, porém, são resultado da necessidade natural. Epicuro, por seu turno vem acrescentar um terceiro movimento que é o da declinação, que por sua vez nos mostra um movimento de autodeterminação dos átomos, introduzindo desta maneira a possibilidade da autodeterminação no mundo material. Este movimento vai significar a possibilidade do desvio da linha reta e desta maneira da necessidade e determinismo natural defendidos por Demócrito.

Esse ponto nos diz ele, foi ironizado por muitos principalmente por Cícero, que chega a classificá-lo como uma mentira. Pierre Bayle, filósofo moderno francês, também pensa da mesma forma de Cícero. Escreve Marx que segundo Bayle: “[...] Epicuro acreditava ainda que no vazio os átomos se desviassem um pouco da linha reta e assim se originava a liberdade. Observemos de passagem que esse não foi o único motivo que o levou a inventar esse movimento de declinação [...]”³². Porém, Marx nota que na verdade esses comentários não passam de equívocos no que diz respeito à física de Epicuro, a partir daí ele segue desenvolvendo a análise da filosofia de Epicuro a partir dos comentários de Lucrécio, respondendo assim às críticas de Cícero e de Bayle.

Marx se baseia em trechos da obra *Da Natureza* de Lucrécio para demonstrar as confusões desses pensadores que para ele, atribuem a Epicuro motivos que se excluem mutuamente. Para um, Epicuro admitiria o desvio dos átomos com o intuito de explicar a repulsão, já para outro com o intuito de explicar a liberdade. Porém, se os átomos só podem se encontrar quando há desvio, dessa forma o desvio acaba tornando-se supérfluo como causa da liberdade, pois, o contrário da liberdade só começa com o encontro determinista e forçado dos átomos como podemos perceber nas palavras de Lucrécio aludidas por Marx em sua tese:

[...] se todo movimento é solidário de um outro e sempre um novo sai de um antigo, segundo uma ordem determinada, se os elementos não fazem, pela sua declinação, qualquer princípio de movimento que quebrar as leis do destino, de modo a que as causas não se sigam perpetuamente às causas, donde vem que esta liberdade que tem os seres vivos, donde vem que este poder solto dos fados, por intermédio vamos aonde a vontade nos leva e mudamos o nosso movimento, não tem tempo determinado e em determinada região, mas quando o espírito deseja? É sem dúvida

³¹. MARX, Karl. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. S. Paulo: Global, [s.d.], p. 33

³². Ibid., p. 34.

na vontade que reside todos estes atos; daqui o movimento se dirige a todos os membros.³³

Por outro lado, nos diz Marx que, se os átomos se chocam sem o desvio, este também se torna supérfluo como causa da repulsão. E acrescenta:

Sustento que essa contradição apenas se produz se as causas do desvio do átomo da linha reta são consideradas de modo tão simples e ilógico como em Cícero e Bayle. Em resumo, acharemos em Lucrecio, o único de todos os antigos que compreendeu a física de Epicuro, uma exposição mais profunda.³⁴

Ao observar a declinação do átomo da linha reta no pensamento de Epicuro, Marx não está somente demonstrando as diferenças superficiais ou genéricas, ele observa que com este movimento do declínio do átomo, não somente expressa o desvio da linha reta, como o desvio do determinismo natural. Marx destaca uma observação de Epicuro segundo a qual, a queda em linha reta acaba por igualar todas as coisas, a partir do momento em que as tornam simples pontos de uma linha, acabando assim com suas individualidades. Afirma-nos ele que:

Assim como o ponto é suprimido dialeticamente na linha, todo corpo que cai é suprimido na linha que descreve, sua qualidade específica não importa muito aqui. Em sua queda uma maçã descreve também uma vertical, do mesmo modo que o faz um pedaço de ferro. Todo corpo, enquanto é considerado no movimento da queda, não é, pois, mais do que um ponto que se move, um ponto privado de sua autonomia, que num ser-ai determinado – a linha reta que descreve – perde a sua singularidade.³⁵

Segundo Marx, a consequência que se pode tirar é que, mesmo se os átomos se mantivessem em contínuo movimento, eles não existiriam, pois, se confundiriam com a linha. Desta forma, enquanto o átomo segue seu movimento de queda em linha reta, acaba por tornar-se simplesmente determinado pelo espaço vazio. Desta maneira, seguindo essa argumentação, podemos perceber a preferência de Marx por Epicuro, visto que, a concepção democritiana da queda do átomo em linha reta nos leva para um determinismo natural. É contra essa concepção de um determinismo estrito que Epicuro introduz a idéia do movimento da declinação. Para ele (Epicuro) “[...] a existência relativa que se opõe ao átomo o ser-ai que ele deve negar, é a linha reta. A negação imediata desse movimento é um outro movimento, isto é, representando-o espacialmente, *a declinação da linha reta.*”³⁶

³³. LUCRECIO. **Da Natureza**. 2. ed. Trad. Agostinho da Silva et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.50. (Coleção Os Pensadores).

³⁴. MARX, op. cit. p.34.

³⁵. Ibid., p. 34-35.

³⁶. Ibid., p. 35.

Na concepção de Marx, Epicuro vai atribuir ao conceito de átomo dois momentos que seriam em si contraditórios, mas por outro lado estariam relacionados.

[...] verificamos que o átomo, enquanto seu movimento, é uma linha reta, torna-se simplesmente determinado pelo espaço; é-lhe atribuído um ser-ai relativo e sua existência constitui uma pura existência material. Porém, vimos que um aspecto do conceito de átomo é a forma pura, a negação de toda relatividade, e de toda relação com um outro ser-ai. Observamos ao mesmo tempo que Epicuro objetiva ambos os momentos que se contradizem realmente, mas que estão contidos no conceito de átomo.³⁷

Assim, seguindo esse raciocínio, teríamos segundo Epicuro no conceito de átomo dois momentos: um o da determinação material, exposta no conceito de queda em linha reta, que corresponderia à forma de existência material dos átomos, e um segundo momento que seria a determinação formal do átomo, que é o da autodeterminação expressa na queda livre e sem causa que é a declinação. Isso significa a afirmação de uma singularidade pura.

Segundo Ana Albinati, ao admitir esses dois momentos no conceito de átomo, Epicuro introduz no domínio da natureza física, a possibilidade do acaso e da liberdade. A autodeterminação é apresentada no átomo como a capacidade deste de se recusar ao determinismo representado pela linha reta.³⁸ Dessa maneira o movimento da queda é o movimento da não-autonomia. Como vemos, na concepção de Epicuro, a constituição de todas as coisas se dá a partir da declinação de inúmeros átomos que se desviam em movimentos singulares, consequência da autodeterminação.

Marx em sua tese busca deixar claro que o conceito da declinação não se constitui como algo isolado na física de Epicuro, para ele:

A declinação do átomo da linha reta não é, com efeito, uma determinação particular que acontece por acaso na física de Epicuro. A lei que ela expressa é uma constante em toda filosofia de Epicuro, de tal modo que a encontramos sempre que o exige a esfera onde é aplicada.³⁹

Como podemos perceber, para Marx, a declinação é o centro da filosofia de Epicuro, é a base da afirmação da consciência de si e que vai dar sustentação e firmeza a toda filosofia epicurista. Diante disso, podemos entender mais facilmente a importância que assume a declinação do átomo na concepção materialista, de que todas as coisas inclusive os homens, são compostos de átomos. Assim se compreende a afirmação por parte tanto de

³⁷. Ibid., loc.cit.

³⁸. ALBINATI, Ana Selva C. B. Gênese, função e crítica dos valores morais. **Revista Ad Hominem**, 2001. p. 105.

Epicuro como de Marx da liberdade humana.

Segundo Auguste Cornu, a filosofia da natureza para Epicuro não é da mesma forma que é para Demócrito, ou seja, um fim em si mesma, mas sim o fundamento de uma ética onde introduz a doutrina da liberdade.⁴⁰ A declinação do átomo da linha reta vai ganhando um sentido mais amplo do que somente o sentido expresso na física, observa Marx. Para ele, “[...] Epicuro reconhece que seu modo de explicação tem por objetivo a *ataraxia* da consciência de si e não o reconhecimento da natureza em si e por si”⁴¹. Com essa afirmação vemos que o conceito de declinação não fica limitado somente à física epicurista, mas também está relacionada ao conceito de *ataraxia* que é central na filosofia epicurista.

Marx em sua tese de doutoramento assume esse conceito, tecendo relações entre a declinação no plano natural e o movimento de encontro entre os homens. Em sua tese ele afirma que:

Com efeito, a singularidade imediata só se realiza de acordo com o seu conceito na medida em que ela se encontra relacionada com um Outro, que é ela mesma, que esse Outro se lhe oponha na forma de existência imediata. Assim o homem cessa de ser um produto natural quando o Outro com quem se relaciona for um homem singular, e não uma existência diferente, ainda que, todavia não seja ainda o espírito. Porém para que o homem enquanto homem se torne, para si próprio seu único objeto efetivamente real, é necessário que tenha negado o seu ser-aí relativo, a força de seus desejos e da simples natureza. *A repulsão é a primeira forma da consciência de si*; corresponde portanto à consciência de si que se apreende como algo imediatamente-sendo e abstratamente singular.⁴²

Diante do que vimos até aqui é possível afirmar que, na dimensão da física a declinação do átomo é o fator que permite o encontro dos mesmos, e desta maneira a formação e surgimento de todas as coisas que existem, inclusive os homens no plano dos seus processos de sociabilidade. O processo do desvio parece estar ligado à separação de aspectos próprios da naturalidade dos homens, a partir do domínio de si, de suas paixões. Assim como lemos na citação acima, “a repulsão é a primeira forma da consciência de si”, ou seja, corresponde à autoconsciência.

A autoconsciência parece assumir segundo a interpretação que Marx desenvolve do pensamento de Epicuro, um elemento central, por meio do qual é possível libertar-se de todo determinismo, seja ele na esfera do natural, ou na esfera das relações sociais. Podemos

³⁹. MARX, op.cit. p.36.

⁴⁰. CORNU, Auguste. **Karl Marx e Friedrich Engels**. Trad. Faya. 4 tomos. Habana: Editorial de Ciências Sociais, 1975. p.265.

⁴¹. MARX, Karl. Op. Cit. p. 28.

⁴². Ibid., p. 38.

entender essa afirmação de maneira mais clara se atentarmos para o que nos diz Marx, pois, “encontramos em Epicuro formas mais concretas da repulsão; em matéria de política, exaltou como bem supremo o *contrato*, e em matéria social, a *amizade*.”⁴³ Essas duas relações tem em comum a autodeterminação dos homens em sua singularidade, e desta maneira estas relações acabam por serem constituídas pela vontade livre em um movimento de abandono do elemento natural.

Podemos perceber com as afirmações acima, que na concepção do jovem Marx, a filosofia de Epicuro tem demonstrado com a introdução da idéia de declinação dos átomos a modificação de toda a construção do atomismo antigo, pois, para Epicuro os átomos são corpos dotados de autonomia. Marx fortalece essa idéia, baseando seu pensamento nas afirmações de Lucrecio, para quem a declinação acaba por negar toda determinação do destino (*fati foedera*) aplicando isso à consciência.

Do mesmo modo, o objetivo da ação é o ato de abstrair, fugir ante a dor e a angústia, ou seja, a ataraxia. Portanto, o bem consiste na fuga do mal, e o prazer no afastamento da dor. Finalmente, quando a singularidade abstrata aparece em toda sua suprema liberdade e autonomia, em sua totalidade, o ser-aí de que nos estamos a desviar é logicamente todo o ser-aí [...].⁴⁴

1.3 MARX, OPÇÃO POR EPICURO E A ASSIMILAÇÃO DO INDETERMINISMO

Após vermos como Marx demonstra as diferenças doutrinárias entre os pensamentos de Demócrito e Epicuro, um fato que nos chama a atenção e que não pode ser desprezado é a posição assumida por ele em sua tese com relação aos pensamentos dos dois filósofos. É nítida, para qualquer leitor, a opção que ele faz pelo pensamento de Epicuro. O centro da tese é muito mais Epicuro do que Demócrito, e se Demócrito aparece não é apenas porque estabeleceu as bases da concepção atomista sobre a qual Epicuro vai edificar sua física e sua ética. Se Demócrito aparece é para servir de contraponto e ressaltar os contornos do epicurismo, enquanto diferenças⁴⁵.

Para Marx, ambos os pensadores se opõem sistematicamente, a ponto dele considerar a Demócrito cético, enquanto que a Epicuro ele vai classificar de filósofo e

⁴³. Ibid., p. 39.

⁴⁴. Ibid., p. 37.

⁴⁵. Cf. PESSANHA, José Américo Motta. Marx e os atomistas gregos. In: MARX, Karl. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Trad. Edson Bini e Armandina Venâncio. São Paulo: Global, [s.d.], p. 6.

dogmático. Ele descreve como já vimos na décima quinta nota, Demócrito como cético e empírico, ao mesmo tempo acusa-o de tomar a natureza sensível a partir de sua aparência subjetiva, e desta maneira considerando a realidade apenas segundo o ponto de vista da necessidade, assim, busca explicar e apreender a existência real das coisas. Por outro lado, Epicuro, ele qualifica de filósofo e dogmático, este último, por sua vez, aceita o fenômeno real, assumindo o acaso como modo de explicação da realidade, e ao demonstrar essas contradições busca segundo ele encerrar um absurdo.⁴⁶

O absurdo ao qual Marx se refere, são as opiniões colocadas por alguns comentadores antigos, e também por alguns filósofos modernos, que segundo as interpretações dos mesmos, a filosofia de Epicuro não passaria de um plágio da filosofia de Demócrito.

Para Marx, ao contrário, o que acontece é justamente o oposto, como podemos perceber em sua tese. Segundo ele as contradições são latentes, pois o *cético e empírico* acaba por tomar a natureza sensível como aparência subjetiva, e vai considerá-la a partir do ponto de vista da necessidade. O *filósofo e dogmático* por sua vez, aceita o fenômeno como real, portanto enxerga apenas o *acaso* como explicação para toda realidade objetiva. É por esse motivo que essas contradições parecem encerrar um absurdo, pois, como pensar que esses dois homens que se opõem em tudo podem defender a mesma doutrina?

Marx classifica isso como um enigma singular e insolúvel, é uma incoseqüência afirmar que esses dois filósofos ensinam à mesma ciência. Eles se encontram em oposição em tudo que concerne à verdade, à certeza e à aplicação dessa ciência, nos diz o autor da tese no início da terceira parte da mesma.

Este fato é extremamente importante, pois a tese foi escrita no período entre 1840-1841, período esse em que, segundo a concepção de Motta Peçanha, Marx está seduzido pelo sistema filosófico idealista de Hegel, predominante na filosofia alemã desse período. Portanto, ele vai à filosofia grega possivelmente armado do instrumental teórico oriundo da filosofia clássica alemã. Por outro lado, ao lermos a tese, nos parece que ele (Marx) começa a divergir do ponto de vista essencialmente hegeliano, levantando a questão conflituosa entre filosofia especulativa e materialismo.

Na tese de doutoramento, parece-nos que Marx procura fazer uma virada não hegeliana para o desenvolvimento do seu pensamento, pois, fica claro no desenvolvimento da tese, que Marx volta-se para Epicuro em virtude de sua naturalidade e defesa da liberdade,

⁴⁶. Ibid., p. 28.

fundamentada em sua doutrina do *clinamen*, que por sua vez coloca o acaso em superioridade em relação à necessidade defendida por Demócrito. Assim, a vontade individual é assegurada, e o homem liberta-se das superstições tornando-se capaz de forjar sua própria vida, ou como nos diz o próprio Marx, devemos admitir o acaso e não Deus, pois como já citamos, “por todos os lados se abrem numerosas vias que levam à liberdade”.

Marx na tese segue uma linha de interpretação que vai de encontro a todas as outras interpretações feitas sobre o atomismo grego antes dele, salvo é claro a interpretação de Lucrécio, que para o autor da tese, foi o único de todos os antigos que compreendeu corretamente o pensamento de Epicuro. Marx na tese, contrariando as visões de alguns comentadores da antiguidade como as de Posidônio, Nicolau, Sócion, Cícero, Clemente de Alexandria e outros, inverte os papéis e coloca Epicuro como o mais profundo dos dois.

A maior originalidade de Epicuro foi quebrar a concepção natural entre acaso e necessidade, sustentando que não há nenhum princípio de explicação para a existência da realidade que seja imaterial ou dotado de alguma razão, ou seja, teleológica. Acreditamos que o que mais impressiona o jovem escritor da tese na filosofia de Epicuro é como ele ao explicar a existência do mundo, desenvolve uma física baseada numa ordem, que abre espaço para um princípio que podemos dizer caprichoso e errático que é o acaso. Desta maneira aos olhos de Marx, Epicuro surge como um substituto adequado que propõe uma cosmologia com uma base materialista contrapondo-se assim à cosmologia platônica.

O ponto central da argumentação de Marx para demonstrar as diferenças entre Demócrito e Epicuro é a afirmação da declinação do átomo da linha reta. Com o conceito de *Clinamen*, Epicuro descobriu um meio de evitar a necessidade. Para Demócrito ao contrário, “[...] a necessidade aparece, com efeito, na natureza finita como *necessidade relativa*, como *determinismo*. [...]”⁴⁷. Ao descobrir uma maneira de evitar o determinismo da necessidade, Epicuro não fica limitado somente ao aspecto da física. A liberdade e a autoconsciência que surgem a partir do conceito de *Clinamen* chegam à esfera da ética (ver nota 38).

Marx reconhece em Epicuro uma filosofia que não dá passagem ao misticismo e à superstição, assumindo a autoconsciência como elemento libertário. Sobre isso ele afirma que:

Se a consciência de si abstratamente-singular é considerada como princípio absoluto, toda ciência verdadeira e real é suprimida no sentido de que não é a singularidade que reina na própria natureza das coisas. Mas isso equivale também à destruição de tudo aquilo que transcende a consciência humana e pertence ao

⁴⁷. Ibid., p. 27.

entendimento imaginativo. Se pelo contrário, se construir um princípio absoluto a consciência de si que apenas se conhece sob a forma de universalidade abstrata, abre-se a porta ao misticismo supersticioso e servil.⁴⁸

Podemos perceber nesta citação que para o autor da tese, a filosofia de Epicuro tem como principal característica a afirmação de uma autoconsciência singular-abstrata em oposição a qualquer determinismo de ordem natural ou sobrenatural. Não se pode buscar ou construir um princípio absoluto que por sua vez transcenda a consciência humana, pois, se isso acontecer, a exemplo da necessidade imposta pelo pensamento de Demócrito, tende-se a um misticismo supersticioso que inevitavelmente impede a liberdade fundada na autoconsciência. Nesse ponto, o entusiasmo de Marx por Epicuro torna-se deveras evidente, principalmente na medida em que produz críticas aos fundamentos de uma determinação exterior, sobretudo oriundos da religião.

É em virtude do reconhecimento da categoria da liberdade na filosofia de Epicuro que Marx dirá: “Epicuro é, portanto, de todos os gregos, o maior filósofo das 'luzes' [...]. (e seu atomismo se destaca como) ciência natural da consciência de si”⁴⁹. Segundo a concepção de Marx, a autoconsciência humana seria entendida por parte de Epicuro, de forma análoga à sua concepção dos átomos, como um atributo acabado de cada indivíduo.

Marx parece concordar com Epicuro, pois coloca a autoconsciência como princípio da liberdade, princípio este que possibilitará a autonomia humana, fundamentada no pensamento epicurista da base material da natureza. Segundo esse raciocínio, os valores sociais e os valores morais teriam seu fundamento na autonomia dos sujeitos individuais, que por meio da autodeterminação desenvolveriam assim as relações sociais e pessoais, a partir da recusa das determinações naturais. Desta maneira os valores morais não surgiriam dos temores e das superstições, mas estariam fundamentados a partir da autonomia da autoconsciência.

Por outro lado, ao lermos a tese, observamos que Marx faz várias referências ao caráter individual e abstrato da autoconsciência epicurista. No capítulo sobre os meteoros, o autor da tese justifica esta linha de pensamento de Epicuro, colocando a necessidade de uma afirmação da autoconsciência singular e abstrata como uma maneira de garantir a liberdade frente às superstições e mistificações religiosas.

Sobre esse assunto, Peçanha nos diz que:

⁴⁸. Ibid., p. 60.

⁴⁹. Ibid., p. 60.

Ao escrever a tese sobre o materialismo antigo Marx reconhece que a liberdade alcançada no epicurismo é aquela possível numa filosofia da autoconsciência: uma liberdade somente interior. É a liberdade compatível somente com o indivíduo isolado, da declinação do átomo – e que se amplia apenas até as dimensões da solidariedade dos pequenos grupos privilegiados pela sabedoria, às dimensões das serenas e prazerosas amizades, como na confraria do Jardim de Epicuro ou do *Doktorklub*.⁵⁰

Podemos perceber neste comentário acima e na análise da tese, que já existe no jovem filósofo ao escrever a tese, certa restrição ao conceito de liberdade epicurista, pois, fica evidente o caráter individual e subjetivo da liberdade, e desta maneira ficando a mesma restrita somente à consciência de si, em outras palavras uma coisa abstrata.

Desta maneira para o nosso pensador, o conceito de liberdade fica sem levar em consideração as relações do homem com o seu meio. Nas obras posteriores à tese de doutoramento, Marx não vai entender a liberdade somente como uma dimensão individual e de caráter abstrato da autoconsciência como aparece em Epicuro. Para ele o homem é um ser natural e como tal sofre as influências dos limites imposto pela natureza. Diante disso, ele vai compreender a liberdade como a capacidade humana de transformar ou pelo menos fazer recuar estes limites por meio de sua atividade prática, até os limites do possível evidentemente. O fato é que a liberdade humana se efetiva praticamente na relação cotidiana do homem com a natureza, superando as necessidades que se apresentam por meio do trabalho.

A leitura que podemos tirar da tese é de um Marx que julga a filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro a partir do ponto de vista da possibilidade. Pois, vai admitir o acaso defendido por Epicuro, rechaçando assim ao determinismo de Demócrito que é baseado na necessidade.

Marx assume Epicuro, por este ter libertado os homens do temor para com os deuses, o elogiava por ter analisado os fenômenos físicos e suas relações com os homens, e por ter feito de sua filosofia da natureza o fundamento de sua ética, que por sua vez, tinha por objetivo assegurar e justificar a liberdade humana.

Ao assumir o pensamento de Epicuro, Marx acaba por rejeitar a idéia de uma lei eterna que governa todas as coisas, isto é, a idéia de uma razão que transcende a realidade ou que resida na natureza. Para ele, a razão humana não será uma cópia ou simplesmente uma parte da Razão. Desta maneira, na concepção de Marx, Epicuro apresenta o mundo, isto é, a

⁵⁰. PESSANHA, José Américo Motta. Marx e os atomistas gregos. In: MARX, Karl. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Trad. Edson Bini e Armandina Venâncio. São Paulo: Global,

realidade como possibilidade e contingência, desprezando assim a necessidade como algo absoluto.

CAPÍTULO 2

CRÍTICA DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL E OS ANAIS FRANCO-ALEMÃES: EMANCIPAÇÃO HUMANA E LIBERDADE

Como vimos no capítulo anterior, Marx em sua tese de doutoramento, parece fazer, virada não hegeliana, pois, coloca de forma evidente uma questão bastante conflituosa entre o idealismo e o materialismo. Porém, para podermos entender melhor como se dá o desenvolvimento do pensamento de Marx, não podemos deixar passar despercebido o ano de 1843, porque acreditamos ser um momento decisivo no que diz respeito à formação de seu pensamento. Este ano de 1843 é o momento em que ele se defronta de forma mais aberta com o pensamento de Hegel, especificamente com a obra *Filosofia do direito*. Parece-nos que é nesta obra que ele começa mais especificamente a interpretar a realidade de maneira prática e materialista, afirmando a importância da autodeterminação humana na construção das sociedades, sustentando a tese de que são os homens os construtores do Estado, pois, são estes o verdadeiro fundamento das relações e da sociedade.

Marx se apropria do texto do filósofo mais respeitado em sua época para criticar o Estado burguês. Ele escolhe o texto que melhor expressa as bases e a estrutura do Estado moderno, para, a partir daí, questioná-lo e criticá-lo. Não podemos esquecer que o nosso autor, ao levantar esta crítica ao modelo de Estado concebido por Hegel, vai se defrontar com este pensamento influenciado pela proposta filosófica defendida por Feuerbach, de quem era amigo e havia lido recentemente a sua principal obra intitulada *A essência do cristianismo*, onde podemos ler no prefácio à segunda edição escrita em fevereiro de 1843, a afirmação de uma filosofia prática feita por seu autor.

Diz-nos Feuerbach que:

[...] Em geral condeno incondicionalmente a qualquer especulação absoluta, imaterial, auto-suficiente – a especulação que tira a sua matéria de si mesma. [...] Sou idealista somente no campo da filosofia prática, [...] no campo da filosofia propriamente teórica vale para mim, numa oposição direta à filosofia de Hegel em que se dá exatamente o contrário, somente o realismo, o materialismo [...]⁵¹

Parece-nos que em seu texto, Marx não critica diretamente a lógica hegeliana como pode nos parecer em uma primeira leitura, mas sim os seus fundamentos, ou seja, o seu

estatuto ontológico. Pois, na concepção dele a lógica hegeliana está separada e é anterior ao seu objeto. Por isso, ele começa a obra citando o parágrafo 261⁵², e é na análise deste parágrafo que ele vai descortinar o tema de sua crítica à *Filosofia do direito de Hegel*.

2.1 A DEFESA DA AUTODETERMINAÇÃO HUMANA NA CONSTRUÇÃO DA SOCIEDADE

No texto *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx entende que Hegel faz a separação entre sociedade civil e Estado, mas, ao mesmo tempo passa a idéia de que estas duas esferas estão integradas, e mais ainda, a liberdade concreta vai se consistir na identidade dos interesses particulares com o interesse geral, isto é, com os do Estado. Segundo ele, Hegel vai sustentar que nas esferas da família e da sociedade civil, existem algumas discordâncias, que por sua vez, são apenas fenomênicas, por outro lado, seus fins na perspectiva imanente vão se identificar. Desta maneira, o conflito entre ambas que é aparente, acaba por se resolver no desenvolvimento do processo social.

Marx por sua vez vai criticar essa concepção, e procurar demonstrar que essas discordâncias continuam acontecendo no cotidiano, no plano real. Para ele a resolução do problema colocado por Hegel, somente acontece no plano da lógica, enquanto dependência interna ou determinação essencial do direito privado, desta maneira fazendo com que a família e a sociedade civil, permaneçam reconhecendo no Estado o seu fim imanente. Sendo assim, os interesses da família e da sociedade civil devem ceder em caso de um confronto ou colisão com as leis e interesses do Estado⁵³.

Nesse ponto ele começa a demonstrar a sua crítica, afirmando que a Idéia, isto é, o Estado se sobrepõe às vontades individuais e, em suma, se sobrepõe às esferas que na realidade dão sustentação ao Estado, que por sua vez, são a família e a sociedade civil. A crítica de Marx se fundamenta no fato de que Hegel, não fala neste momento em *colisões empíricas*, mas sim como o interesse de uma potência superior, no qual as outras esferas estão

⁵¹. FEUERBACH, Ludwig. **A essência do Cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 20-21.

⁵². “Em face das esferas do direito privado e do bem privado, da família e da sociedade civil, o estado é, **de um lado**, uma necessidade *externa* e sua potência superior, a cuja da natureza as leis daquela esfera, bem como seus interesses, encontram-se subordinados e da qual são dependentes; porém, **de outro lado**, é o estado seu fim *imanente* e tem sua força na unidade de seu fim último geral e no interesse particular dos indivíduos, na medida em que tais indivíduos têm *deveres* perante ele assim como, ao mesmo tempo, têm direitos”. (MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 27).

⁵³. MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: _____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 28.

subordinadas necessariamente, vivendo assim na dependência do Estado. A esse problema Marx irá classificar de uma antinomia sem solução, pois, para ele, Hegel acaba por colocar de um lado a necessidade externa e do outro o fim imanente. Porém, aparentando que o fim último do Estado e os interesses particulares dos indivíduos acabem se identificando.

Para Marx, Hegel apreende família e sociedade civil somente como esferas conceituais do Estado, e não como algo real que por sua vez fundamentam e dão sustentação à existência deste. O que acontece na concepção hegeliana é justamente o contrário, é o Estado que se divide nessas duas esferas, isto é, que as pressupõe. Marx vai complementar a sua crítica afirmando que:

[...] a assim denominada “Idéia real”, (o espírito como infinito, real) é, portanto, apresentada como se ela agisse segundo um princípio determinado, mediante um desígnio determinado. Ela se divide em esferas finitas e o faz “para a si retornar, para ser para si”; ela o faz de um modo que é precisamente como é na realidade.⁵⁴

A crítica marxiana, vai se desenvolver a partir da integração das esferas: família e sociedade civil, com o Estado realizada por Hegel em sua *Filosofia do direito* valendo-se de um artifício lógico. Marx vai de encontro à dialética hegeliana, responsabilizando-a pelo que ele classifica de um *misticismo lógico e panteísta*.

Marx não aceita essa concepção hegeliana de “Idéia real” que é identificada com o Estado, ou seja, uma existência abstrata que determina segundo seus desígnios as outras duas esferas, que são a família e a sociedade civil que para ele, são efetivamente reais. Ao identificar a Idéia com o Estado ele vai acusar Hegel de desenvolver não somente um misticismo lógico, como vimos, mas também vai acusá-lo de um finalismo, pois, na visão hegeliana o Estado tudo conduz e se serve das esferas particulares no processo de seu desenvolvimento até sua efetivação.

Marx não aceita a visão de que os homens possam exercer sua liberdade somente a partir da esfera do Estado e sob suas determinações coercitivas. O Estado não é o representante legítimo dos interesses gerais, pois, esta universalidade é abstrata e alienante. A liberdade humana é exercida realmente no cotidiano das ações humanas, isto é, na esfera da sociedade civil que é real efetivamente. Não é o Estado que deve determinar como as pessoas devem agir, porque ele não existe independentemente das relações humanas.

A partir dessa observação, nosso autor vai afirmar que na concepção de Estado defendida por Hegel em sua filosofia do direito, os seres particulares, ou seja, os homens, que

⁵⁴. Ibid., p. 29.

constituem as esferas da família e da sociedade civil, são esvaziados, e tornam-se alienados do processo de formação do Estado, o único sentido que terão, será como pontos de apoio à efetivação do Estado. Na concepção de Marx as esferas da família e da sociedade civil não são ou estão subordinadas às determinações do Estado, mas, o que acontece é justamente o contrário, são elas que geram, isto é, formam o Estado.

Segundo ele, o fato real observado na divisão do que ele chama de matéria do Estado, é que as esferas da família e da sociedade civil, escolhem por meio de seu arbítrio a sua própria determinação. O equívoco produzido por Hegel ao escrever o parágrafo 261 da sua filosofia do direito, é expressar essa relação real, somente como manifestação e fenômeno.

Marx escreve em seu texto que:

Essas circunstâncias, esse arbítrio, essa escolha da determinação, essa mediação real são tão-somente a manifestação de uma mediação que a idéia real executa nela mesma e que se passa por detrás das cortinas. A realidade não é expressa como ela mesma, mas sim como uma outra realidade. A empiria ordinária não tem como lei o seu próprio espírito, mas um espírito estranho e, ao contrário, a Idéia real tem como sua existência não uma realidade desenvolvida a partir dela mesma, mas a empiria ordinária, comum.⁵⁵

Ao contrário do que pensa Hegel, nosso autor vai afirmar o arbítrio, a escolha de suas próprias determinações por parte das esferas particulares. Ele rechaça o determinismo sustentado por Hegel no desenvolvimento e efetivação da Idéia, isto é, do Estado. Como vimos na citação, a realidade não é colocada como ela mesma, mas sim como uma atividade imaginária apreendida pelo Estado. A idéia passa a ser subjetivada em relação ao real das esferas, e desta maneira a família e a sociedade civil deixam de ser os pressupostos do Estado, os princípios efetivamente ativos. Segundo Marx, Hegel inverte isso, retirando dos sujeitos reais as circunstâncias, o arbítrio, etc. Convertendo tudo isso em momentos subjetivos da Idéia.

Esse quadro ele vai classificar de logicismo abstrato, e é especificamente contra isso que ele investe. Ele não vai aceitar que as esferas particulares (família e sociedade civil) sejam destituídas da sua importância que é real, e acabem desta maneira atingindo sentido somente quando integrados à universalidade do Estado. Isso se torna inadmissível para Marx, pois, ele entende que os cidadãos são os membros efetivos da família e da sociedade civil, e isso é a verdadeira realidade.

Portanto, as condições absolutamente necessárias do Estado político são a base real

da família e a base artificial da sociedade civil, e não o contrário como afirma Hegel, fazendo com que aquilo que na realidade é condição se torne condicionado. São os homens e suas relações a verdadeira causa do Estado político e não o contrário. Aqui, Marx parece afirmar uma causalidade o que implicaria certo determinismo. Contudo, esta afirmação está intimamente ligada ao arbítrio das decisões e de suas relações humanas práticas, o que acaba por excluir um determinismo social rígido. Assim, torna-se a família e a sociedade civil a condição para a existência do Estado, não podemos esquecer que é nessas esferas que os homens desenvolvem suas atividades e suas relações reais.

Para Marx, é dos indivíduos, da multidão que provém o Estado. É a partir dessa constatação, que ele não admite que os indivíduos e a multidão sejam reduzidos somente a matéria do Estado, como ato da Idéia. O fato não pode ser apreendido fora de sua existência empírica, como faz a especulação, porque, dessa maneira não há a possibilidade de apreendê-lo com tal, como coisa real. Pois, o seu resultado acaba por tornar-se místico e puramente abstrato, tornando desta maneira o real puramente um fenômeno, e para Marx é esse fenômeno o único conteúdo da Idéia. Assim, não pode a idéia possuir outra finalidade que não seja a abstração, ou seja, a lógica.

O que Hegel faz segundo Marx, é dissolver tudo aquilo que é real (como o homem que vive e age e se relaciona com os outros, as esferas que são resultado dessas relações e que também são reais, ou ainda a determinação dos diferentes poderes fundamentados na “constituição política”) em uma abstrata Idéia do que ele (Hegel) chama de “organismo”, pois, o universal se autoengendra continuamente e é por meio desse mecanismo que se conserva, isto é, o desenvolvimento da Idéia em todas as suas distinções e etc.

Marx não aceita em seu texto essa concepção de um universal que se auto-engendra como se houvesse uma força interior própria e que também se auto-regula, isto é, um determinismo. O que existe na verdade é o mundo prático das necessidades humanas e da capacidade dos homens de agirem sobre essas mesmas necessidades transformando-as. É por esse motivo que ele vai afirmar a superioridade da democracia sobre as demais formas de organização política.

Por isso ele critica Hegel, que sustentando este idealismo acaba invertendo a ordem das coisas, colocando o predicado no lugar do sujeito e vice-versa, ele não vai desenvolver o seu pensamento a partir do objeto, mas sim o objeto a partir do pensamento, que por sua vez, já está concebido na dimensão abstrata da lógica.

⁵⁵. Ibid. p. 29-30.

Quando Hegel, por meio de sua lógica, vem afirmar que o real procede da Idéia, Marx investe contra o determinismo produzido e afirmado pela especulação, segundo ele,

[...] os “diferentes poderes” (Marx aqui se refere aos poderes que constituem o estado) são “determinados pela *natureza do conceito*” e que, por isso, o universal os “engendra de modo *necessário*”. Os diferentes poderes não são, portanto, determinados por sua “própria natureza”, mas por uma natureza estranha. Do mesmo modo, a *necessidade* não é extraída de sua própria essência, nem tão pouco demonstrada criticamente. Sua sorte é, antes, predestinada pela “natureza do conceito”, encerrada nos registros da santa casa (da Lógica). A alma dos objetos, no caso presente, do estado, está pronta, predestinada antes de seu corpo, que não é propriamente mais do que aparência. O “Conceito” é o filho na “Idéia”, em Deus-pai; é o *agens*, determinante e diferenciador. “Idéia” e “Conceito” são, aqui, abstrações autônomas.⁵⁶

É contra esse determinismo que Marx investe, um determinismo que se fundamenta em um logicismo. É esse logicismo que ele acusa de misturar de forma a confundir as relações reais da vida social, fazendo com que estas relações sejam determinadas por algo exterior à elas, determinadas como vimos pela “natureza do conceito”, sendo em última instância produzidas necessariamente pelo universal, ou seja, a Idéia. Desta maneira, as relações sociais, as esferas e os poderes não podem ser determinados por sua própria natureza, mas sim por uma “natureza estranha”.

Tudo, inclusive a necessidade, é predestinado por essa “natureza do conceito”, tudo se torna pré-determinado conceitualmente pela lógica. Ficando assim a realidade desprovida de sua materialidade, de sua existência empírica. Parece existir aqui uma divindade criadora dividida em duas pessoas, pois, como vimos na citação o “Conceito” é filho da “Idéia”, contudo são abstrações autônomas, mas, sem em momento algum perderem a característica fundamental de princípio ativo e causa determinante da realidade.

As categorias da lógica não procuram aqui reproduzir a realidade, o que acontece é o contrário, elas constituem o mundo real, e desta maneira assumem a função de sujeito que todo movimenta, ou seja, o Espírito que se auto-engendra e se conhece a si mesmo, e que é por sua vez a substância do Estado. O Espírito autoconsciente de si é o sujeito, o fundamento e a autonomia do Estado. Assim, são transformadas em sujeitos as categorias da lógica abstrata, a realidade abstrata, a substancialidade e etc.

Marx nos mostra nesse momento que o verdadeiro interesse de Hegel não é propriamente a filosofia do direito, mas sim a lógica, e a lógica em sua forma mais abstrata,

⁵⁶. Ibid., p. 36.

pois, o trabalho filosófico desenvolvido não culminara nas determinações políticas, mas ao contrário, estas determinações encontram seu fundamento no pensamento abstrato. O estado serve apenas como fundamento das demonstrações lógicas.

Para nosso autor, o principal erro de Hegel foi não ter partido dos sujeitos reais como a base do Estado, porque se ele assim tivesse agido, não teria culminado com a subjetivação do Estado de uma forma mística. O predicado só existe em função do sujeito. Hegel faz o contrário, ele dá autonomia ao predicado e quando ele dá autonomia aos objetos, o faz separando de sua autonomia real, separando do sujeito. O sujeito real vai aparecer como algo estranho, como outro, isso somente acontece porque Hegel não parte dos sujeitos reais, mas sim de seus predicados. Sendo assim, ele coloca a Idéia como suporte para justificar esta determinação.

Segundo Marx deve-se proceder justamente o contrário, deve-se partir dos sujeitos reais, e considerar sua objetivação, desta maneira é que se expressa a realidade sem nenhuma predestinação, ou determinismo fundamentado exteriormente, seja no Espírito autoconsciente de si mesmo, seja na Ideia ou na natureza do Conceito.

Ele questiona a Hegel perguntando: “Que idealismo de Estado seria este que, em lugar de ser a real autoconsciência dos cidadãos do Estado, a alma comum do Estado, seria uma pessoa, um sujeito?”⁵⁷ Para Marx é um absurdo o que Hegel faz ao colocar a essência do Estado que é a soberania de forma autônoma e subjetivada na Idéia, a soberania somente pode ser objetivada a partir dos sujeitos reais que constituem e são as bases da existência do Estado. Não pode ser um único sujeito, uma pessoa que represente esta soberania como questiona Marx. Hegel por seu turno, apresenta na sua filosofia do direito o monarca como a encarnação real da Idéia.

O discurso de Hegel acaba por transformar e justificar os atributos do monarca em uma autodeterminação da vontade. Ele acaba por atribuir a soberania do Estado ao monarca, retirando-a dos cidadãos que constituem as esferas políticas da família e da sociedade civil. O monarca passa a representar em si mesmo as vontades individuais, fundamentada em uma autodeterminação que conseqüentemente despreza os arbítrios individuais dos cidadãos.

Em resposta ao determinismo hegeliano expresso pela defesa da monarquia, fundamentada na autodeterminação do monarca, que aparece como o senhor da vontade, e também como o ponto de convergência da liberdade e das vontades individuais. Marx propõe outra forma de organização político social, que em sua concepção suplanta o determinismo.

⁵⁷. Ibid., p. 44.

Em sua crítica ele afirma que:

Na monarquia o todo, o povo, é subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a constituição mesma aparece somente como uma determinação e, de fato, como autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo na constituição; na democracia a constituição do povo. A democracia é o enigma resolvido de todas as constituições. Aqui, a constituição não é somente *em si* segundo a essência, mas segundo a existência, segundo a realidade, em seu fundamento real, o *homem real*, o *povo real*, e posto como a obra própria deste último. A constituição aparece como o que ela é, o produto livre dos homens; poder-se-ia dizer que, em um certo sentido, isso vale também para a monarquia constitucional, mas a diferença específica da democracia é que, aqui, a *constituição* em geral é apenas um momento da existência do povo e que a constituição política não forma por si mesma o Estado.⁵⁸

Como alternativa ao determinismo expresso pela monarquia constitucional colocada por Hegel, Marx apresenta a democracia, pois, nesta forma de organização, ao contrário da monarquia, a constituição vai aparecer como a autodeterminação do povo, isto é, a constituição é do povo. Portanto é a partir das pessoas e de suas relações individuais, e de grupos, enquanto esfera pública, que surge o Estado. Os cidadãos são o princípio ativo do engendramento do Estado e de sua soberania. Por isso Marx vai afirmar que “a democracia é o enigma resolvido de todas as constituições”, pois ela é construída a partir do arbítrio do povo.

Quando Marx propõe a democracia, está resgatando o fundamento real do Estado, que é o *homem real*, o *povo real*. É a partir dessa base real que a constituição e o Estado podem aparecer como um produto *livre* do homem, superando assim o determinismo. Portanto, não é o Estado que faz o homem como quer Hegel, mas, ao contrário, é o homem que faz o Estado. Para Marx não existe o Estado subjetivado, o que existe realmente é o homem objetivado que a partir do arbítrio e de suas relações constrói o Estado.

É a partir da proposta de democracia, que Marx começa a superar o determinismo fundamentado no logicismo abstrato, pois este acaba por transferir a verdade dos seres particulares de realidade empírica da existência, para a Idéia abstrata do Estado hegeliano. Assim, ele escapa das armadilhas do pensamento abstrato automediador, seguindo os passos da filosofia Feuerbachiana.⁵⁹

⁵⁸. Ibid., p. 50.

⁵⁹. Podemos perceber a influência de Feuerbach no desenvolvimento do texto de Marx, ao criticar a inversão feita por Hegel fundamentada em sua lógica que ele vai considerar como uma alienação, conceito esse extraído do pensamento de Feuerbach, que Marx transfere do campo religioso, para a esfera do social. Fato também interessante são as citações do pensamento feuerbachiano em partes do texto quando critica a idéia de que é o Estado que engendra as esferas da Família e da sociedade civil, Marx vai comparar essa inversão de forma análoga à afirmação de Feuerbach de que não é a religião que cria o homem, mas o homem que cria a religião. A essência da religião é o homem deificado como uma religião particular e etc.

A democracia proposta por Marx não é de maneira alguma a democracia republicana burguesa, ele nos fala de uma transformação radical, que vai implicar a supressão do Estado político alienado e da sociedade civil, fundamento da propriedade privada. A democracia aparece como abolição da separação entre o social e o político, o universal e o particular⁶⁰. Ele fundamenta esse seu ponto de vista na materialidade real dos homens e de suas relações, se devemos admitir alguma causalidade ou algum finalismo nesta concepção, esta deve ser o arbítrio das relações e da atividade humana concreta. É com a proposta da democracia enquanto autodeterminação do arbítrio das pessoas que Marx começa a defender a emancipação humana, que veremos mais adiante na sequência do capítulo.

Portanto, como podemos constatar acima, a integração entre Família e Sociedade Civil pretendida por Hegel, segundo Marx, só pode surgir de um pensamento alienado, que por sua vez inverte as relações sociais que são reais. Ele escreve que:

[...] o estado político não pode ser sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, para ele, *conditio sine qua non*. Mas a condição torna-se o condicionado, e o determinante o determinado, o produto é posto como o produto de seu produto.⁶¹

Nesta citação podemos perceber a influência do pensamento feuerbachiano da alienação. Feuerbach mostra que na verdade Deus não é o criador do homem, mas sim o homem que cria Deus. Analogamente no Estado moderno as esferas particulares da Família e da Sociedade Civil como sendo produtos do Estado, que é Idéia abstrata. Parece-nos que Marx apoiado em Feuerbach vai interpretar o conceito de Estado expresso por Hegel como uma essência alienada da sociedade civil.

Contudo, apesar de Marx estar muito influenciado pela filosofia feuerbachiana neste momento, nos parece que ele não despreza totalmente o pensamento hegeliano, apesar de lhe tecer duras críticas.

Outro ponto importante é que, apesar da constatação da alienação do Estado desenvolvida por Hegel, em sua filosofia do direito, Marx vai entender isso como consequência de um processo histórico, ele vai falar em grandes linhas das formas de organização política do Estado na Grécia e em Roma como também na Idade Média, chegando à conclusão que a abstração do Estado político e do Estado como tal é um produto dos tempos modernos.

Portanto, entendemos que Marx escolhe a Filosofia do direito de Hegel para tecer

⁶⁰. MARX, op. cit. p. 50-51.

sua crítica em virtude dessa obra ser a expressão mais fiel do Estado moderno que no fundo é a sua principal crítica. Quando Marx critica Hegel, ele está a criticar o Estado moderno, pois encontra em Hegel a mais profunda expressão dessa forma de Estado.

2.2 EMANCIPAÇÃO HUMANA COMO EFETIVAÇÃO DA LIBERDADE

A partir dos anos trinta do século XIX as consequências econômicas e sociais da revolução industrial começaram a ser mais visíveis na Europa, observa-se claramente o crescimento das cidades, o maior desenvolvimento da indústria e do comércio, o aumento e a concentração do proletariado, a desvalorização dos artesãos e sua crescente proletarização. Esses fatos levam a um crescimento e a uma maior organização dos movimentos operários, principalmente em países como a Inglaterra e a França. A classe operária começa a aparecer no cenário histórico, e ao mesmo tempo inicia a percepção de sua real situação o que a leva a agir a partir de suas próprias organizações.⁶²

Esses fatos não passam despercebidos pelo jovem Marx, que de maneira inteligente soube apreender os traços comuns das experiências desses grupos de trabalhadores, a ponto de iniciar o desenvolvimento de uma teoria coerente no sentido da auto-emancipação humana, baseada nas vivências do proletariado. Portanto, neste período ele vai propor a emancipação humana, como sendo a verdadeira efetivação da liberdade, isto é, como autodeterminação a partir da prática e da compreensão da realidade humana concreta. Ele não impõe de forma alguma um sistema dogmático, gestado na pura abstração do universal.

Marx trabalha o tema da emancipação humana em dois textos publicados nos *Anais franco-alemães*, revista que foi preparada em 1843 e publicada em 1844. O primeiro destes textos é *A questão judaica*, onde, apesar de o tema central ser, em uma leitura mais superficial, o problema da emancipação humana frente a emancipação política, encontramos intimamente ligado e como pano de fundo a discussão sobre a liberdade humana. Esta última é que viabiliza a emancipação humana ao mesmo tempo constitui-se a verdadeira efetivação da liberdade.

No desenvolvimento do texto, percebemos que a postura em relação à emancipação humana assumida por nosso autor, é uma postura em defesa da liberdade humana de forma

⁶¹. Ibid., p.30.

⁶². LÖWY, Michel. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Petrópolis: Vozes, 2002. p.51.

material, real. Ele está a defender a liberdade total do homem, não uma liberdade parcial como, segundo ele, acontece na emancipação política, onde a liberdade humana não acontece a partir do próprio homem e de suas relações, mas faz-se necessária a existência de um ente exterior ao homem, que limita a sua liberdade, que é o Estado. O Estado é segundo Marx, o mediador entre o homem e sua liberdade. Assim, a liberdade somente pode ser exercida a partir de fatores externos e independentes dos homens.⁶³

Nas páginas da *Questão judaica*, não vemos Marx defender ou simpatizar com nenhuma visão que aceite a determinação da vida e das relações humanas, por nenhuma entidade que transcenda a vida real e material dos homens. Ele não aceita nenhuma forma de subterfúgio, muito menos algum meio que se configure como *necessário* para que os homens exerçam sua liberdade. O que podemos constatar é a defesa da liberdade humana, não como a ausência de interferência ou mesmo de coerção, como acontece na perspectiva liberal. Nos textos publicados nos *Anais franco-alemães*, vemos a afirmação por parte de Marx, da liberdade como autodeterminação. Assim, a liberdade aparece como a capacidade dos homens de desenvolverem as suas várias possibilidades, eliminando os obstáculos à emancipação humana, entendida como uma forma de sociedade digna das condições humanas.

Marx amplia o problema da emancipação discutida por Bauer. Para ele, não basta somente buscar a emancipação política, porque segundo ele, “o limite da emancipação política manifesta-se imediatamente no fato de que o Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem dele liberte-se realmente, no fato de que o Estado pode ser um Estado livre, sem que o homem seja um homem livre”.⁶⁴ A liberdade desta maneira não se configura somente como um processo em que os indivíduos se libertam da coerção externa sofrida pela existência natural, também não é somente a assimilação de que deve aceitar uma coerção externa (do Estado) como condição necessária enquanto um ser racional. Para ele, a liberdade aparece não somente como o reconhecimento das necessidades por parte dos homens, mas como a capacidade de transformar estas necessidades, ou seja, modificando a realidade em benefício de sua própria existência.

Segundo Marx, na emancipação política, o Estado aparece como uma abstração frente aos indivíduos, o problema é que o Estado sendo uma exteriorização limita a vida e as relações entre as pessoas. O homem apesar de aparecer livre no Estado, não o é realmente em suas relações cotidianas materiais, a sua liberdade acontece em uma existência separada de sua vida real. Desta maneira, a liberdade é exercida não de forma material, mas somente

⁶³. Cf. MARX, Karl. **A Questão judaica**. 5. ed. Trad. Silvio D. Chagas. São Paulo: Centauro, 2005. p.21.

enquanto uma abstração mediada pelo Estado.

O que percebemos com as indagações de Marx, é que o Estado aparece como o representante dos interesses gerais, porém, está em oposição aos interesses particulares. A esfera pública e a esfera privada aparecem como duas realidades diferentes, porque, na verdade, existe uma oposição radical entre sociedade e Estado. O Estado adquire frente à sociedade um caráter ideal, isso acontece em virtude da alienação, expressa no fato de que o Estado político, enquanto esfera pública se liberta da religião, enquanto que as pessoas mantêm na esfera privada a sua religiosidade.

Marx afirma que:

O homem se emancipa *politicamente* da religião ao bani-la do direito público para o direito privado. A religião já não é o espírito do *Estado*, onde o homem – ainda de modo limitado, sob uma forma especial e uma esfera especial – comporta-se como um ser genérico, em comunidade com os outros homens; ela se converte, agora, no espírito da *sociedade burguesa*, da esfera do egoísmo, no espírito do *bellum omniun contra omnes*. Já não é a essência da *comunidade*, mas a essência da diferença. Converteu-se na expressão da separação do homem de sua comunidade, de si mesmo e dos outros homens, daquilo que foi a sua origem [...].⁶⁵

Aqui se encontra para Marx, a alienação, porque o homem não se reconhece por si mesmo, por aquilo que é, mas para se reconhecer precisa de um subterfúgio, de um meio, que quando não é a religião é o próprio Estado. O homem alienado depende sempre de um mediador entre ele mesmo e sua liberdade. A religião é o reconhecimento do homem através de um mediador na dimensão da esfera privada, enquanto que o Estado é o mediador na esfera pública. Como acontece na religião onde o homem se exterioriza em Deus e descobre sua liberdade ilusória, ele acaba também deslocando para o Estado toda a sua divindade e sua não servidão humana.

A emancipação política se mostra como um progresso enquanto libertação do regime anterior, a saber, o absolutista e feudal, porém, é a afirmação da sociedade burguesa, ou seja, a afirmação da diferença e do egoísmo, frutos da propriedade privada que se fundamenta na sociedade burguesa, na esfera da sociedade civil. Ela não é a verdadeira emancipação completa do ser humano e como tal, não possibilita a verdadeira liberdade humana.

Marx apesar de reconhecer que a emancipação política representa um grande progresso, afirma também que ela é somente a afirmação do Estado burguês, onde se

⁶⁴. Ibid. p.21.

⁶⁵. Ibid., p. 25.

caracteriza a oposição entre o burguês e o cidadão, isto é, entre o indivíduo e a cidadania, nos parece que com esta oposição surge uma dupla moral, ou seja, uma moral condizente com a esfera pública e outra condizente com a esfera privada, isto é, os homens acabam agindo em sua realidade de duas maneiras, não há uma identidade no indivíduo nesta forma de sociedade, pois o homem age ao mesmo tempo como cidadão e como burguês, como cidadão e trabalhador etc.

A *Questão judaica* se apresenta como uma continuação e um aprofundamento da crítica de Marx à política iniciada na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Assim, a crítica levantada a Bauer no que diz respeito ao tema da emancipação dos judeus na Alemanha, é na verdade uma crítica à emancipação política defendida por este, que, para Marx é a expressão da separação entre Estado e sociedade civil.

É contra a alienação da liberdade no Estado burguês que Marx escreve as páginas d'A *Questão judaica*. Para ele, é necessário superar esta determinação que não exprime a identidade entre os homens. Ele defende a idéia de que a emancipação política é incapaz de levar à emancipação humana como um todo. A emancipação que possibilita aos homens a liberdade real, prática, não uma liberdade parcial que necessite de subterfúgios onde o homem aliene a si mesmo em seres ou entidades abstratas, que acabam por camuflar suas reais necessidades, que os impossibilite de enxergar a sua verdadeira realidade. Por esse motivo, ele postula a emancipação humana frente à emancipação política, isto é, ele busca a superação da alienação gerada por esse tipo de emancipação.

A superação da alienação é possível em virtude desta não ter uma existência que transcenda a história e em consequência a existência dos homens. A alienação é um fato eminentemente histórico, pois, se o homem é ou está alienado, ele se encontra alienado em relação a alguma coisa e como resultado de algumas causas, fruto de acontecimentos e circunstâncias relativas ao homem e que se manifestam num determinado contexto histórico. Desta maneira a superação da alienação, torna-se perfeitamente possível a partir dos processos históricos, porque ela é produzida historicamente a partir da atividade humana. Entretanto, não é por esse motivo que sua superação ou abolição apareça como uma necessidade escatológica.

Marx acredita ser possível a superação da alienação e para tanto afirma a necessidade da emancipação humana, porém, essa necessidade aparece na esfera das possibilidades e não como uma realização predeterminada da história ou da realização efetiva da autorrealização da Idéia. Ele defende este ponto de vista a partir de críticas levantadas à emancipação política que proporcionou a ascensão do Estado burguês. Ao examinar de forma

crítica a natureza do Estado e neste caso o Estado burguês, nosso autor não deixa passar despercebido os chamados direitos humanos.

Marx nas páginas da *Questão judaica*, ao examinar os chamados direitos humanos, procura mostrar que na verdade estes direitos são direitos políticos, que somente podem ser exercidos na comunidade política do Estado moderno, pois, segundo ele se inserem nas categorias dos *direitos civis* e da *liberdade política*. Por este motivo não suprimem necessariamente a religião, muito menos a alienação que rege esta forma de Estado. Estes direitos só revelam os valores do Estado burguês.

Nosso autor vai insistir que os direitos humanos nada mais são que os direitos da sociedade burguesa, isto é, do egoísmo, da separação entre os homens e da comunidade na qual eles se encontram inseridos. Por esse motivo ele afirma que:

[...] Todavia, o direito do homem à liberdade não se baseia na união do homem com o homem, mas, pelo contrário, na separação do homem em relação ao seu semelhante. A liberdade é o *direito* a esta dissociação, o direito do indivíduo *delimitado*, limitado a si mesmo.⁶⁶

Como vemos, os direitos humanos expressam uma visão negativa da liberdade, pois não levam o homem a enxergar na liberdade do outro uma realização da sua própria liberdade, mas sim a limitação da sua liberdade individual, pois, esta não se encontra fundamentada na união do homem com o homem, mas sim na separação entre os homens. Portanto na sociedade burguesa e no Estado que a representa, os homens não são livres plenamente, mas têm a sua liberdade alienada pela propriedade privada, que é a maior expressão do egoísmo.

O que Marx almeja é a superação dessa sociedade, e conseqüentemente da propriedade privada que determina o homem a uma forma de liberdade abstrata e irreal, pois, não coloca o homem real como o princípio da sua própria existência e liberdade, mas sim a posse e o egoísmo.

No que diz respeito ao Estado político e ao seu verdadeiro desenvolvimento, o homem acaba por levar uma dupla vida, uma mais celestial e outra terrena. Na primeira forma de vida, ele vive numa comunidade política, enquanto na segunda, ele vive na sociedade civil uma vida particular, considerando os outros homens como meio degradando-se a ai próprio como meio, convertendo-se assim, em joguete de poderes estranhos, isto é, tornado-se agentes de um processo que os ultrapassa.

O individualismo que tem como maior expressão a propriedade privada leva o

⁶⁶. Ibid., p. 35.

homem a buscar sua liberdade na abstração do Estado. O homem acaba tendo a sua liberdade determinada pela lei, desta maneira a liberdade não se baseia na união dos homens, mas sim na separação dos mesmos fazendo com que os indivíduos fiquem limitados a si mesmos. Como vimos na citação, os direitos dos homens ficam restritos à vida privada, fixam somente os direitos civis, sem levar em consideração o ser genérico dos homens, fundamentam os interesses do homem egoísta frente aos interesses da vida comunitária. A liberdade passa a ser, na realidade, a possibilidade que cada indivíduo tem de atuar da melhor forma possível em favor de seus interesses particulares.

Segundo Marx, a liberdade, a propriedade, a igualdade e a segurança, os chamados direitos humanos, na verdade nenhum deles:

[...] ultrapassa o egoísmo do homem, do homem como membro da sociedade burguesa, isto é, do indivíduo voltado para si mesmo, para seu interesse particular, em sua arbitrariedade privada e dissociada da comunidade. Longe de conceber o homem como um ser genérico, estes direitos ao contrário, fazem da própria vida genérica, da sociedade, um marco exterior aos indivíduos uma limitação de sua independência primitiva. O único nexos que os mantém em coesão é a necessidade natural, a necessidade e o interesse particular, a conservação de suas propriedades e de suas individualidades egoístas.⁶⁷

Como podemos ver, o Estado moderno exterioriza os homens e com isso os torna cada vez mais egoístas. Nesta forma de sociedade os homens somente conseguem enxergar em seus semelhantes nada mais que um meio para a obtenção de seus interesses privados, e agindo desta maneira acabam por se degradarem a si mesmos.

Ele reclama uma emancipação que possa permitir a absorção do cidadão abstrato pelo homem real, e desta maneira, fazendo deste, um ser solidário nas relações com os seus semelhantes. A emancipação política não pode vislumbrar esta possibilidade, porque como já dissemos, mantém o homem preso à condição de indivíduo egoísta.

A emancipação humana somente se torna possível com a supressão do Estado que é a expressão da alienação humana. N^o *A questão judaica*, Marx escreve que:

Somente quando o homem individual real recupera em si o cidadão abstrato e se converte, como homem individual, em ser genérico, em seu trabalho individual e em suas relações individuais, somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas “forças propes” como forças sociais e quando, portanto já não separa de si a força social sob a forma de força política, somente então se processa a emancipação humana.⁶⁸

⁶⁷. Ibid. p. 37.

⁶⁸. Ibid., p.42.

O homem tem que reivindicar para si o cidadão que se perde na abstração do Estado moderno, e perceber que seu ser genérico, se torna mais importante para sua realização enquanto homem do que somente a sua individualidade e seu egoísmo. É somente a partir desta constatação, que ele poderá se realizar como homem real, e por meio de suas forças sociais, construir a sociedade livre, que lhe possibilitará a sua realização completa como homem, encontrando em si mesmo todos os seus anseios e realizações, não tendo mais de exteriorizar suas necessidades em Deus ou no Estado.

A superação do estado burguês fruto da emancipação política é um processo que somente pode ser efetivado pela liberdade humana materializada em sua atividade prática, não é o resultado necessário da contradição entre forças produtivas e as relações de produção. A emancipação humana não é o produto de nenhuma necessidade histórica resultante de leis da história que se assemelha a leis da natureza. Ao contrário, para a verdadeira efetivação da emancipação humana é necessário que os homens se tornem os seus verdadeiros agentes, pois, é na história que se concretiza o cenário para o exercício da liberdade humana.

A emancipação humana proposta por Marx em *A questão judaica* é a afirmação da liberdade e da ação humana prática como a capacidade de superação do Estado constitucional burguês, por uma organização social fundamentada numa “[...] associação de homens livres [...]”⁶⁹. Marx enxerga no presente a possibilidade real de uma ordem social que não necessite de força coercitiva que se coloque acima ou além dela. Esta ordem social é possível em virtude da liberdade se realizar na própria realidade humana. A partir da emancipação humana é possível a reconciliação da duplicação entre indivíduo e cidadão, é a superação da separação da vida em pública e privada. A verdadeira emancipação é a afirmação do homem real por inteiro e das suas relações humanas materiais sem precisar objetivar suas limitações em um ser acima dele.

O homem real deve recuperar o cidadão que só existe abstratamente na idealização do Estado, isto é, o homem deve agir realmente, construir suas relações com os outros sem a existência de uma abstração exterior que determine suas ações. Para Marx como podemos ver, os homens são livres e constroem livremente a sociedade por meio de suas relações. Na realidade são sempre os homens agindo realmente e livremente, que desempenham o papel preponderante na construção de si mesmos, de sua sociedade e conseqüentemente do seu estado de vida real.

Portanto, Marx acredita ser possível a superação da propriedade privada, em virtude

⁶⁹. MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 75. Vol. 1, Tomo 1.

desta ser um fato histórico, gerada historicamente a partir das relações humanas materiais reais. Ela somente se fundamenta no Estado moderno, com o desenvolvimento da sociedade civil, fato este que somente se consolida com a Revolução francesa. Portanto, se a propriedade privada é fruto das relações humanas, ela pode ser superada por estas mesmas relações humanas que estão em movimento, isto é, pelo homem real, material.

Assim, a emancipação humana é a afirmação da liberdade entendida como a capacidade de modificação e transformação das necessidades humanas e da superação das limitações impostas aos homens pela natureza, isso somente torna-se possível por meio da atividade humana prática, isto é, o trabalho. A satisfação das necessidades e a superação das limitações naturais por parte dos homens, não se constitui em momento algum, como o resultado necessário do desenvolvimento histórico, o que constituiria um determinismo estrito, mas aparece como o resultado do processo de autoprodução dos homens.

No segundo ensaio também publicado nos *Anais franco-alemães* intitulados *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, Marx vem afirmar a necessidade de uma revolução social, para a realização da emancipação humana. Nesse texto ele vai passar da crítica à religião, à crítica da política, porque acredita que na Alemanha a crítica a religião foi plenamente realizada por Feuerbach. Marx vai colocar o homem real como o princípio da sociedade, por isso, a necessidade de se passar da crítica religiosa à crítica da política, pois, esta última é a expressão das relações humanas, e neste caso relações alienadas.

Marx começa assim seu ensaio, colocando o homem real como o centro e o princípio da sociedade, dos fatos e instituições oriundas das suas relações, sejam elas sociais, políticas ou econômicas. A religião não passa de uma projeção da essência humana alienada, pois, na religião, o homem busca o não humano onde deveria buscar a sua verdadeira realidade. Ele não aceita a premissa de que exista alguma entidade que possa determinar rigidamente as ações humanas e conseqüentemente a história. O homem se constitui o responsável por suas próprias ações. Ele nos diz que:

[...] o *homem* não é um ser abstrato, acorçado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra *aquele mundo* cujo *aroma* espiritual é a religião.⁷⁰

⁷⁰. MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In. _____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 145.

Aqui, Marx desloca a discussão que tinha como centro a religião para o campo político, para a esfera das relações dos homens, pois, “o homem é o mundo do homem” voltando-se para o mundo *prático*. Desta maneira não pode existir uma determinação abstrata, que limite ou imponha aos homens como devem ser suas ações, seja uma divindade ou mesmo o Estado. Para ele, os homens não podem ser determinados por algo exterior, ele não pode ser determinado por aquilo que ele próprio produz o que significaria um determinismo estrito das ações e relações humanas.

Marx deixa claro na citação, que o homem não é um ser abstrato, ele se constitui como um ser concreto, real e todas as suas ações também o são. O Homem não se encontra fora do mundo, além do seu ser real, do seu ser prático, o homem é o seu mundo, isto é, suas relações seja ela com os outros ou com a natureza. O homem é o seu mundo, produzido por ele mesmo a partir de sua liberdade, e não um mundo desenvolvido e governado por forças independentes e processos que ultrapassem sua vontade e seu agir.

Para Marx, feita a crítica à religião é possível se passar para uma forma mais aprofundada de crítica, que é a crítica dos fundamentos que geram a alienação, ou seja, a crítica da política. A religião expressa uma realidade ilusória, é uma espécie de fuga da miséria real na qual os homens estão inseridos, é o reflexo espiritual da sociedade.

É na religião, que o homem encontra consolo e justificação para sua situação de miséria real, contudo, esse consolo e essa justificação são ilusórios, é neste sentido que ele vai enxergar na religião o protesto contra a miséria real, pois, se o homem não encontra na sua vida real o consolo e justificação para o seu sofrimento, ele apela para uma esfera abstrata, ilusória, onde se encontra dopado, anestesiado em relação a sua situação de vida real. É por isso que a religião se torna “*ópio do povo*”⁷¹, isto é, algo comparado a uma substância capaz de tirar o homem de sua realidade e o tornar alheio à realidade efetiva, em uma só palavra *alienação*.

As satisfações das necessidades humanas não podem ser efetivadas em uma esfera que não seja a vida real, material e prática dos homens. A liberdade humana somente pode ser exercida na materialidade das relações humanas, por esse motivo Marx afirma que o “homem é o mundo do homem”. É somente na realidade concreta que os homens tem a capacidade de reconhecer suas verdadeiras necessidades e assim transformar essas necessidades e não simplesmente buscar alívio em uma abstração como é o caso da religião.

⁷¹. Ibid. Loc.cit.

Para Marx, o homem, mesmo alienado, continua sendo o centro e a base de todas as relações sociais, isto é, todas as coisas que existem em sua realidade são em última instância objetos e situações oriundos de sua ação, e de suas relações com os outros e com a natureza, da qual ele faz parte. É interessante notar a importância dada por Marx à razão, pois é necessário que os homens a reconquistem, para assim então galgarem a superação da alienação, pois somente por meio da razão se torna possível a crítica do real. Reconquistar a razão é gravitar em torno de si mesmo.⁷² É por esse motivo que a emancipação verdadeiramente humana somente pode ser realizada a partir da liberdade e concretizada a partir da ação humana.

Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução* parece-nos que a alienação aparece como um fato histórico, porque se engendra a partir do trabalho e das relações entre os homens. A alienação não aparece como algo inerente à essência do homem como em Feuerbach, ela está ligada à atividade humana específica e como tal tem sua origem no tempo. Portanto, se assim o é, a sua superação se torna perfeitamente viável na história, a partir da mesma base, que por sua vez, são as relações humanas materiais e a atividade prática dos homens.

Marx entende que o homem é a base da sociedade, portanto ele constitui o princípio, isto é, o fundamento material de suas relações, da sociedade e conseqüentemente da história. São os homens agindo livremente, relacionado-se livremente que constroem o mundo, a realidade, o seu próprio meio de vida. Desta maneira, se o homem aparece como sujeito de sua própria existência, nos parece que Marx não assume um determinismo rígido no desenvolvimento de seu pensamento neste período.

O homem aparecendo como o produtor de sua própria realidade, de sua história enquanto gênero, feita a crítica à religião como no caso da Alemanha e a partir daí desenvolvendo-se a crítica da política,

[...] a tarefa da história, depois que o *outro mundo da verdade* se desvaneceu, é estabelecer a verdade deste mundo. A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humanas nas suas *formas não sagradas*, agora que ela foi desmascarada em sua *forma sagrada*. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a *crítica da religião em crítica do direito*, e a *crítica da teologia em crítica da política*.⁷³

Para Marx, a tarefa do homem é estabelecer a verdade deste mundo, pois os homens

⁷². Ibid., p. 146.

são os construtores da história e se historicamente eles produziram uma verdade alienada do mundo, fundamentada na propriedade privada e na religião, uma verdade que é a afirmação do individualismo e do egoísmo, a tarefa que se apresenta agora a partir da crítica é a de estabelecer a verdade que Marx afirma ser a deste mundo, a verdade que é a superação do individualismo e do egoísmo, frutos da alienação desenvolvida pela sociedade burguesa, isto é, a efetivação da emancipação humana.

Marx atribui à filosofia o papel de desmascarar a auto-alienação, não somente a religiosa como fez Feuerbach, mas, agora, desmascarar também à autoalienação do direito e da política, que são suas formas mundanas, reais e práticas. Para ele, a crítica tem que se transformar em crítica da realidade humana, em crítica das instituições que são a afirmação da auto-alienação. A tarefa da crítica é fazer com que os homens reconquistem a razão, que tomem consciência de si, de sua própria realidade, para assim poderem transformar a realidade, isto é, promover a *emancipação humana*.

A filosofia deve criticar a realidade para possibilitar que as pessoas possam fazer a história acontecer, deve mostrar a realidade e não buscar a história além da história real das pessoas. Não existe uma realidade para além da realidade material dos homens, como também não existe uma história ideal, para além das relações materiais humanas. Para Marx, tudo se resolve na realidade prática material da existência humana, desta maneira a história não se desenvolve seguindo padrões determinados rigidamente por leis naturais, ou a partir da vontade de algum “Ser” absoluto. A história não aparece como um autodesenvolvimento em si mesma, ou como a realização da vontade de algum ser que transcenda a vontade humana. Fica evidente desde este período que para Marx são os homens que constroem sua história.

A crítica, isto é, a filosofia tem que penetrar nas massas para que esta tome as rédeas de sua história, a emancipação humana somente é possível quando todos a almejam. A emancipação humana deve ser produzida e alcançada por todos, não somente por um ou alguns indivíduos. Afirma Marx que:

É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas. A teoria é capaz de se apossar das massas ao demonstrar-se *ad hominem*, e demonstra-se *ad hominem* logo que se torna radical. Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem.⁷⁴

Como podemos ver, ele começa a afirmar a necessidade de uma revolução para

⁷³. Ibid., Loc. Cit.

poder se fazer a emancipação humana, pois o poder material somente pode ser derrubado pelo poder material, isto é, a realidade somente pode ser transformada pelos homens reais, conscientes de si mesmos e da realidade na qual estão inseridos. Marx vem afirmar o poder da filosofia como crítica, pois acredita que esta tem o poder de se transformar em força material, a partir do momento que entra nas massas, a partir do momento que chega à maioria dos homens, porque, esses são os únicos agentes capazes de transformar a realidade e fazer emancipação humana frente à alienação constituída pela sociedade burguesa.

Marx busca a radicalização da crítica, para ele, a crítica deve ir à raiz das coisas, ou seja, buscar a causa, o princípio dos problemas que ele enxerga na Alemanha de seu tempo. Ele percebe que a raiz das coisas, é o próprio homem, a causa histórica e material da realidade é o próprio homem. Em última instância a única determinação das relações humanas é a sua atividade livre. Assim, a Revolução francesa é fruto da ação dos franceses, como a Revolução industrial que estava a acontecer na Inglaterra é fruto da ação real dos ingleses, como também a causa do atraso político e econômico vivido pela Alemanha é fruto dos alemães.

É por esse motivo que para Marx a raiz que dá sustentação à realidade histórica, política, social e econômica é o próprio homem. Daí a importância da entrada da crítica nas massas, pois as massas alienadas ainda não conseguem perceber a sua verdadeira situação de forma clara, como acontece na cabeça do filósofo.

Com essa proposta, Marx mostra outra forma de se fazer filosofia, afastando-se do modelo predominante na Alemanha nesse período que ele entende ser puramente especulativa. A filosofia não pode mais se considerar como um fim em si mesma. Ele faz uma filosofia prática, e busca uma filosofia da ação que tem em vista a realização da filosofia, não permanecendo presa a abstrações, mas levando em consideração a realidade efetiva dos homens, ou seja, o problema político-social que é a expressão real da alienação dos homens, que influenciam de maneira real no dia-a-dia das pessoas, isto é, o mundo de relações efetivas.

Portanto, sendo somente possível à revolução, a transformação da realidade social e política por meio da ação humana prática. Para Marx, isso somente pode acontecer porque “[...] as revoluções precisam de um elemento *passivo*, de uma base material. A teoria só se realiza num povo na medida em que é a realização de suas necessidades [...]”⁷⁵. Desta maneira, somente é possível a revolução a partir da tomada de consciência dos homens, e isso se torna exequível com a crítica, pois esta tem como mostrar aos homens suas verdadeiras

⁷⁴. MARX, Karl. Op. Cit. p. 151.

⁷⁵. Ibid., p. 152.

necessidades, porque, segundo Marx, arranca as flores imaginárias dos grilhões, possibilitando aos homens perceberem-se como realmente são e em quais condições vivem. Somente assim este homem pode transformar seu mundo, sua realidade, mas agora de forma consciente e não mais alienada como aconteceu até então. A revolução deve ser a revolução das necessidades reais.

Para a realização da revolução imaginada por Marx, percebemos que para ele é necessária a atuação de dois elementos, no caso da Alemanha, ele coloca os filósofos e o proletariado. Marx percebe que as necessidades teóricas devem ser expressões das necessidades práticas, as necessidades efetivas da vida real do povo, pois, somente assim, a teoria, isto é, a crítica pode alcançar e penetrar nas massas. Segundo Marx, para se realizar a revolução, isto é, a emancipação humana é necessário que o pensamento e a massa que são sua base material ajam concomitantemente, um impelindo ao outro, “[...] não basta que o pensamento procure realizar-se; a realidade deve igualmente compelir o pensamento”.⁷⁶

O pensamento não tem como realizar-se fora de uma realidade que o abarque. O pensamento tem que responder às necessidades reais do povo para que possa se realizar efetivamente. Por esse motivo, a teoria por mais crítica que seja não é suficiente para a transformação da realidade das relações humanas, sejam elas sociais, políticas, econômicas e etc. É por isso que as revoluções precisam de uma base material. Portanto, para que uma teoria crítico-filosófica se realize ela tem que, segundo Marx, tomar corpo na massa, tem que representar as aspirações e as necessidades desta pessoas, em suma, tem que ser a realização das necessidades reais destas pessoas.

Para tornar-se possível a revolução, segundo Marx, é necessário à existência de um elemento que por sua vez seja capaz de:

[...] despertar em si e nas massas, um momento de entusiasmo em que se associe e misture com a sociedade em liberdade, que se identifique com ela e seja sentida e reconhecida como *representante geral* da referida sociedade. Os seus objetivos e interesses devem verdadeiramente ser os objetivos e interesses da própria sociedade, da qual se torna de fato a cabeça e o coração social. Só em nome dos interesses gerais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar a supremacia geral.

No texto *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, percebemos que Marx vê necessidades humanas que são históricas. Contudo, ele enuncia o que pode ser ou acontecer, parece-nos que ele se abstém de afirmar o que será efetivamente, quer os homens

⁷⁶. Ibid., Loc. Cit.

⁷⁷. Ibid., p.154.

queiram ou não. Ele busca a emancipação humana, defende a idéia de que os homens podem exercer sua liberdade de forma real, sem a necessidade de nenhum subterfúgio fora de si mesmo. Ele defende a emancipação não como algo pré-determinado, mas dentro dos limites da possibilidade que se torna clara a partir da vontade e da ação humana.

A revolução que leva à emancipação humana defendida por Marx tem que superar não somente a pobreza natural, mas a que é produzida artificialmente, pobreza esta que é resultado das relações alienadas entre os homens e também suas relações de produção que culminam em um egoísmo universal, fazendo com que uma grande parte das pessoas não consiga, nem mesmo com o seu trabalho, superar as necessidades mais imediatas. Esta emancipação humana somente é possível com uma revolução radical no interior das massas, para a superação da desintegração da sociedade, pois sendo o homem um ser “essencialmente” social, não pode pautar a sua existência, a sua vida com os outros no egoísmo e no individualismo.

Para Marx é necessário a superação desta ordem de coisas, e os agentes desta superação são o raciocínio e a ação humana prática. Portanto a transformação da sociedade efetuada a partir da superação da alienação seja ela teórica como no caso da religião, ou prática como nas relações políticas, sociais e econômicas, somente é possível através da atividade humana, através de duas faculdades essencialmente humanas, que é o uso da razão e a ação consciente de si mesmo e de suas reais necessidades. É necessária a união destes dois pressupostos, a filosofia e a ação humana prática consciente.

Como podemos constatar no estudo da *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, que a crítica da religião que se constitui como a primeira forma de alienação, levou a um convite ao homem para que este “gire em torno de si mesmo”⁷⁸. Este convite desemboca em uma crítica mais radical e profunda que é a crítica da política. É a partir desta crítica que Marx enxerga a necessidade de uma revolução radical das relações humanas, e esta crítica deve partir da radicalidade mais profunda, e ser o mais radical possível “é tomar a coisa pela raiz. E para o homem a raiz é o próprio homem”⁷⁹.

Portanto, se o homem é a raiz de tudo, e deve girar em torno de si mesmo, parece não existir uma entidade transcendente ou imanente que determine a ação humana ou a história humana. Desde sua tese de doutoramento sobre a filosofia da natureza em Demócrito e Epicuro, Marx parece-nos um pensador do possível e do contingente, pois, nos apresenta o acaso como uma realidade que tem como valor a possibilidade.

⁷⁸. Ibid., p. 146.

⁷⁹. Ibid., p. 151.

CAPÍTULO 3

OS MANUSCRITOS DE 1844: A ATIVIDADE HUMANA PRÁTICA COMO AUTODETERMINAÇÃO TRANSFORMADORA DO REAL

Como vimos no final do capítulo anterior, Marx procura estender a crítica desenvolvida por Feuerbach à religião. Por isso ele busca não mais somente combater a religião, a crítica para ele deve ir além, deve dar passos adiante chegar ao mundo prático dos homens, deve-se agora buscar e criticar as bases sociais que na verdade geram as ilusões religiosas. Segundo ele, uma vez concluída a crítica da religião, e isso Feuerbach fez muito bem, torna-se necessário passar à crítica da realidade e para Marx, a realidade dos homens é o seu modo de vida social que é determinado por suas relações.

A crítica à religião possibilitou o convite para o aprofundamento da crítica em geral. Esse convite fez com que Marx desembocasse em uma crítica mais radical, que é a crítica da economia e da política. Ele empreende essa crítica em um conjunto de manuscritos datados em 1844 e que ficaram conhecidos como os *Manuscritos econômico-filosóficos*. Esses manuscritos nunca foram publicados em vida pelo autor, somente vieram a público nas primeiras décadas do século XX.

Por outro lado, basta uma olhada superficial sobre a infinidade de textos e dos debates realizados no século passado sobre a obra de Marx, para constatarmos a importância dos *Manuscritos econômico-filosóficos* no conjunto de sua obra e no desenvolvimento de seu pensamento⁸⁰. Seguindo nosso itinerário de estudo sobre o problema do determinismo na obra de Marx, buscaremos neste capítulo entender como ele vem afirmar a atividade humana como o princípio gerador da sociedade.

Os *Manuscritos econômico-filosóficos* escritos entre março e agosto de 1844 durante sua estada em Paris, constituem, para muitos, a principal obra escrita nesse período, embora jamais publicada em vida pelo próprio autor, possivelmente por nunca tê-la concluído em virtude da diversidade dos temas primeiramente pensados por ele, que passavam pela crítica da economia, do Estado, do direito, da moral, da vida civil etc., como podemos ler no

⁸⁰. A partir de sua publicação completa em 1932 e também com o término da segunda guerra mundial, os *Manuscritos de 1844* foram alvo de inúmeros comentários por parte de pensadores, alguns da envergadura de Lukács, Fromm, Merleau Ponty, Heidegger, Marcuse e representantes da escola de Frankfurt, a ponto de os

prefácio do caderno III.

Contudo, é nesse texto que podemos constatar que Marx desloca o foco de sua reflexão filosófica para o campo da economia política⁸¹, buscando mostrar as conexões desta com os temas tratados em textos anteriores tais como Estado, moral, direito, vida civil e a crítica da filosofia especulativa.

Ao compararmos os *Manuscritos* com o seu pensamento posterior, nos parece que ele já vislumbra o projeto de estudo para sua vida, pelo menos é nesse texto que se inicia o longo percurso de crítica da economia política que o acompanhará até o fim de seus dias⁸². São nesses manuscritos que aparece a compreensão da história real como autoprodução dos homens por meio de sua atividade material, isto é, *o trabalho*. Com certeza, o trabalho aparece como o fio condutor desta obra. O trabalho como produção e reprodução da existência humana é o ponto central de onde ele desdobra suas reflexões sobre a economia política, os conceitos de alienação e estranhamento, começando assim, a sua crítica da economia política burguesa e do sistema capitalista, culminando com a publicação do primeiro livro de *O Capital* em 1867.

É a partir do desenvolvimento e aprofundamento do conceito de trabalho que podemos observar em Marx o desenvolvimento de suas próprias idéias. Parece-nos que ele no texto não faz somente um comentário crítico à teoria hegeliana, como também às teorias dos economistas clássicos, porque como fica claro para qualquer leitor mais atento, ele coloca o trabalho não mais somente como uma mercadoria, a exemplo das teorias econômicas anteriores, mas sim como uma capacidade exclusivamente humana e que possibilita aos homens a condição efetiva de se autoproduzirem. Por esse motivo, acreditamos que a grande

Manuscritos de 1844 serem o texto mais favoravelmente analisado na segunda metade do século passado.

⁸¹. Neste texto usamos o termo Economia política em virtude de toda uma tradição, este termo é o que ficou consagrado entre os comentadores e estudiosos do pensamento de Marx, e é ao mesmo tempo o que se convencionou utilizar quando se fala do grande projeto da vida dele. Também este termo é o utilizado pelo Marx mais maduro. Porém nos *Manuscritos de 1844*, o termo utilizado por Marx é o de Economia nacional ao invés de Economia política. O leitor irá no desenrolar do capítulo se deparar com algumas citações dos manuscritos onde o termo utilizado será economia nacional. Segundo Jesus Ranieri o tradutor da edição utilizada por nós como referência na escrita desse capítulo, “a opção por 'economia nacional', em vez de 'economia política' é do próprio Marx. Economistas burgueses ingleses e franceses utilizavam, corretamente *political economy* e *économie politique*, mas os alemães eram mais próximos do termo *Nationalökonomie*. [...] Importa salientar [...] que 'economia nacional' diz respeito, dependendo do contexto, tanto ao sistema econômico quanto às suas teorizações”. (MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004).

⁸². O entendimento de que a obra de Marx se constitui um grandioso projeto de crítica da economia política compartilhamos com a visão do professor Mauro Castelo branco de Moura que sustenta esta visão no capítulo IV de seu livro *Os mercados o templo e a filosofia: Marx e a religiosidade* (ver referências) e no artigo intitulado *Sobre o projeto de crítica da economia política* de Marx também de sua autoria publicado na revista Crítica Marxista número IX de 1999 nas páginas 58-78. Concordamos com esta visão, pois acreditamos que não existe rupturas radicais no desenvolvimento do pensamento de Marx, mas sim um projeto de crítica da economia política que se inicia com os manuscritos econômicos filosóficos que o acompanha por toda a sua vida.

reflexão feita por Marx nos *Manuscritos de 1844* é a busca da fundamentação, não somente lógica, como também material, da liberdade humana.

3.1 TRABALHO, ALIENAÇÃO E “NATUREZA HUMANA”

Como já dissemos, o trabalho nos parece o fio condutor dos *Manuscritos de 1844*. Pensamos desta maneira, porque ao examinarmos o texto podemos perceber que os diversos conceitos tratados por Marx nos *Manuscritos*, como os de propriedade privada, alienação, estranhamento, e a crítica mais geral que é a crítica da economia política, todos partem inicialmente do conceito de trabalho, conceito este que ele começa analisando a partir do que pensam os economistas clássicos como Smith, Say, Ricardo, Schulz e outros.

Ao aprofundar-se nos estudos da economia política, ele observa que, mesmo seus defensores, afirmam que o trabalho é reduzido à qualidade de mercadoria. Desta maneira, é algo que se negocia, produzindo-se desta forma a concorrência entre os trabalhadores. O que os leva à condição de objeto, privando-os, assim, cada vez mais de sua liberdade. E com isso, forçando-os a vender cada vez mais barato o seu trabalho. Nos *Manuscritos de 1844* vemos Marx fazer uma defesa do homem como um ser que age, e por meio de suas ações tem a capacidade de transformar a natureza e a sua própria realidade. Portanto, o trabalho é a base na qual se fundamenta a realização da atividade humana, desta maneira, o objeto como resultado da atividade humana aparece como uma extensão da existência do sujeito.

Na leitura dos *Manuscritos de 1844* percebemos que, para nosso autor, os teóricos da economia política dão satisfatoriamente conta do que realmente acontece na sociedade capitalista burguesa. Porém, o grande problema que Marx constata em seus estudos, é que estes teóricos ficam limitados à análise do que existe, não criticam essa realidade. O que acontece é a justificação, por parte destes teóricos do sistema, e do modo de produção existente.

Marx parafraseando Ricardo escreve que “[...] as nações são apenas oficinas da produção, o homem é uma máquina de consumir e produzir; a vida humana, um capital; as leis econômicas regem cegamente o mundo. Para Ricardo, os homens são nada; o produto tudo [...]”⁸³. É desta maneira que ele vê como os economistas clássicos percebem a realidade, mas o grande problema é que eles somente afirmam esta realidade, não conseguem perceber

⁸³. MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 56.

que o homem é o fundamento da realidade social e histórica. O homem aparece para a economia como algo que pode ser substituído a qualquer momento, isto é, o homem não tem nenhum valor enquanto tal.

Como vimos, para Marx, segundo a economia política (na pessoa de um dos seus maiores representantes que é Ricardo), as nações não passam de oficinas de produção, elas não são o local onde o homem pode desenvolver-se como tal, a natureza perde totalmente o seu sentido em relação ao homem. Marx denuncia que para a economia política, o homem não aparece como um ser natural, dotado de consciência e liberdade, e o valor da vida humana é reduzido ao patamar de capital, isto é, o homem é somente mercadoria, uma coisa que é utilizada para manter o sistema.

Porém, algo que chama a atenção nesta citação é o fato de que “as leis econômicas regem cegamente o mundo”. Desta maneira, os homens, suas relações, suas necessidades, enfim, o mundo é regido por algo exterior a eles, as pessoas são determinadas por uma força exterior a elas, tudo o que são ou fazem é determinado por algo que transcende à sua existência. A vontade livre se perde diante da necessidade da produção. Os produtos, as mercadorias ganham independência frente ao trabalho, porque, no modo de produção burguês os homens têm que vender suas forças de trabalho para sobreviver e, assim, o produto de seu trabalho não lhes pertence, tornando-se independente deles e, por fim, acaba se confrontando com eles.

Marx ao analisar a economia política observa que as leis econômicas são consideradas por seus maiores teóricos como leis naturais, que por sua vez levam inevitavelmente a uma interpretação e conseqüentemente uma compreensão muito rígida das relações humanas de produção e das condições de vida dos homens em sociedade. Existe na verdade um determinismo rígido que fundamenta todas as relações humanas, determinando necessariamente a atividade e a organização social dos homens, fundamentada em leis naturais.

Os *Manuscritos de 1844* são, como já dissemos, um trabalho voltado à crítica da economia política, tendo como fio condutor o trabalho. O trecho do texto de Ricardo parafraseado por Marx e citado anteriormente não se configura como um texto isolado na obra, basta lermos com atenção para percebermos que o itinerário percorrido por Marx é um percurso construído para fundamentar sua crítica a essa área do conhecimento, que é a economia política, como também à sociedade burguesa como um todo. Ele parte dos pressupostos mesmos da economia política para, a partir de então, começar a mostrar as contradições existentes na sociedade burguesa. Enfim ele parte dessas leis naturais defendidas

pela economia política para mostrar que na verdade elas não existem naturalmente, mas são simplesmente abstrações feitas pelos economistas para fundamentarem a propriedade privada. A crítica da economia política é também a crítica do determinismo sustentado por essa “ciência”.

Para Marcuse, os *Manuscritos de 1844* constituem-se em um texto fundamentalmente revolucionário porque no interior da crítica desenvolvida pelo autor a idéia de economia política é inteiramente transformada. A revolução proposta nos manuscritos significa acima e além de toda transformação econômica, uma revolução da história do homem bem como das determinações de sua “essência”.⁸⁴ Concordamos com esse ponto de vista, em virtude de sustentarmos que Marx em momento algum nos manuscritos aceita a idéia de que os pressupostos da economia política se configurem como leis universais ao qual se acham determinadas rigidamente as relações humanas de produção.

Marx não aceita o pressuposto de que “a economia rege cegamente o mundo”, pois isso demonstra um determinismo estrito; ele não admite a existência de leis que transcendam a materialidade das relações humanas e as determinem, assim como seus modos de produção. Marx procura explicitar que esta visão determinista segundo a qual as leis econômicas aparecem como as responsáveis por reger cegamente a realidade, e conseqüentemente as relações humanas, somente é possível no modelo de organização social desenvolvido pelo modo de produção burguês e afirmado pela economia política como algo natural.

Segundo ele, essa sociedade exclui o ser humano de seu verdadeiro papel como o ponto central e princípio de toda organização social, e é aqui que se fundamenta toda a crítica de Marx à economia política, pois esta compreende o funcionamento da sociedade, sua organização, suas “leis”, porém, não explica seus fundamentos.

Segundo Marx:

A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo *material* da propriedade privada, que passa, na realidade (*Wirklichkeit*), por fórmulas gerais abstratas, que passam a valer como leis para ela. Não *concebe* (*begreift*) estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. [...]⁸⁵.

Ele observa que o problema da economia política é pressupor leis gerais que regem os homens, suas ações e relações. A economia política aceita a propriedade privada como algo dado, acabado, não questiona os seus fundamentos e, por isso, a coloca como o pressuposto

⁸⁴. MARCUSE, Herbert. **Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972. p. 11-12.

de todo movimento social e das relações humanas. Ela (a economia) procura explicar a propriedade privada, a partir de fórmulas gerais e abstratas, e as entendem como leis naturais e por isso inquestionáveis, que acabam por determinar todas as relações humanas.

Na seqüência do texto, ao tratar de problemas reais, citando a relação do salário com o lucro do capital e a concorrência, Marx nos diz que, na economia política, tudo é explicado a partir de circunstâncias exteriores, depois conclui indagando, “[...] até que ponto estas circunstâncias exteriores, aparentemente casuais, são apenas a expressão de um desenvolvimento necessário, sobre isso a economia nacional nada nos ensina”.⁸⁶ Apesar de afirmar o desenvolvimento necessário da riqueza, a economia não diz como isso acontece. O que Marx constata verdadeiramente é que a economia política somente movimenta a ganância e a concorrência.

Desta maneira, os *Manuscritos de 1844* se configuram como um texto voltado à uma crítica de fundamentação filosófica da Economia política. Entendemos que também nestes manuscritos se acha presente uma crítica ao determinismo fundamentado a partir de leis tidas como naturais e, portanto, necessárias, sustentadas pelos teóricos da economia política, pois, segundo Marx, entendem a atividade de produção capitalista como uma lei natural, que, por sua vez, rege cegamente as relações humanas e o mundo.

Marx nas páginas dos *Manuscritos econômico-filosóficos* parece não aceitar a afirmação de que existam leis regendo arbitrariamente o mundo e as relações humanas. Para ele o que existe são circunstâncias que são engendradas historicamente a partir da atividade e das relações humanas, o que não constitui a forma de um desenvolvimento econômico e histórico necessário, como segundo ele, a economia política defende.

Ao contrário dos teóricos da economia, Marx procura não se deslocar para um estado primitivo imaginário, pois, tal estágio nada explica⁸⁷. Por isso, ele parte de um fato econômico presente. Para ele, o problema central está no trabalho:

O trabalhador se torna mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria se cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isso na medida em que produz, de fato, mercadoria em geral.⁸⁸

⁸⁵. Ibid., op. cit. p. 79.

⁸⁶. Ibid., loc. cit.

⁸⁷. Ibid., p. 80.

⁸⁸. Ibid., loc. cit.

Este estado de coisas se torna possível a partir do momento em que “a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens”. Marx usa como ponto de partida para formular sua crítica, a relação entre produto do trabalho e o homem que o produz, pois não há uma interação entre o trabalhador e o produto resultado de sua atividade. Segundo ele:

[...] o objeto (*gegenstand*) que o trabalhador produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*).⁸⁹

Para Marx, na sociedade burguesa o que há realmente é o confronto entre o trabalhador que produz e o objeto que é produzido por ele. O objeto torna-se estranho ao homem, torna-se um poder independente dele, algo puramente objetivo. A relação do homem com o objeto não é mais uma relação de quem produz para a satisfação de suas necessidades, mas, uma relação de estranhamento, pois, o homem não tem o acesso direto ao produto, fruto de seu trabalho, e a sua relação para com o objeto passa a ser uma relação de servidão. De fato, a apropriação humana da natureza e da objetividade do objeto fruto do trabalho, transforma-se para o trabalhador em estranhamento, alienação⁹⁰.

A exteriorização do trabalhador, segundo Marx, não significa somente que o trabalho se torna um objeto, isto é, uma existência externa. Para ele, a questão vai mais além, o objeto segundo ele se torna uma existência que se funda fora do homem, fora do trabalhador, torna-se independente dele e estranha a ele, assumindo uma autonomia diante dele, e se confrontando de forma hostil e estranha em relação para com ele. Marx afirma que “[...] quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio [...]”⁹¹. Marx observa que há uma inversão da realidade, os homens deixam de ser a causa real da

⁸⁹. Ibid., loc. cit.

⁹⁰. Nesse capítulo utilizaremos os termos estranhamento e alienação juntos, como sinônimos. Não seguiremos a proposta do tradutor da edição utilizada por nós neste trabalho. Faremos isso em virtude de não quisermos adentrar nas discussões que cercam este problema, pois alguns estudiosos contemporâneos como Jesus Ranieri e Mônica Hallak defendem que há uma diferença na utilização dos termos alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*), vamos manter os dois para evitar confusão no desenrolar do capítulo e também por ser um tema complexo e que não faz parte da principal discussão tema desta dissertação.

⁹¹. MARX, Karl. Op. cit. p. 81.

organização estrutural e social do mundo, sendo substituído pela objetividade material fruto do seu trabalho que é a mercadoria.

A exteriorização ou alienação do trabalho, que engloba tanto o ato de produção como seu resultado, é o fato presente do qual parte Marx para criticar a sociedade burguesa, fato esse que a economia política oculta, pois, não considera a relação entre o trabalhador e a produção. Este processo verificado por ele na essência da sociedade burguesa tem como resultado o fato “[...] de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano e o humano animal”.⁹²

Nessa forma de sociedade, o homem acaba por perder a característica que lhe é mais latente, que é a liberdade, pois, como nos afirma Marx, ele somente se sente livre em suas atividades animais, mas naquilo que o torna realmente humano, que é a sua atividade, isto é o trabalho, ele se sente preso, angustiado.

Segundo Marx,

[...] O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção física, ou outra qualquer, foge do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto sacrifício, de mortificação [...].⁹³

Assim, há uma inversão dos valores, o homem neste tipo de sociedade aparece como um animal e não como verdadeiramente humano capaz de realizar-se como tal por meio de seu principal atributo, que é a capacidade de transformar a natureza e ao mesmo tempo se fazer a si mesmo como homem por meio de sua atividade prática livre.

Como vimos o homem não consegue encontrar satisfação no trabalho, o trabalho de forma alguma lhe parece o aspecto de sua existência que lhe possibilita a sua liberdade enquanto humano. No trabalho o homem está aprisionado, pois ele não aparece como a satisfação de suas carências, mas sim como algo forçado, obrigatório que lhe tira a liberdade de se autoproduzir. O trabalho aqui aparece somente como um meio de satisfazer necessidades que não são necessidades internas, mas necessidades que estão fora dele.

⁹². Ibid., p. 83.

⁹³. Ibid., loc. cit.

Para Marx, a maior prova da exteriorização ou alienação é o fato de que, se não existir nenhuma forma de coerção, seja ela física ou por alguma necessidade individual, ele foge do trabalho como quem está a fugir de uma peste. O trabalho não é uma autorrealização do ser humano, mas sim um castigo, uma tortura, um auto-sacrifício de mortificação. O trabalho na sociedade capitalista não aparece para o homem como um fator que o leva à liberdade efetiva, objetiva, ele aparece como uma dimensão limitadora das verdadeiras possibilidades humanas, pois, colocam em confronto direto com o homem, os objetos de sua própria atividade objetiva. Desta maneira o trabalho configura-se como um processo fechado, pois não possibilita o desenvolvimento efetivo do homem como um ser social histórico.

Nos *Manuscritos de 1844*, Marx utiliza o conceito de alienação numa perspectiva diferente de como foi utilizado por outros filósofos, a exemplo de Hegel e Feuerbach, pois, ao contrário destes, acreditamos que ele coloca esse problema a partir da possibilidade da superação. Concordamos com Mészáros ao defender em *A teoria da alienação em Marx*, que o conceito de trabalho alienado é inseparável da idéia de que a forma social determinada da atividade produtiva, que obtém o crescente valor do mundo das coisas, ao preço da desvalorização do mundo dos homens, é passível de ser superada.

Ele observa que o interesse de Marx pelos problemas da economia política estão intimamente ligados à questão da superação. Torna-se evidente que não se pode combater o estranhamento ou alienação da vida real, ou seja, o estranhamento econômico sem dominar teórica e previamente os complexos problemas econômico-sociais que aí se acham inseridos. Portanto, continua Mészáros afirmando que as investigações econômicas feitas por Marx não servem como base teórica para uma ação econômica, mas sim para uma ação política. Pois, ele (Marx) está interessado nos problemas econômicos apenas numa medida em que estes revelam a complexa hierarquia da estrutura que ele deseja ver transcendida positivamente.⁹⁴

Endossamos esta visão, porque, se observarmos a seqüência lógica desenvolvida por Marx nos *Manuscritos de 1844*, percebemos que ele não busca revelar somente os pontos mais óbvios e fracos do sistema capitalista. Pelo contrário, ele mostra os seus pontos fortes, por isso, os seus estudos sobre economia o ajudaram a constatar as contradições internas do sistema. Seguindo este raciocínio uma ação puramente econômica seria incapaz de transformar a realidade, o que conseguiria no máximo seria aliviar os efeitos das contradições.

Porém, a superação da alienação não significa em momento algum o fim da história, mas sim a afirmação da mesma. A história para Marx é movimento, é um processo

⁹⁴. MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006. p. 117-118.

prático, engendrada pelas relações humanas objetivas, sendo assim, a história se configura como um processo aberto que depende única e exclusivamente da atividade dos homens enquanto seres objetivos.

A superação da alienação deve ser entendida como a superação dos instrumentos do modo de produção capitalista, que, determinados pela alienação tornam-se incontroláveis por parte dos homens, ou seja, não são os homens que dominam os instrumentos do sistema capitalista, ao contrário, eles são dominados por estes instrumentos. Os instrumentos e instituições alienadores do sistema capitalista podem segundo Marx, ser controlados e para isso basta que eles sejam direcionados para as finalidades humanas e não para um fim independente dos homens como no caso do sistema capitalista vigente.

O que Marx entende por alienação, a economia política entende como algo absoluto, a propriedade privada é afirmada como sendo algo natural, portanto insuperável, e, sendo assim, determina necessariamente todas as relações no interior do sistema, pois todas as relações partem dela. Seguindo esse raciocínio nos parece que o sistema capitalista torna-se insuperável, a alienação configura-se como algo absoluto, que determina a atividade humana. Marx não aceita essa visão, pois esta é uma visão fechada da história, que acaba configurando-se como o fim da história. Tal visão é inconcebível para Marx, pois seria o fim do homem, e para ele, o homem é um ser livre, que se autoproduz e isso é confirmado em sua objetividade prática.

Marx está a criticar a determinação imposta pelo sistema econômico vigente e a propor, ao mesmo tempo, a capacidade da ação humana prática para a superação do estranhamento. Ele afirma a liberdade do homem a partir do seu conceito de ser genérico. Segundo ele:

[...] o homem faz de sua atividade vital mesma um objeto de sua vontade e de sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis porque a sua atividade é uma atividade livre. 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.⁹⁵

É aqui que os homens se distinguem dos animais, pois, para Marx, os animais não se distinguem de sua atividade vital, estes somente produzem para a satisfação de suas carências físicas imediatas. O homem, ao contrário, produz universalmente e isso somente é

possível em virtude de sua atividade vital consciente, isto é, o trabalho aparece como objeto de sua vontade e de sua consciência. O homem tem assim, a capacidade de transformar por meio de sua atividade a sua realidade, as suas relações e o meio onde vive.

O trabalho, que Marx caracteriza como sendo uma atividade verdadeiramente humana, é determinado por sua consciência e vontade, mesmo sendo para a satisfação de suas necessidades, pois, o homem é capaz de produzir mesmo sem nenhuma carência física, ele tem a capacidade de produzir universalmente. O homem é um ser que produz livremente. Por ser consciente a sua vida se torna objeto para ele, por isso o homem é um ser genérico, porque tem a capacidade de se relacionar consigo mesmo como um ser universal.

O homem, por meio de suas forças e de sua atividade, tem a capacidade de transformar a natureza e adaptá-la à suas necessidades. Ele a transforma em objetos que suprem suas necessidades e desejos. O homem não se constitui somente em um ser natural como o animal, ele é um ser natural humano, e por isso tem a capacidade de utilizar todas as suas faculdades por meio de uma atividade consciente e livre. Diferentemente do animal que se confunde com sua atividade instintiva e pré-adaptada a seu modo de vida particular, o homem subordina a sua atividade à sua razão e vontade e, assim, produz, a partir da transformação efetiva da natureza, a sua realidade, o seu mundo. Ao produzir sua própria vida por meio de sua atividade consciente, ele modifica ao mesmo tempo as suas relações com a natureza⁹⁶. Isso de maneira alguma pode ser confundido com um determinismo natural. O homem, para Marx, tem a capacidade de superar também as determinações impostas pela natureza, o que não acontece com o animal. Para Marx:

O engendrar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico. É verdade que o animal produz. [...] No entanto produz somente aquilo que necessita imediatamente para si ou sua cria, produz unilateral [mente] enquanto o homem produz universal[mente]; [...] o homem [...] só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal,] o seu produto pertence imediatamente a seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com o seu produto. O animal forma apenas segundo a medida e a carência da espécie a qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer espécie, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma por isso segundo as leis da beleza.⁹⁷

⁹⁵. MARX, Karl. Op. cit. p. 84-85.

⁹⁶. CORNU, Auguste. **Karl Marx e Friedrich Engels**. Trad. Faya. 4 tomos. Habana: Editorial de Ciências Sociais, 1975. Tomo III, p. 228.

⁹⁷. MARX, Karl. Op. Cit. p. 85.

Como vimos, os homens engendram o mundo, sua realidade, e isso somente é possível em virtude de ser livre e de agir conscientemente. Os homens constroem o mundo de forma prática, isto é, eles constroem a sua realidade objetiva se relacionando diretamente com o mundo, com a natureza. O homem modifica, elabora a natureza inorgânica para a satisfação de suas necessidades sejam elas físicas ou não, esse processo para Marx, não se constitui em um processo ideal ou pré-determinado, é um processo prático e objetivo, por isso é também um processo histórico aberto.

Os homens ao se relacionarem com a natureza produzem e claro, produzem para a satisfação de suas necessidades imediatas, físicas. Porém, é importante notar que, na concepção de Marx, o homem não fica limitado somente à produção para a satisfação de suas necessidades imediatas, ele não produz unilateralmente como fazem os animais, o homem produz universalmente. A capacidade de produzir universalmente é que coloca o homem em contato com a liberdade, pois, ele não é determinado por suas carências físicas mais imediatas, ele tem a capacidade de ir adiante, de produzir segundo a capacidade de todas as espécies, como também a capacidade de transformar a natureza adaptando-a às suas necessidades.

As relações humanas são relações naturais e objetivas, a vida humana é a confirmação da interdependência das relações com outros seres humanos, a prova disso é a relação do homem com a mulher, que para Marx se configura “[...] a relação mais natural do ser humano com o ser humano”⁹⁸. Marx parafraseando Aristóteles nos lembra que somos gerados a partir da cópula de dois seres humanos, nosso pai e nossa mãe, o que ele considera um ato genérico do ser humano produzindo outro ser humano. A partir disso ele afirma categoricamente que o ser humano deve sua existência a outro ser humano⁹⁹. Assim, não existe para ele um ser transcendente que dá existência aos seres humanos, ou que determina sua vida. Como vimos, a geração do homem físico aparece para ele como um ato natural. Desta maneira, para o homem enquanto ser ativo, a sua reprodução física se apresenta como confirmação da vida humana, e em momento algum isso pode ser entendido como uma determinação cega da natureza.

Segundo ele, o homem só produz verdadeiramente em liberdade, portanto, a produção de sua realidade objetiva, ou seja, de seu mundo objetivo, se constitui uma ação prática e livre dos homens, sendo assim, nos parece que não há nenhuma entidade metafísica ou natural que determine, ou pré-determine a atividade humana frente à natureza. Os animais

⁹⁸. Ibid., p. 105.

⁹⁹. MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 113.

ficam limitados às suas necessidades físicas imediatas, por esse motivo estão determinados a produzir somente a si mesmo. Com os seres humanos acontece o contrário, eles não só produzem a si mesmos, como também produzem e reproduzem a sua vida, seus meios de existência bem como a natureza inteira.

Todo esse processo não se constitui um processo de seres individuais, os homens não constroem sua realidade de forma individual, a produção do mundo objetivo é fruto do trabalho, mas não do trabalho limitado somente à vontade de uns poucos indivíduos, não o trabalho determinado pelo egoísmo e o individualismo. A realidade é fruto do trabalho, baseado nas relações humanas, seja ela da relação do homem com os outros, com a natureza, ou consigo mesmo.

Segundo Marx, é na elaboração do mundo objetivo que o homem se confirma como tal. É como ser que age livremente e de forma consciente frente à natureza e a si mesmo e em relação com os outros que ele se afirma efetivamente como ser genérico. A produção e reprodução de seu mundo objetivo é a confirmação operativa prática de sua vida genérica. A natureza aparece desta forma como obra sua, como realidade efetivamente sua, “[...] o objeto do trabalho é, portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual [mente], mas operativa, efetiva [mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. [...]”¹⁰⁰

O trabalho aparece como a objetivação da vida genérica do homem, pois, tem como base a vida social, ele não é em momento algum, objeto exclusivamente individual, é por meio dele, do trabalho, que o homem desenvolve a capacidade de se duplicar como ser individual subjetivo e seu ser genérico, social, isto é, de perceber a si mesmo nos objetos frutos da sua atividade, e não apenas em sua consciência intelectual, isto é, subjetivamente, mas de forma operativa e efetiva em suas relações com os outros e com a natureza, assim, pode contemplar-se num mundo criado por ele. Portanto, são os homens agindo livremente e conscientemente que criam, isto é, produzem o seu mundo, a sua realidade.

Diante do que vimos até aqui, é fato que para Marx o homem pertence à natureza, ela é o seu ser natural, pois, ser natural é um ser natural humano, este é um fato concreto, real. Para ele, o homem se constrói por meio de sua atividade vital, que é o trabalho. Segundo ele o trabalho não produz apenas objetos externos aos homens, ele produz também a ele próprio enquanto homem, e desta maneira ao mesmo tempo a realidade material e social que é o meio onde os homens se relacionam uns com os outros.

¹⁰⁰. Ibid., p. 85.

Para a economia política, o trabalho estranhado ou alienado dos homens, os objetos de sua produção, tudo é fundamentado na propriedade privada que para eles (os economistas políticos) é um fato dado *a priori*, e sendo assim, tudo que se desenvolve a partir dela é natural, obedece às leis da natureza. Desta maneira, o ser genérico dos homens, o seu corpo inorgânico, a natureza estão sujeitos a estas leis e são por elas determinados e assim também o homem, como ser natural, tem a sua existência totalmente determinada por estas leis.

Ao analisar o fato econômico do estranhamento do trabalhador em relação a sua produção, em relação a si mesmo e aos outros e descobrir que o resultado do trabalho estranhado, exteriorizado não pertence ao trabalhador que o produziu, pois este se defronta com o trabalhador como um poder estranho, Marx questiona: a quem pertence? Conclui ele que pertence a *outro* ser. Esse outro ser por sua vez não é um ente metafísico como um Deus ou os deuses, pois, estes sozinhos nunca foram senhores do trabalho, também não é a natureza material, porque seria uma contradição pensar que quanto mais os homens transformam a natureza teriam ao mesmo tempo que renunciar a seus produtos por “amor” a este poder.

Segundo Marx, “o ser *estranho* ao qual pertence o trabalho e o produto do trabalho, para o qual o trabalho está a serviço e para a fruição do qual [está] o produto do trabalho, só pode ser o *homem* mesmo”.¹⁰¹ Como vemos o único poder estranho ao homem é o próprio homem, Marx não afirma nenhuma entidade fora do próprio homem que possa determinar sua existência, suas ações, suas escolhas e, portanto, também não pode determinar sua história.

Desta maneira, podemos afirmar que, segundo Marx, o fato nacional-econômico analisado por ele, o estranhamento não é algo dado, não existe por si só, ou por uma determinação exterior aos homens. Ele afirma no texto que:

[...] a relação do homem consigo mesmo lhe é propriamente *objetiva, efetiva*, pela sua relação com o outro homem. Se ele se relaciona, portanto, com o produto de seu trabalho, com o seu trabalho objetivado, enquanto objeto *estranho*, hostil, poderoso, independente dele, então se relaciona com ele de forma tal que um outro homem estranho (*fremd*) a ele, inimigo, poderoso, independente dele, é o senhor deste objeto. Se ele se relaciona com sua própria atividade como uma [atividade] não-livre, então ele se relaciona com ela como uma atividade a serviço de, sob o domínio, a violência e o jugo de um outro homem.¹⁰²

Diante disso entendemos que o estranhamento, a alienação que ele denuncia, e que passa despercebida aos teóricos da economia política porque a vêem como o resultado de algo dado, como a forma capital e a propriedade privada, não têm sua origem em nenhuma entidade fora dos homens e do mundo dos homens. A origem de todo o processo é o próprio

¹⁰¹. Ibid., p. 86.

homem, pois, a relação do homem consigo mesmo é totalmente objetiva e efetiva, a partir de sua relação com os outros homens. O estranhamento e a alienação existem a partir da própria relação que os homens mantêm entre si e com a natureza que é o resultado de sua objetivação prática. Assim, o desenvolvimento da sociedade burguesa se dá a partir de um processo prático, fundamentado nas relações humanas efetivas e na atividade humana livre, é um processo concreto, material. Esse processo não se constitui de forma alguma na realização da vontade de uma entidade exterior aos homens.

Portanto o problema analisado por Marx não é algo dado como pensam os teóricos da economia clássica, mas sim algo concreto, material e histórico. Foram os homens que desenvolveram a partir de suas relações sociais e de trabalho, no decorrer da história, a alienação. Portanto, a sociedade e a alienação que caracteriza a sociedade atual são produto da atividade dos homens, tem sua origem no tempo e está ligada a uma atividade humana específica.

Parece-nos que o problema está centrado nas relações humanas, como os homens se relacionaram na história e como se relacionam no momento. Foram determinadas formas de relações humanas que desenvolveram o atual sistema, foram os homens agindo frente à natureza e se relacionando com os outros que produziram esse modo de produção. Foram as relações que, em última instância se transformam em ações políticas que engendraram esta realidade.

Esse fato por sua vez não aconteceu a todas as formas de sociedades humanas, é uma característica de uma determinada forma de sociedade. A forma de organização econômico-social criticada por Marx, não é um desenvolvimento ao qual se acham necessariamente determinados todos os grupos humanos. Ele observa em textos que escreveu em sua maturidade outras formas de organização social onde o modo de produção é inteiramente divergente do modo de produção capitalista.

Os homens são responsáveis por sua história e a partir do momento em que eles não se relacionam com sua própria atividade de forma livre, acabam colocando-a a serviço de outrem, isto é, sob o jugo e a violência de outro homem. Portanto, o estranhamento e a alienação não são uma determinação *a priori* da natureza humana ou da sociedade humana, ela é um autoestranhamento, são os próprios homens que a produzem.

Para Marx, este é um fato prático, ele afirma que:

Todo auto-estranhamento (*Selbstentfremdung*) do homem de si e da natureza aparece

¹⁰². Ibid., p. 86-87.

na relação que ele outorga a si e a natureza para com os outros homens diferenciados de si mesmo. [...] o auto-estranhamento só pode aparecer através da relação prático-efetiva (*praktische wirkliches Verhältnis*) com outros homens. O meio pelo qual o estranhamento procede é [ele] mesmo um [meio] prático.¹⁰³

Desta maneira o estranhamento não é produzido por uma abstração, ele também não é uma idealização ou a própria forma de realização da existência humana. O auto-estranhamento só aparece a partir das relações prático-efetivas dos homens uns com os outros. Portanto, o estranhamento ou alienação é um fato, que se desenvolveu historicamente a partir de determinadas relações humanas práticas e da efetividade da atividade humana.

Contudo, não é a atividade humana efetiva, enquanto tal, que desenvolve a alienação. Segundo Marx, somente a atividade alienada, isto é, o trabalho alienado que produz o estranhamento e a alienação. O trabalho em si, como o entendido por Marx nos *Manuscritos de 1844*, não torna o homem subjugado à sua produção. O trabalho é uma atividade vital à existência do homem, é o fator que o torna verdadeiramente humano, é o que o diferencia dos demais animais, pois, é uma atividade livre e consciente.

É a partir do trabalho que o homem tem segundo Marx, a capacidade de se universalizar. Essa universalidade não limita o homem, ao contrário, ela desconhece limitações no que diz respeito ao autoengendramento humano e da natureza como sendo parte de si mesmo. O homem torna-se senhor de sua própria produção, ele, como parte da natureza e efetivamente um ser natural, tem a capacidade de livremente transformá-la e conscientemente integrá-la a si mesmo.

O homem configura-se como o princípio do movimento, e, portanto suas ações, e conseqüentemente sua história não pode ser interpretada mecanicamente, mas sim como uma atividade vital criadora, pois, o homem é o único ser que tem a capacidade de transformar a sua realidade adaptando-a a suas necessidades, sejam elas físicas ou não. A história da humanidade não é um fato dado, pré-determinado, ela é produzida a partir das relações humanas e da atividade prática dos homens.

É por esse motivo que sustentamos que quando Marx desenvolve a sua crítica à economia política, partindo de um fato econômico presente, ele o faz a partir de uma perspectiva de superação, pois, se este fato, como vimos, foi engendrado historicamente pela ação humana alienada, é, segundo ele, perfeitamente possível, também historicamente a sua superação, torna-se perfeitamente possível uma emancipação efetiva dos homens por meio de seu trabalho, e isso de maneira alguma pode ser entendido como um determinismo estrito.

¹⁰³. Ibid., p. 87.

3.2 A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA

No título tratado anteriormente buscamos compreender como Marx desenvolve os temas trabalho, alienação e natureza humana nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Como dá para se perceber claramente em sua leitura não é nossa intenção exaurir as possibilidades desses temas em tão poucas páginas, por esse motivo nos reservamos a simplesmente tratar da forma em que é possível perceber que, também neste texto, Marx não desenvolve um determinismo estrito. E para fundamentarmos mais esse nosso ponto de vista, daremos sequência a nosso estudo dos Manuscritos, analisando agora os desdobramentos que acontecem a partir do trabalho alienado, buscando entender as críticas desenvolvidas por ele à economia política e mostrar que para ele (Marx), é possível a superação do processo de alienação, visto que este é produzido historicamente a partir das relações humanas e da atividade humana prática, portanto, ela não é um fato *a priori* que determina necessariamente toda a atividade humana.

Como pudemos perceber, Marx demonstra nos *Manuscritos de 1844* que, sob o sistema capitalista, e diante do seu modo de produção, os homens se aproximam mais da animalidade do que especificamente do seu ser realmente humano, desta maneira “o animal se torna humano, e o humano, animal” 104. Sob o processo de alienação, em lugar de enriquecer a humanidade, o trabalho gera necessidades unilaterais e compulsivas. Acontece que os homens acabam sendo possuídos por essa necessidade e são possuídos pelos objetos que produzem.

Segundo Bensaïd, esse processo leva a uma falsa liberdade ou como diz ele, uma “liberdade negada”, remetendo os homens a um estado de animalidade que não é original ou natural, mas pior, a uma forma de animalidade que se revela no meio social, e que por muitas vezes se torna muito mais feroz ainda. O homem no sistema capitalista perde sua naturalidade, tem a sua humanidade negada no objeto, no que está fora de si. 105

Segundo Marx, a economia política não reconhece o homem enquanto homem, no

¹⁰⁴. Ibid., p. 83.

¹⁰⁵. BENSÁID, Daniel. **Marx, O intempestivo**: grandezas e misérias de uma aventura crítica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. p. 435.

máximo o reconhece a partir de uma de suas características, que é o fato de ser trabalhador. Escreve ele que:

No trabalhador existe, pois, subjetivamente, [o fato de] que o capital é o homem totalmente perdido de si, assim como existe, no capital, objetivamente, [o fato de] que o trabalho é o homem totalmente perdido de si. Mas o trabalhador tem a infelicidade de ser um capital *vivo* e, portanto, *carente*, (*bedürftig*), que, a cada momento em que não trabalha, perde seus juros e, com isso, sua existência. Como capital, o *valor* do trabalhador aumenta no sentido da procura e da oferta e, também *fisicamente*, a sua *existência* (*Dasein*), a sua *vida*, se torna e é sabida como oferta de *mercadoria*, tal como qualquer outra mercadoria. O trabalhador produz o capital; o capital produz o trabalhador. O trabalhador [produz] portanto, a si mesmo, e o homem enquanto *trabalhador*; enquanto *mercadoria*, é o produto do movimento total.¹⁰⁶

Como vemos na citação, a economia política não vê o homem como tal, mas somente sob o atributo de trabalhador. O homem, ser físico que vive realmente, que tem necessidades sejam elas físicas ou da fantasia, o homem que precisa vestir, comer, ter um local para viver, esse não faz sentido, não existe para a economia política.

Marx percebe que no trabalhador, a economia política enxerga o capital e o trabalho juntos, e isso de forma subjetiva. O trabalhador não existe como pessoa, como homem, mas, somente como capital e trabalho. Não enxerga que o capital é o homem perdido de si, e que também o trabalho é o homem perdido de si, isso acontece em virtude de a economia política não ver que capital e trabalho são estranhos entre si. Ela parte do pressuposto de que o capital é algo dado e não o questiona; supõe como nos diz ele, “na forma do fato do acontecimento aquilo que deve deduzir”¹⁰⁷. Portanto, a economia parte de algo dado, determinado *a priori* e que assim o é por sua própria natureza.

O problema do homem segundo Marx, dentro desse sistema justificado pela economia enquanto ciência, é que ele (o homem) é um capital vivo, e enquanto tal é um ser carente, o grande problema é que quando ele não trabalha, vai perdendo o seu valor, ou como diz Marx, pior ainda, ele perde seu juro, com isso ele acaba deixando de existir, de ter valor, ele não existe como homem. A existência do homem, isto é, do trabalhador é determinada pela principal lei do mercado, que é a lei da oferta e da procura, o seu trabalho vai depender dessa lei e sem trabalho ele morre, quando não se torna um ser, isto é, uma mercadoria sem valor.

O homem neste processo não passa de trabalhador, ou seja, de uma peça do sistema, e que tem como única função produzir capital, pois, à medida que ele produz o capital, ele é produzido também pelo capital. Para a economia política o homem não é a base, o

¹⁰⁶. MARX, Karl. Op. Cit. p. 91.

fundamento onde todo o movimento de produção começa, ele na verdade se torna um produto de todo movimento total de produção. O homem não é em momento algum o fundamento desse modo de produção que tem por base a propriedade privada e o capital. A propriedade privada e o capital são fatos dados, enquanto que o homem aparece como um resultado do movimento desses fatos, o seu ser é determinado pelas relações que são fruto desses dados.

Para a economia política o homem só existe a partir do momento que o capital existir para ele. Marx levanta sua crítica a partir de uma concepção de natureza humana radicalmente oposta à da economia política, ele afirma o homem como tal, isto é, afirma a existência do homem enquanto homem, que trabalha ou que está apto a trabalhar, e que por sua vez, se encontra fora da relação de trabalho por algum motivo. Este, ao contrário, não faz nenhum sentido para a economia, que somente compreende o homem a partir de uma de suas qualidades, que é a de trabalhador, afirma ele que:

[...] o homem que trabalha, o ladrão, o vigarista, o mendigo, o desempregado, o faminto, o miserável e o criminoso, são figuras (*Gestalten*) que não existem para ela, mas só para outros olhos, para os do médico, do juiz, do cozeiro, do administrador da miséria, fantasmas [situados] fora de seu domínio. As carências do trabalhador são assim, para ela, apenas necessidades (*Bedürfnis*) de conservá-lo *durante o trabalho*, a fim de que a *raça dos trabalhadores não desapareça*.¹⁰⁸

Para o economista político, o valor que se deve dar ao homem é o de trabalhador, portanto a única preocupação que expressa para com ele é a da conservação. O homem comum é problema somente para outros ramos do saber, como para a medicina, o direito e para algumas profissões que lidam diretamente com o homem real.

Segundo Marx:

A produção produz o homem não somente como uma *mercadoria*, a *mercadoria humana*, o homem na determinação da *mercadoria*; ela o produz nesta determinação respectiva, precisamente como um ser *desumanizado* (*entmenshtes Wesen*) tanto *espiritual* quanto *corporalmente* – imoralidade, deformação, embrutecimento de trabalhadores e capitalistas. Seu produto é a *mercadoria consciente-de-si* e *autônoma*, a *mercadoria humana*. [...] A verdadeira finalidade da produção não seria quantos trabalhadores um capital sustenta, mas sim quantos juros ele rende, a soma das poupanças anuais.¹⁰⁹

O problema que ele observa na forma de como a economia política entende o homem não se limita somente ao fato de transformá-lo em mercadoria, e mercadoria humana. O problema maior é que esse fato determina e produz o homem desta maneira, como um ser

¹⁰⁷. Ibid., p. 80.

¹⁰⁸. Ibid., p. 91-92.

¹⁰⁹. Ibid., p. 92-93.

desumanizado, tanto espiritual como corporalmente.

Não existe mais, segundo esta perspectiva, o homem, mas somente o produto, a mercadoria, conseqüentemente todas as relações humanas são também transformadas em mercadorias, a realidade efetiva, a atividade vital humana, também se transforma em mercadoria. Os homens, a natureza, o mundo real se dissolve em mercadoria, ficando como único valor o lucro. O trabalho humano perde a característica de simplesmente suprir as necessidades humanas e passa a importar somente como renda, como juro.

Desta maneira é que a economia política coloca todas as relações humanas somente como algo objetivo. O homem vive em função da objetividade, a partir daí a economia política pode considerar a subordinação dos homens ao mundo das coisas criadas por ele, mesmo como um fato natural, e por isso mesmo, um fato necessário à “coisificação” das relações humanas regido por um determinismo estrito.¹¹⁰

O único trabalho que a economia política reconhece como a fonte de todas as riquezas, não é a atividade humana livre, mas o trabalho alienado. O grande problema da economia política é partir do trabalho como sendo o princípio, a alma da produção, mas somente reconhecer a propriedade privada. Pois, fica evidente que ela nada concede ao trabalho enquanto tal, mas, por outro lado, concede tudo à propriedade privada.¹¹¹

Marx ao contrário dos economistas políticos não aceita a propriedade privada como princípio, como algo dado e inquestionável, o princípio que tudo determina e rege cegamente o mundo. Segundo sua concepção, são os homens o princípio básico de todo movimento social, os homens e sua atividade prática se colocam como os fundamentos ontológicos da realidade histórico-social. Porém, num mundo governado pela propriedade privada e a divisão do trabalho, a atividade humana acaba por tornar-se fundamento de toda alienação.

Portanto não existe como queriam os economistas políticos um fundamento exterior, uma determinação imanente ou transcendente ao homem, à atividade humana prática, isto é, ao trabalho humano. Para ele, são os homens a partir de suas relações consigo mesmos, com a natureza e com os outros que produzem a sua própria realidade, o seu mundo objetivo.

A propriedade privada não existe por si só, segundo Marx,

A essência subjetiva da propriedade privada, a propriedade privada enquanto atividade sendo para si, enquanto sujeito, enquanto pessoa, é o trabalho. Compreende-se, portanto, que só a economia nacional, que reconheceu o trabalho como seu princípio – Adam Smith – não sabia a propriedade privada apenas como

¹¹⁰. CORNU, Auguste. **Karl Marx e Friedrich Engels**. Trad. Faya. 4 tomos. Habana: Editorial de Ciências Sociais, 1975. Tomo III. p. 149.

¹¹¹. MARX, op. cit.p. 87-88.

um *estado* exterior ao homem – que essa economia nacional é considerada, por um lado, como um produto da *energia* efetiva e do movimento da propriedade privada [...].¹¹²

Assim, entendemos que o trabalho é a essência de todo movimento social e não a propriedade privada como pensam os economistas. O trabalho é o sujeito, isto é, a atividade humana é a essência subjetiva da propriedade privada e não o contrário, como enxergavam os economistas.

É interessante notar, que também o trabalho não é entendido por Marx nos *Manuscritos de 1844* como uma categoria fechada em si mesma, mas se configura como um processo aberto. Os homens se autoproduzem por meio dele e transformam a natureza, isto é, a sua realidade por meio dele. Porém, essa relação que os homens travam com a natureza, ou seja, com a realidade objetiva, é mediada pelos cinco sentidos humanos. O trabalho, portanto, é a efetivação da atividade humana frente à natureza por meio dos sentidos humanos. Assim, a relação dos homens com a natureza, a sua transformação efetiva com o intuito de suprir suas necessidades, o seu progressivo melhoramento, depende do desenvolvimento desses sentidos, depende da maneira com que os homens se relacionam com sua realidade.

Segundo Marx, “a formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui [...]”.¹¹³ A formação dos sentidos humanos acontece na história, eles vão se desenvolvendo à medida que as necessidades humanas exijam respostas mais adequadas para a superação dessas necessidades, que surgem a partir das diversas relações que os homens travam em suas realidades efetivas. Os homens não nascem com os sentidos já formados e preparados pela natureza, eles vão sendo desenvolvidos a partir da necessidade que os homens têm em suprir suas carências.

Portanto se o trabalho constitui a relação direta do homem com a natureza, esta relação torna-se um processo aberto, em virtude de em cada momento da história humana o trabalho assumir características diferentes ao período histórico anterior, a partir da criação de novos utensílios e de novas maneiras de procurar superar as necessidades naturais que se apresentam. A necessidade humana de suprir suas carências é que possibilita o desenvolvimento de todos os sentidos humanos, que por sua vez, aparecem com características diferentes, nos diferentes momentos históricos.

O fato de os sentidos humanos se desenvolverem na história, mostra também que o desenvolvimento do trabalho humano torna-se conseqüentemente um fato histórico, e as

¹¹². Ibid., p. 99.

¹¹³. Ibid., p. 110.

formas de relações dos homens com a natureza, são determinadas pelas necessidades e carências que pertencem a um determinado momento histórico. Acreditamos que esse processo de desenvolvimento dos sentidos, em momento algum pode ser entendido como um determinismo imposto pela natureza. Parece-nos que esse processo está mais ligado ao acaso, do que a um desígnio exterior à vontade e a atividade humana.

Os *manuscritos de 1844* trazem também toda uma discussão antropológica, pois, ao analisarmos as críticas de Marx à economia política, o vemos questionar radicalmente a concepção de natureza humana dos economistas políticos. Ele denuncia incisivamente o caráter determinista exercido pela propriedade privada e pelo capital no modo de vida dos homens e de suas relações. Eles, (os economistas), partem de algo exterior aos homens e da sua natureza para explicá-los, partem de algo exterior para entender suas relações, compreendem os homens a partir daquilo que se confronta diretamente com eles.

Nos *manuscritos de 1844* não vemos, em momento algum, a afirmação de que o homem seja um ser essencialmente egoísta, pois, não existe por parte Marx uma afirmação de uma natureza humana que seja fixa, imutável e se olharmos bem ele não aceita nada como fixo e imutável. O que podemos perceber nestes manuscritos, é a afirmação de que o homem não é por natureza nem egoísta nem altruísta. O que podemos constatar é que o homem se torna por meio de sua própria atividade aquilo que é num determinado momento. Portanto, depende da forma de atividade exercida pelos homens num determinado momento para eles se tornarem egoístas ou altruístas. Se essa atividade alienada for transformada, pelo próprio trabalho humano, a natureza humana hoje egoísta também será modificada de forma correspondente, e vice-versa.¹¹⁴

A atividade humana é o ponto central que possibilita o entendimento de como Marx compreende a natureza humana, e a fundamentação do mundo real. Assim, a ação humana livre é o fundamento de toda existência social. O estranhamento e a alienação se configuram assim, como fatores gerados a partir da atividade humana, e desta maneira, são fatos históricos, gerados a partir das relações humanas de trabalho. Por esse motivo é que fazemos uma leitura dos *Manuscritos de 1844* sob a perspectiva da superação.

Entendemos que, segundo a concepção de Marx, é perfeitamente possível se superar este estado de coisas fundamentado na propriedade privada e no capital, pois, eles não são um fato dado que determina a atividade humana e em consequência todas as relações humanas. Estes fatores foram engendrados historicamente a partir da atividade humana,

¹¹⁴. MÉSZÁROS, Istiván. **A teoria da alienação em Marx**. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006. p.

portanto, é seguramente possível, a partir da concepção de Marx, a sua superação a partir da mesma atividade humana.

Examinemos como é possível esta superação. Segundo Marx, a superação é possível a partir da mesma base que gerou todo o processo de alienação. Para ele:

[...] o trabalho, a essência subjetiva da propriedade privada enquanto exclusão da propriedade, e o capital, o trabalho objetivo enquanto exclusão do trabalho, são a *propriedade privada* enquanto sua relação desenvolvida da contradição, e por isso uma relação enérgica que tende à solução.¹¹⁵

O trabalho é o ponto fundamental, se foi a partir dele que os homens desenvolveram esta forma de organização política, econômica e social, se é a partir das relações de trabalho alienadas que os homens produziram a propriedade privada, em consequência, o capital como sua expressão, é também através do trabalho que se configura a superação desta forma de organização e relação social. A atividade humana, isto é, o trabalho, não é somente a base de toda riqueza, mas também a força que coloca em movimento todas as relações sociais.

Como já citamos, o problema do estranhamento e da alienação que permeia toda a sociedade capitalista burguesa, tem seus fundamentos nas relações estabelecidas entre o trabalhador e a produção. O quadro demonstrado por Marx a partir de sua crítica à economia política é o de uma sociedade marcada pela fragmentação e o empobrecimento crescente dos indivíduos. Todos são obrigados a viver em função da propriedade privada e do crescimento do capital, isso tanto o trabalhador como o capitalista, e por isso ele afirma que este sistema é imoral e que acaba por deformar os homens.

Para Marx, é possível excluir a propriedade privada, partindo disso, ele observa que:

A propriedade privada *material*, imediatamente *sensível* (*sinnliche*), é a expressão material-sensível da vida *humana estranhada*. Seu movimento – a produção e o consumo – é a manifestação (*Offenbarung*) *sensível* do movimento de toda produção até aqui, isto é, realização ou efetividade do homem. Religião, família, estado, direito, moral, ciência, arte etc., são apenas formas particulares da produção e caem sob a sua lei geral. A supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da *propriedade privada*, enquanto apropriação da vida *humana* é, por conseguinte, a supra-sunção positiva de todo estranhamento (*Entfremdung*), portanto o retorno do homem da religião, família, Estado etc., à sua existência (*Dasein*) humana, isto é, social.¹¹⁶

137.

¹¹⁵. MARX, Karl. Op. cit. p. 103.

¹¹⁶. Ibid., p. 106.

A propriedade privada aparece para a sociedade como fruto da alienação do trabalho, como a base material da alienação em todas as dimensões das relações humanas. Todas as instituições da sociedade, que representam ou onde acontecem as relações humanas, são determinadas por ela. Por isso, a superação positiva da propriedade privada significa a apropriação humana de todos os seus meios de vida, é a supra-sunção, como diz Marx, de todo estranhamento, é o retorno do homem a sua existência humana, ou seja, a sua existência social.

Marx entende que o homem é um ser essencialmente social, e que somente pode se realizar plenamente, em sua vida social, com os outros, produzindo, junto com os outros, de forma coletiva. Para ele não existe o homem fora das relações sociais, portanto, é na sociedade que ele deve realizar-se. Por este motivo é que para Marx nada mais lógico que a emancipação humana aconteça no horizonte do social, das relações sociais, por isso a emancipação tem para ele uma conotação política.

Segundo Marx, “a supra-sunção do estranhamento-de-si faz o mesmo caminho que o estranhamento-de-si. [...]”¹¹⁷ Tudo deve partir da atividade humana prática, o homem aliena-se a partir de sua atividade, então é por meio dessa mesma atividade que ele pode abolir a propriedade privada que é a sua expressão prática, a expressão material do processo de exteriorização que é reflexo da relação que os homens travam com os produtos de seu trabalho.

Marx nos *Manuscritos de 1844* pensa a emancipação humana, isto é, a superação da realidade existente e justificada pela economia política, a partir da idéia de comunismo. No terceiro manuscrito ele analisa três formas de teorias comunistas. Na primeira forma de comunismo examinada, ele observa que não há ainda uma efetiva emancipação do homem, porque esta somente acaba com a propriedade privada individual, contudo, a generaliza e a aperfeiçoa tornando-a uma propriedade privada universal. Esta idéia de generalização e extensão da propriedade privada é expressa segundo Marx, na idéia de que as mulheres devem ser possuídas em comum, “saindo elas do casamento e entrando na prostituição universal”, ou seja, elas deixariam de ser propriedade privada no casamento, para se tornarem propriedade universal.

O problema desta forma de comunismo é que a determinação do trabalhador não é supra-sumida, mas é estendida a todos os homens. Esse fato acaba tornando a relação da propriedade privada como sendo uma relação da comunidade com o mundo das coisas. Esta

forma de comunismo acaba por negar a personalidade do homem em virtude de constituir a inveja como um poder universal, tornando-se a forma oculta do estabelecimento da cobiça. É o que ele chama de comunismo rude e que exprime uma forma de propriedade que ele qualifica de “animal”.¹¹⁸

A segunda forma de comunismo examinada por ele é um comunismo de natureza política, que, por sua vez, pode ser classificado como democrático ou despótico, e que tem como característica a supressão do Estado. Porém, também esta forma de comunismo ele não considera capaz de possibilitar a emancipação humana do trabalho alienado e de todas as relações humanas sociais, em virtude de este ser ainda incompleto, pois, ainda tem sua essência afetada pela propriedade privada, ainda existe o estranhamento do ser humano. Nesta forma de comunismo, o homem já compreendeu o conceito de comunismo, o que significa o encontro do homem com o homem, porém, ainda não compreendeu plenamente o caráter da propriedade privada nem o das necessidades humanas, por isso ainda encontra-se preso à propriedade privada. O homem compreende a idéia de comunismo, contudo, ainda não entende a realidade do mesmo, desta maneira o comunismo não é um humanismo positivo.¹¹⁹

Por último, ele analisa o comunismo como superação da propriedade privada enquanto estranhamento e alienação do ser humano. Marx o entende como:

A condição de supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*) humano, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução.¹²⁰

O que ele vai entender como comunismo é a supra-sunção da propriedade privada, e isso deve acontecer de forma positiva. Ela deve ser suprimida, superada a partir da atividade humana consciente, pois, esse processo é a apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem, e isso somente é possível na esfera do social, das relações humanas, porque para Marx o homem é um ser social.

¹¹⁷. Ibid., p. 103.

¹¹⁸. Ibid. p. 103-104.

¹¹⁹. Ibid. p. 105.

¹²⁰. Ibid. loc. cit.

A emancipação deve ser o retorno pleno do homem a si mesmo, o retorno de toda riqueza do desenvolvimento até aqui, isto é, a superação do estranhamento, a riqueza existente é riqueza humana, é riqueza social, fruto da atividade humana social. Por isso, esse retorno do homem para si, é um retorno do homem enquanto ser social, e não enquanto indivíduo isolado e egoísta que é fruto da propriedade privada.

Por esse motivo é que Marx entende o comunismo como um naturalismo consumado, como humanismo. O homem para ele é um ser natural, social. A natureza aparece como o seu meio de existência, há uma relação dialética entre o homem e a natureza, ele a transforma, e ao mesmo tempo é transformado por ela, isso somente é possível porque o homem é um ser natural, e sendo assim, é parte da natureza.

Assim, a natureza entra diretamente na história do homem por meio da produção. A relação dos homens com a natureza para Marx é uma relação histórica, baseada na produção de seus meios de subsistência, por isso ela assume um significado prático para a humanidade, pois é o resultado da atividade vital dos seres humanos. Por isso, o naturalismo consumado é um humanismo e o humanismo consumado é um naturalismo.

A emancipação humana deve ser a superação do estranhamento do homem, isto é, do antagonismo existente entre o homem com a natureza e com o outro homem, do conflito entre existência e essência, da objetivação e autoconfirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero.¹²¹ Isso somente é possível através da atividade humana prática, são os homens agindo livremente que a engendram que podem fazer da emancipação um fato real.

Porém, quando Marx fala do comunismo como uma possibilidade de emancipação humana, acreditamos que ele não está a defender nenhuma espécie de messianismo, fundamentado numa concepção abstrata e lógica de um sentido, isto é, de uma razão no desenvolvimento da história, que acabará produzindo inevitavelmente uma ordem social de paz e justiça. Parece-nos que segundo sua concepção, o comunismo não se configura em uma promessa de um absoluto fictício, mas é uma possibilidade real de transformar a tendência de uma ameaça crescente da alienação capitalista, o que não significa a entrada numa “terra prometida”.

A emancipação não pode partir de figuras históricas isoladas, ou de um suposto comunismo primitivo, sobre o qual pairam dúvidas se já existiu realmente. A emancipação deve partir dos homens reais, de suas atividades práticas reais. É no movimento da propriedade privada que se encontra o movimento revolucionário real, o fundamento material

¹²¹. Ibid. loc. cit.

e teórico para o reconhecimento da necessidade histórica de superação dessa atual realidade.¹²²

Segundo Marx:

Sob o pressuposto da propriedade privada positivamente supra-sumida, o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem; assim como [produz] o objeto, que é o acionamento (*Betätigung*) imediato da individualidade e ao mesmo tempo a sua própria existência para o outro homem, [para] a existência deste, e a existência deste para ele. Igualmente, tanto o material de trabalho quanto o homem enquanto sujeito são tanto resultado quanto ponto de partida do movimento. [...], portanto, o caráter *social* é o caráter universal de todo movimento; *assim como* a sociedade mesma produz o homem enquanto homem, assim ela é produzida por meio dele.¹²³

Portanto, podemos perceber que na concepção dele, o homem sempre é o princípio de todo movimento social. Já observamos anteriormente que o estranhamento e a alienação são produtos da atividade humana prática. Sendo assim, foram as relações humanas que determinaram historicamente a existência da propriedade privada, e como tal o desenvolvimento do sistema capitalista. O desenvolvimento dessa determinada forma de organização social não estava pré-determinado no interior da história e que obrigatoriamente teria que acontecer.

Dessa maneira, como foram os homens que produziram a propriedade privada por meio de seu trabalho alienado, é também por meio da atividade humana que ela é superada positivamente. Uma vez superada, o homem não mais produzirá objetos que são exteriores a si mesmo, não mais estranhará o outro homem, mas ao contrário, o seu modo de produção produzirá a si mesmo e aos outros ao mesmo tempo. O objeto não aparece como algo apartado do homem, alienado dele e que se confronta com ele e com sua existência, mas, o objeto aparece como o acionamento de sua individualidade e comprova a existência deste para os outros.

O princípio de todo movimento social é o homem, ele é o ponto de partida de todo movimento, sendo assim, não existe uma entidade transcendente ao homem, seja ela metafísica ou natural que assuma essa qualidade de princípio do movimento social, a não ser os próprios homens. O homem, para Marx, é o princípio e o fim de todo movimento. Por isso, ele afirma como vimos na citação, que “o caráter social é o caráter universal de todo movimento”.

O homem é um ser social, e, como tal, a sua atividade não pode ser totalmente

¹²². Ibid., p. 105-106.

¹²³. Ibid., p. 106.

individual, ela sempre tem sua conotação social, na verdade toda ação humana é uma ação social. Por esse motivo, o homem produz a sociedade, e ao mesmo tempo é produzido por ela, todas as ações dos indivíduos têm uma conotação e uma influência no meio social, enquanto que todo movimento de existência da sociedade implica automaticamente no modo de existência do indivíduo.

A essência humana natural desta maneira vai aparecer somente para o homem social, pois, o homem aparece como condição de existência para o outro, e o outro como condição de existência para ele. “[...] Portanto, a *sociedade* é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado o efeito.”¹²⁴

Toda a atividade humana é atividade social, toda a produção aparece como um produto social, tudo que é feito pelo indivíduo é feito para a sociedade. A sociedade não é uma abstração frente ao indivíduo, ela é uma realidade efetiva produzida pela atividade humana, ela é a manifestação de vida dos seres humanos.

São os homens que produzem a sociedade e a produzem de forma independente de qualquer determinação que os transcenda. O homem, segundo Marx, se sustenta por si mesmo, e deve a sua existência somente a si mesmo. O homem não deve sua existência a nenhum outro ser fora dele mesmo, “o ser humano deve a sua existência ao ser humano”¹²⁵, nos diz ele.

Para Marx:

[...] *Toda e assim denominada história mundial* nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para o homem, então ele tem, portanto, a prova intuitiva, irresistível, de seu nascimento por meio de si mesmo, do seu *processo de geração*. Na medida em que a sua essencialidade (*Wesenhaftigkeit*) do ser humano e da natureza se tornou prática, sensivelmente intuível; na medida em que o homem [se tornou prática, sensivelmente intuível] para o homem enquanto existência da natureza e a natureza para o homem enquanto existência do homem, a pergunta por um ser *estranho*, por um ser acima da natureza e do homem – uma pergunta que contém a confissão da inessencialidade da natureza e do homem – tornou-se praticamente impossível.¹²⁶

Como vemos, toda a história mundial é produzida pelos homens mediante o trabalho, ela não é um autodesenvolvimento em si e por si mesma na qual os homens seriam somente pobres criaturas que agiriam conforme a vontade transcendente dela. A história também não aparece como uma auto-realização do que quer que seja fora da atividade

¹²⁴. Ibid., p. 107.

¹²⁵. Ibid., p. 113.

humana. O homem gera a si mesmo, produz a sua própria realidade, produz o seu próprio mundo, isso por meio da sua vontade e da sua atividade livre.

Para Marx, não cabe a pergunta por um ser estranho ao homem como causa da sua existência, o homem é um ser prático, que vive e se constrói num mundo efetivamente empírico, as suas relações são caracterizadas pela materialidade social, a sua atividade é essencialmente material, portanto prática. Para ele, é inadmissível querer encontrar o sentido da existência humana em um ser ou em uma realidade exterior ao homem, ou exterior à sua realidade efetiva.

Alguns entendem que o comunismo será o apogeu da história humana, porém, para Marx, “[...] o *comunismo* é a figura necessária e o princípio energético do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana.”¹²⁷ Aqui, ele ressalta a função do comunismo como “negação da negação” e limitando-o ao estágio próximo do desenvolvimento histórico. O comunismo não é o termo do desenvolvimento humano, ele não é o fim da história como pensam alguns, que identificam a sua teoria como a portadora de uma visão profética de uma terra prometida. Isso é incompatível com a teoria de Marx, pois, para ele não existe nada fixo ou com um final absolutamente determinado na história ou um fim da história.

Diante da leitura dos *Manuscritos de 1844*, entendemos que Marx não considera em momento algum a alienação como uma dimensão fundamental da história. Parece-nos que ela é entendida por ele como uma questão central de uma determinada fase da história. Como podemos perceber acima, o homem tem a capacidade de decidir os rumos de sua existência, são os homens que constroem a sua história.

Portanto, se a história possuísse uma teleologia própria, os homens não poderiam de forma alguma superar a alienação, e assim não teriam como decidir os rumos de sua existência, não teriam a capacidade de resgatar a sua verdadeira essência humana que é atuar consciente e livremente com os outros homens.

Para poder haver efetivamente a superação da propriedade privada, não basta que todas as condições materiais estejam prontas e no momento adequado para a sua realização, mais do que tudo, é necessário que os homens concretos a produzam efetivamente, é necessário que os homens realizem objetivamente essa possibilidade para o mundo dos homens.

¹²⁶. Ibid., p. 114.

¹²⁷. Ibid., loc. cit.

CAPÍTULO 4

A SAGRADA FAMÍLIA, A IDEOLOGIA ALEMÃ E AS TESES SOBRE FEUERBACH: AÇÃO HUMANA PRÁTICA E HISTÓRIA

As implicações de conteúdo metodológico levantadas por Marx nos *Manuscritos de 1844*, em que os seres humanos têm a capacidade de produzirem a si próprios, assim como suas relações sociais e históricas de forma prática, por meio de sua atividade consciente e livre, nos parece a afirmação de uma concepção de um processo social da vida humana entendido como um sistema aberto.

Vimos no capítulo anterior que o trabalho é apresentado como a categoria que possibilita ao homem a capacidade de se autoproduzir através da transformação da natureza, isto é, da sua realidade objetiva. O trabalho aparece assim, como a capacidade humana de adaptar sua realidade às suas necessidades. O homem é entendido por Marx, como o princípio de todo movimento social, sendo suas ações compreendidas como uma atividade vital criadora, o que nos leva a uma visão da história não entendida sob um ponto de vista mecanicamente determinado.

Nos *Manuscritos de 1844* já conseguimos identificar argumentos que apontam para uma visão de história não determinista, porém, o tema da história será mais bem desenvolvido em obras posteriores como *A sagrada família* e especificamente *A ideologia alemã*, obras que serão mais detalhadamente trabalhadas neste capítulo. Essas obras, apesar de terem sido escritas em conjunto com Engels, em momento algum deixam de expressar claramente o pensamento de Marx.

Nesses textos podemos perceber a intenção dos dois autores em expressar melhor suas próprias idéias, e para isso, os vemos discutir abertamente com os autores que os influenciaram no desenvolvimento de seus próprios pensamentos. No primeiro texto, o debate acontece com os Jovens hegelianos e no segundo, estendem o debate também a Feuerbach. Um tema muito importante desenvolvido nestas duas obras são as concepções sobre o materialismo por parte de Marx, é nesses textos que ele fundamentará mais claramente sua filosofia numa visão materialista e prática da realidade.

4.1 O MATERIALISMO PRÁTICO

Os anos de 1844 a 1846 são muito interessantes para entendermos melhor o desenvolvimento do pensamento de Marx, é nesse período que podemos constatar por meio da leitura das suas obras a sua crescente atenção dada às condições de vida do proletariado, da luta de classes e da análise da economia política. É nos escritos desse período que podemos ver de forma mais presente os temas que dominarão o seu objeto de estudo para o resto de sua vida. São nesses textos que surgem mais claramente sua concepção e defesa do materialismo.

Marx começa a se afastar dos Jovens hegelianos, uma vez que estes não conseguiam se distanciar da dialética abstrata de Hegel no que diz respeito à totalidade do real como efetivação e mediação do racional, imprimindo aos homens e a sua atividade e constituição social, uma unidade absoluta nunca explicada de forma tão ampla e coerente por outra filosofia.

Segundo ele, o principal problema desta corrente de pensamento era a sua relação com a realidade, principalmente no que diz respeito à religião e à política, pois, esta aproximação se dava no plano mais intelectual do que propriamente real, ou seja, prático, culminando com uma interpretação do mundo fundamentada num tipo de racionalismo crítico, radical e especulativo. O resultado da interpretação sobre política e história advindo dessa relação desembocava necessariamente num sistema filosófico em que o fundamento último, seria a instauração teórica de uma teleologia na história.¹²⁸

Marx vai desenvolver o seu materialismo em oposição a essa corrente de pensamento, e conseqüentemente levanta duras críticas às ideias sustentadas por seus antigos amigos, como os irmãos Bauer, principalmente Bruno Bauer. O primeiro desses confrontos acontece n'A *sagrada família*, que nos parece ser a obra onde ele busca expor a partir da crítica, as suas próprias ideias. No prólogo da obra é colocado em grandes linhas o sentido da crítica.

O humanismo real não tem, na Alemanha, inimigo mais perigoso do que o espiritualismo – ou *idealismo especulativo* –, que, no lugar do *ser humano individual e verdadeiro*, coloca a “*autoconsciência*” ou o “*espírito*” e ensina, conforme o evangelista: “O espírito é quem vivifica, a carne não presta”. Resta dizer que este espírito desencarnado só tem espírito em sua própria imaginação. O que nós combatemos na Crítica *baueriana* é justamente a *especulação* que se reproduz à maneira de *caricatura*. Ela representa, para nós, a expressão mais acabada do princípio *cristão-germânico*, que faz sua derradeira tentativa ao transformar a crítica

¹²⁸. RANIERI, Jesus. **A câmara escura**: alienação e estranhamento em Marx. São Paulo: Boitempo, 2001. p. 71.

em si numa força transcendental.¹²⁹

Percebemos nesta citação por parte de Marx, a insistente afirmação do ser humano real como o princípio gerador de todo o movimento social e, conseqüentemente, do movimento histórico. Para ele, o materialismo que ele denomina n'*A sagrada família* de *humanismo real* em virtude ainda da influência do pensamento de Feuerbach, ainda encontra como seu maior inimigo na Alemanha o espiritualismo, isto é, o idealismo especulativo.

Segundo ele, o homem real, concreto é que deve ser trazido para o meio das discussões, pois, é este o verdadeiro produtor das relações sociais, é o ser ativo que em sua relação direta com os outros e com a natureza engendra a sociedade, é a ação efetiva da atividade prática dos homens que põem em movimento a história. Portanto, a sociedade, as relações humanas e a história são frutos de um processo material, e não da vontade independente de uma autoconsciência transcendente em relação à realidade material dos homens.

Marx não aceita a visão de que o mundo, a realidade seja determinada por uma entidade imaginária ou pelos desígnios de um *Espírito* que atinge a categoria de absoluto, onde todos os acontecimentos são entendidos como a realização de sua vontade, ou melhor, é a sua própria realização material. Nosso autor prefere fundamentar seu pensamento no ser humano real, individual e verdadeiro e não na especulação que acaba desenvolvendo uma outra “realidade paralela”.

Em *A sagrada família*, Marx e Engels vão começar a demonstrar o seu materialismo, as suas próprias ideias a partir da crítica do “Jornal Literário Geral”, periódico mensal editado por Bruno Bauer.¹³⁰ Ambos vão combater de forma veemente a postura dos intelectuais hegelianos no que diz respeito ao papel das massas na história. Com uma ironia ímpar, os dois vão demonstrando as incoerências especulativas e a arrogância intelectual daqueles que se autodenominavam Críticos.

Uma das principais críticas levantadas por Marx, no texto, é à filosofia especulativa de forma geral, observando que a mesma faz da realidade concreta um atributo da Ideia e do Espírito, a essência do mundo. Nosso autor para atacar de forma mais contundente as abstrações especulativas da Crítica, se utiliza de forma irônica do conceito de frutas, para expressar como os Críticos entendem a realidade. O mecanismo da filosofia especulativa é

¹²⁹. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**: ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003. p.15.

¹³⁰. Ibid., loc. cit.

exposto de uma forma bem humorada, segundo Marx:

[...] partindo das maçãs, das pêras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral “*fruta*”, quando, seguindo adiante, *imagino* comigo mesmo que a minha representação abstrata “*a fruta*”, obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o *verdadeiro* ser da pêra, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos *especulativos* - “*a fruta*” como a *substância* da pêra, da maçã, da amêndoa e etc. Digo, portanto, que o essencial da pêra, não é o ser da pêra, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial destas coisas não é sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuídos, o ser da minha representação, ou seja, “*a fruta*”. [...] ¹³¹

Como vemos, ele nos mostra o modo de a filosofia especulativa enxergar a realidade, eles não apreendem o real como tal, partem das coisas materiais e procuram a essência comum de diversas coisas, como no caso das frutas. A exemplo da citação onde as frutas maçãs, pêras, morangos e amêndoas são reduzidos ao conceito de “*frutas*”, que é entendido como a essência das mesmas, a verdadeira substância de todas as frutas, o mesmo acontece com qualquer objeto real. O mundo real, material, acaba sendo entendido como exteriorização, ou seja, como uma alienação dos modos de ser dos conceitos, isto é, das Ideias.

A crítica de Marx parte do fato de que, a essência das coisas não se encontra em seu próprio ser, real, material, mas sim no conceito em que são representados. As coisas reais nada são mais que aparências, sendo o conceito o verdadeiro constituinte de sua substância. Assim, nos parece que todas as coisas que possuem uma existência material finita, acabam tornando-se um pensamento puro, uma ideia, por outro lado, enquanto realidade concreta irá aparecer como simples aparência.

O processo especulativo se baseia na abstração e acaba atribuindo realidade à própria abstração, desta maneira a realidade material passa a ter sua existência real condicionada pela sua substância espiritual. A filosofia especulativa acaba colocando o predicado no lugar do sujeito, pois, o processo de abstração somente pode existir a partir da observação da própria realidade concreta. Assim, a abstração, a especulação, enfim, a idéia não teria sentido somente por si mesma, a abstração não pode ocorrer sem relação com a realidade concreta, ou seja, voltando ao exemplo das frutas, torna-se mais fácil produzir o conceito abstrato de fruta, partindo das frutas reais, do que produzir as frutas concretas a partir do conceito de fruta.

Marx observa que a especulação apesar de converter as frutas reais em uma

¹³¹. Ibid. p. 72.

abstração, *a fruta*, tem de retornar da *fruta* enquanto substância para as frutas reais e profanas, e é aqui que ele encontra a maior dificuldade para a especulação. “[...] Chega a ser impossível, inclusive, chegar ao *contrário* da abstração ao se partir de uma abstração, quando não *desisto* dessa abstração.”¹³²

A especulação para resolver esse problema acaba desistindo da abstração da *fruta*, porém o faz de forma especulativa, mística e abstrata, mantém a aparência e não desiste dela em momento algum. O filósofo especulativo argumenta que a fruta não é um ser sem vida, inerte, indiferenciado e dinâmico. As diferentes frutas são, na verdade, manifestações de vida da “fruta *una*”. A especulação resolve o problema exteriorizando o conceito, é a *fruta* que se exterioriza, isto é, se apresenta como maçã, pêra, etc.¹³³

Desta maneira os objetos reais, concretos, acabam por perder seu caráter próprio, pois, não têm mais sua existência real, material, sendo desta maneira convertidos em seres ilusórios, frutos de uma especulação que somente os enxerga como simples manifestações do conceito. Todos os entes particulares reais acabam por terem somente qualidades especulativas, a partir do momento que tem a sua existência determinada pela criação abstrata.

É com base na interpretação abstrata realizada pela especulação da realidade que Marx vai fundamentando cada vez mais o seu materialismo. Pois, a apreensão da realidade feita pela especulação acaba levando a um determinismo estrito da realidade, em virtude de que todas as coisas têm a sua existência determinada pelo conceito abstrato, o que leva inevitavelmente ao conceito de uma Ideia absoluta que tudo determina. As coisas materiais, reais não passam de uma alienação dessa Ideia, que na verdade se materializa, assumindo diferenças, que no fundo não passam de distinções internas da mesma Ideia. Historicamente estas distinções efetivas aparecem como momentos, como tempos hierarquizados expressando a realização da substância, isto é, da Ideia.

Parece-nos que, ao assumir o materialismo, Marx acaba por não assumir essa mesma visão, ao criticar o idealismo especulativo dos Jovens hegelianos e alguns pontos do sistema hegeliano, levados adiante e defendidos por essa corrente, ele acaba assumindo o acaso da vontade e das relações humanas, como o fator predominante na construção da história. Ele não parece aceitar em momento algum, nenhuma determinação abstrata a controlar a vontade humana, isto é, a vontade e as ações da “massa”.

No entanto, é fácil perceber no texto a influência determinante de Feuerbach, vemos a todo instante a defesa por parte tanto de Marx como de Engels da filosofia

¹³². Ibid.p. 73.

¹³³. Cf. Ibid. Loc. cit.

feuerbachiana, da sua visão de que não existe nada fora da natureza e do homem, a não ser seres produzidos por nossas fantasias religiosas que não passam de reflexos de nossa própria essência.

Em *A Sagrada família*, a filosofia de Feuerbach é muito admirada e utilizada por ambos no que diz respeito à superação da filosofia especulativa hegeliana. Foi este filósofo que descobriu o mistério do “sistema”, foi ele que destruiu a dialética dos conceitos, o que colocou o verdadeiro significado do homem enquanto homem no lugar da *autoconsciência infinita*, e reconheceu o homem como a única essência de todos os estados humanos. É ele quem vai realizar a crítica a Hegel sob o ponto de vista hegeliano, pois, dissolve o espírito metafísico absoluto, no homem real sobre a base da natureza, é ele quem consoma a crítica da religião, e assim abre caminho para a crítica da especulação hegeliana e conseqüentemente de toda a metafísica.¹³⁴

Porém, a influência de Feuerbach também é ultrapassada, Marx observa que a concepção naturalista do mesmo é uma visão abstrata e estática da natureza e, apesar de sua importância para a refutação do sistema hegeliano, ela parece não levar a lugar algum, em virtude de suas concepções serem ahistóricas. Não podemos esquecer que nesse momento as atenções de Marx estão voltadas cada vez mais para problemas como as condições do proletariado, da luta de classes e da economia política, o que o leva logo a perceber que o humanismo real necessitava de um conceito que o levasse a uma prática transformativa, isto é, o que ele vai chamar de práxis.¹³⁵

Marx vai buscar dar uma visão mais dinâmica e histórica ao seu materialismo, e a partir daí fundamentar a importância da prática das ações humanas na transformação da realidade efetiva. Ele não vai aceitar nenhum conceito como ponto de partida para o fundamento da história, sejam eles a “Ideia” hegeliana, a Consciência Crítica dos Jovens hegelianos ou o homem natural de Feuerbach. Segundo ele, a “essência” do homem se encontra no conjunto de suas relações sociais.

É nesse ponto que começa a divergência com Feuerbach, escreve Marx em sua primeira *Tese* para demonstrar as diferenças no que diz respeito ao seu materialismo que:

O principal defeito de todo materialismo até aqui (o de Feuerbach incluído) consiste no fato de que a coisa (*gegenstand*) – a realidade, a sensibilidade – apenas é compreendida sob a forma do *objeto* (*objekt*) ou da contemplação (*Anschauung*); mas não na condição de *atividade humana sensível*, de *práxis*, não subjetivamente.

¹³⁴. Ibid. p. 111; 159

¹³⁵. FOSTER, John Bellamy. **A ecologia de Marx: materialismo e natureza**. Trad. Maria Tereza Machado. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005. p. 160-161.

Daí por que, em oposição ao materialismo, o lado ativo foi desenvolvido de modo abstrato pelo idealismo, que, naturalmente, não conhece a atividade real e sensível como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis, realmente distintos dos objetos do pensar; mas ele não compreende a atividade humana em si como atividade *objetal* (*gegenständlich Tätigkeit*). Por isso ele contempla, na *Essência do Cristianismo*, apenas o comportamento teórico como sendo aquele que é genuinamente humano ao passo que a práxis apenas é compreendida e fixada em sua forma fenomênica judaica e suja. Por isso ele não entende o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”.¹³⁶

Marx começa a mostrar a diferença primordial de seu materialismo em relação às outras concepções anteriores. O seu materialismo não se limita a captar a realidade sob a forma do objeto ou da contemplação, o que implica uma separação entre o sujeito e objeto. Para ele existe uma unidade dialética entre o sujeito e o objeto, que encontra seu fundamento na atividade humana objetiva que transformadora historicamente a realidade. Ele não concebe o real como algo estático e que deve somente ser contemplado, mas afirma a atividade humana prática, isto é, o trabalho, como o fator preponderante na modificação por parte dos homens, da sua própria realidade. Os homens têm a capacidade por meio do trabalho de superar ou pelo menos amenizar as determinações impostas pela natureza e pela própria realidade.

Não nos parece que também aqui, Marx assuma uma visão determinista, pois, ele não evoca para si, de forma alguma, um materialismo mecanicista muitas vezes defendido pela ciência burguesa de seu tempo, ele não aceita que o real seja entendido como algo estático e dessa forma seja apreendido passivamente pelos homens, mas ao contrário, o real é construído pela atividade humana, são frutos das relações humanas práticas. Ele critica a separação entre sujeito e objeto em virtude de entender que ambos são gerados no interior das relações sociais, mesmo a relação sujeito/objeto é uma relação dialética na qual o sujeito produz o objeto para suprir uma determinada necessidade que é histórica, mas ao mesmo tempo ele também é transformado e é também produzido, a partir das propriedades e utilidades sociais advindas desse objeto.

Sujeito e objeto não são coisas separadas, independentes uma da outra, isso é possível porque Marx não entende o seu materialismo a partir de uma subjetividade contemplativa, mas sim, como uma objetividade, não existe uma realidade independente do homem, como não existe o homem independente de sua realidade, para ele o que existe é um todo integrado dialeticamente e em movimento, sendo este movimento determinado pela atividade humana prática revolucionária que é o trabalho, pois, é por meio desta categoria que

¹³⁶. MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia alemã**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 27.

o homem revoluciona, ou seja, transforma o objeto, não em um objeto independente, mas em um objeto que é seu, o mesmo acontece com a sua realidade e com o mundo.

Marx rejeita o materialismo anterior em virtude de ter sido tirado deste todo senso de história e a importância central da ação humana prática, embora esta última tenha sido ironicamente entendida de forma abstrata pela filosofia idealista. Como podemos perceber na citação, o objetivo do novo materialismo deve ser expressar o verdadeiro significado da atividade prático-crítica “revolucionária”. Portanto, o objetivo é assumir o lado ativo da vida, enfatizando, assim, a contingência e daí a liberdade humana, porém fundamentando suas bases no materialismo e não no idealismo.

Outro ponto interessante desse novo materialismo é o de resolver o problema da verdade e da objetividade das representações humanas. Para Marx, na segunda tese, esse problema não se constitui uma questão teórica, mas sim uma questão *prática*, é a partir de sua atividade, pois é nela e somente nela, que o homem pode provar a verdade, isto é, o caráter terreno de seu pensamento. Parece-nos que ele não está em si, preocupado com uma prova lógico-formal, mas sim com a “experimentação” diária da vida cotidiana das pessoas no conjunto das relações sociais humanas.¹³⁷

O homem não deve buscar sua verdade em nenhuma entidade fora do seu mundo real, a verdade do ser humano deve sempre ser buscada na própria realidade e no próprio homem, isto é, nas relações travadas entre o homem e seu meio. Os problemas do homem desta maneira surgem no mundo material, portanto, é nele que devem ser buscadas as soluções, que por sua vez não podem ser encontrados em nenhuma abstração ou em alguma existência exterior à realidade humana.

Não existe nenhum fator para o pensamento humano que esteja isolado da atividade sensível humana. Assim, não há na concepção de Marx nenhuma determinação exterior a controlar as ações, bem como o pensamento e a verdade humana, os homens as desenvolvem a partir de suas próprias relações, sejam elas com os outros ou com a natureza. A verdade, no fundo, tem a ver com sua eficácia na prática, na realidade objetiva onde os homens estão inseridos e não na teoria, por esse motivo, de maneira alguma o pensamento pode estar isolado da prática, da realidade material.

Na terceira tese, Marx parece criticar uma postura determinista das formas de materialismo anteriores, e mostra como o seu novo materialismo supera esta visão. Ele escreve que:

¹³⁷. Cf. Ibid. p. 27.

A doutrina materialista das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são transformadas pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. Por isso ela tem de separar a sociedade em duas partes das quais uma lhe é superior. A coincidência do ato de mudar as circunstâncias com a atividade humana ou a auto transformação pode ser compreendida e entendida de maneira racional apenas na condição de *práxis revolucionária (revolutionäre Praxis)*.¹³⁸

Ele não aceita a visão de que os homens são totalmente determinados pelas circunstâncias naturais ou culturais, que eles são basicamente aquilo que as circunstâncias engendram por si mesmas, ou como a educação os torna, independentes de suas vontades. Na verdade, o materialismo prático vem postular que, apesar de os homens serem resultados em determinados momentos das circunstâncias históricas, eles também são ao mesmo tempo os agentes de mudança da mesma. Os homens têm, segundo ele, a capacidade de transformar qualquer circunstância, por isso em momento algum estão presos, determinados de forma que eles somente podem agir de um modo concebido *a priori* por qualquer força exterior à atividade humana prática.

A visão sustentada pelo materialismo anterior, ao afirmar que os homens nada mais são do que frutos de circunstâncias e de uma determinada educação, acaba por afirmar um determinismo estrito, seja ele de cunho geográfico, cultural, histórico ou até mesmo econômico, pois retira do homem toda a capacidade de transformar a realidade, o mundo e a sua história. Nesta forma de visão, os homens ficam limitados a somente contemplar a realidade, já que nada podem fazer e têm que se conformar com o que são, com sua condição e com o mundo tal e qual se apresenta para eles.

Marx, ao contrário enxerga mais adiante, para ele os homens interagem com a realidade, eles interagem com as próprias circunstâncias que surgem da sua realidade, porém, eles não são em momento algum criaturas estáticas, inertes diante de qualquer realidade que se lhe apresente, por isso, os homens têm a capacidade de transformar a sua própria realidade, e a de transformarem como a querem, pois não são em momento algum determinados de forma apriorística a qualquer situação ou circunstância. Não existe nenhuma força, seja ela divina ou natural, que determine as ações dos homens, ou suas condições de vida.

Diante disso entendemos que segundo Marx, para se revolucionar as circunstâncias, as mesmas têm de ser circunstâncias humanas, desta maneira quando o homem trava relação com a natureza, ela deixa de ser algo totalmente separado dos homens e passa a ser uma natureza humanizada, com características próprias da ação prática material por parte desses

¹³⁸. Ibid. p. 28.

mesmos homens, ela passa a ser um objeto não só para o homem, como também um objeto humano, pois, é possível encontrar nela os traços da subjetividade humana.

O materialismo anterior não podia entender isso, em virtude de somente compreender a realidade, a partir da pura contemplação e não como atividade humana, o que implica uma autotransformação. A percepção desta visão está condicionada racionalmente por uma atividade revolucionária, isso significa que o materialismo prático não está preso ao reconhecimento da alienação real da espécie, mas aspira à superação do mesmo pela via revolucionária da atividade humana prática e livre.

Em suas teses, Marx argumenta que:

Feuerbach parte do fato da auto-alienação (*Selbstentfremdung*) religiosa, da duplicação do mundo em religioso e mundano. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano. Mas que o fundamento mundano se destaque de si mesmo e fixe para si mesmo um reino autônomo nas nuvens pode ser esclarecido apenas a partir do autodilaceramento e da autocontradição desse fundamento mundano. Ele mesmo deve, pois, ser entendido tanto em sua contradição como revolucionado na prática. Portanto depois que, por exemplo, a família terrena foi descoberta como mistério da sagrada família, eis que a primeira deve ser, ela mesma, aniquilada na teoria e na prática.¹³⁹

A crítica da base religiosa do pensamento foi apenas o primeiro passo para a crítica em direção das reais contradições terrenas, esta se constitui no passo em frente na crítica da real alienação dos seres humanos em relação à natureza no interior da produção. É aqui, segundo Marx, onde Feuerbach erra, pois, esqueceu que a auto-alienação religiosa, a formação de um mundo duplicado, imaginário, ao qual se sobrepõem outro real subjacente, significa que as formas seculares são caracterizadas por várias fragmentações determinadas, que por sua vez, também precisam ser criticadas e transcendidas.

Como vemos Marx não aceita uma visão dualista da realidade, para ele esse dualismo é um estado momentâneo e que deve ser superado. Segundo a visão do materialismo prático, somente existe um mundo, uma realidade, outras possibilidades não passam na verdade de ficção religiosa e são frutos da alienação, seja ela religiosa ou do homem em relação a sua realidade material. É o próprio homem que projeta para fora de si mesmo algo que é seu, pois, mesmo alienado, mesmo sonhando, não existe outro mundo, o homem sonha e se aliena neste mundo, o homem projeta na verdade as suas próprias condições materiais. Portanto, não há em si um dualismo, mas é o próprio homem que projeta outra realidade, que também é sua, tudo isso acontece neste mundo, nessa realidade, nunca em uma realidade

¹³⁹. Ibid. loc. cit.

paralela ou transcendente a esta.

Marx rejeita qualquer essencialismo que abstrai da realidade, rejeita qualquer conceito que seja simplesmente abstração do real, a natureza humana enquanto essência individual presente em cada ser humano como algo fixo, não é aceita por ele. Segundo ele, “[...] a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade ela é o conjunto das relações sociais”.¹⁴⁰ Diante disso, entendemos que o ser humano não constitui para ele, o que se pode denominar de uma *natureza humana* fixa, que resida em cada indivíduo.

Aqui mais uma vez vemos Marx fugir do determinismo, pois, se não existe uma natureza fixa no indivíduo, se a partir da contemplação dos seres humanos individuais não dá pra se fazer uma abstração do que seja o homem, mas ao contrário, na realidade ela é o conjunto das relações sociais, que podem ser diferentes a partir dos mais diferentes grupos humanos. Então não há uma essência humana fixa, o homem é movimento, é história, é relação, é interação. O indivíduo se estabelece a partir das relações humanas, o que constitui uma visão aberta sobre a natureza humana e sobre a constituição da sociedade.

Para o materialismo prático, a explicação do que são os indivíduos e as formas que tomaram os sentimentos religiosos deve ser buscada nas formações sociais na qual estes indivíduos e estes sentimentos religiosos surgiram. Os indivíduos estão intimamente ligados ao seu meio, pois, este é resultado de suas ações práticas, a realidade, principalmente a moderna está intimamente humanizada, por isso os homens são o seu mundo, e se alguém quer entender o homem, não pode de maneira alguma retirá-lo do seu meio, não pode abstraí-lo da realidade onde ele está inserido, pois, se assim o fizer estará apenas contemplando uma parte do que o homem realmente é. Seu verdadeiro ser se encontra em suas relações.

Para Marx, “toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios, que levam a teoria ao misticismo, que não compreende a sensibilidade na condição de atividade prática, é a contemplação dos indivíduos singulares e da sociedade civil (*bürgerliche gesellschaft*)”.¹⁴¹ Assim, o materialismo prático ao contrário das visões materialista anteriores e do idealismo, foge da pura contemplação e procura compreender o homem a partir de sua principal característica que é ser um ser gregário e ativo, por isso busca entender o homem a partir do seu ser social, que nesse caso não acontece se fazendo uma abstração da sociedade frente ao homem ou vice-versa, acontece a partir da crítica e da compreensão do real como um todo, isto é, do mundo material e da prática humana, porque o homem é um ser que age e

¹⁴⁰. Ibid. loc. cit

¹⁴¹. Ibid. p. 29.

como tal transforma livremente a sua realidade sensível.

O real para Marx, não é entendido em momento algum somente como os objetos ou o mundo físico produzido pelos homens, a visão dele vai além, a sua compreensão da realidade é muito mais ampla do que simplesmente a matéria inanimada que compõe o mundo físico material. Segundo ele:

A produção das idéias, das representações, da consciência é, ao princípio, entrelaçadas sem mediações com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, a linguagem da vida real. A formação das idéias, o pensar, a circulação espiritual entre os homens ainda se apresentam nesse caso como emanção direta de seu comportamento material. Vale o mesmo para a produção espiritual, conforme esta se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtos de suas representações, ideias e assim por diante, mas apenas os homens reais e ativos, conforme são condicionados através de um desenvolvimento determinado de suas forças de produção e pela circulação correspondente as mesmas até chegar a sua formação mais distante. A consciência (*Bewusstsein*) não pode ser jamais algo diferente do que o ser consciente (*bewusst Sein*), e o ser dos homens é um processo de vida real. Se em toda a ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidas como em uma câmara escura, este fenômeno provém igualmente de seu processo histórico de vida, assim com a inversão dos objetos ao se projetarem sobre a retina provém de seu processo diretamente físico.¹⁴²

O princípio do materialismo prático de Marx fica mais claro com esta citação de *A ideologia alemã*, como podemos constatar, tudo para ele deve ser entendido a partir do fundamento material que é a atividade material humana, são os homens agindo que dão forma à realidade, como também todas ideias que possam ter sobre si mesmos, como as do mundo onde estão inseridos. Mesmo a consciência como qualquer representação que os homens tenham acerca do mundo, não pode ser compreendida separadamente das mediações de sua atividade prática. Tudo para ele está entrelaçado, qualquer experiência que gere formas de conhecimento ou de relação humana, deve ser entendida sem deixar de lado o intercâmbio material dos homens, ou seja, a vida prática e material que os homens travam no seu dia a dia. Para se compreender o lado mais espiritual dos homens, tem que se ir buscar as respostas em sua vida material, em suas relações práticas cotidianas, é nelas que se encontra o fundamento da vida dos homens, não em entidades fantásticas criadas pela alienação humana frente a mesma realidade, mesmo a alienação encontra seu fundamento no mundo prático e material.

Todo fundamento para a verdadeira compreensão da realidade e dos homens é, em última instância, a emanção direta do modo de vida material dos homens, são os homens agindo livremente, produzindo seus meios de vida, que desenvolvem a realidade da forma que

ela se apresenta a qualquer ser humano, não existe nenhuma entidade fora da realidade material humana que determine sua vida, que determine suas ideias, pois, a formação da mesma depende exclusivamente do comportamento material dos homens.

É o comportamento material, a sua forma de agir praticamente, que determina toda a sua produção espiritual, toda a estrutura do mundo, seja ela política ou legal, bem como a religiosa, tem como base o agir prático material dos próprios homens, as suas relações materiais é que engendram a organização do mundo humano, assim as relações entre as pessoas dependem também do modo como essas mesmas pessoas produzem a sua realidade material.

Por mais que os homens invertam a sua realidade, por mais que eles desenvolvam abstrações ou conceitos metafísicos acerca de si mesmos, ou da realidade onde estão inseridos, tudo isso não passa de uma projeção do próprio espírito humano, não passa de uma criação humana da realidade sob uma ótica invertida, é a própria realidade que eles estão a projetar para fora de si, como si fosse outra realidade, mas é o mundo material onde estão inseridos que eles colocam para fora em forma de alienação, seja ela religiosa, política ou econômica.

Como forma de fugir do determinismo expresso em outras formas de materialismo e do idealismo tão presente em sua época, Marx vai entender que os homens são produtos de suas próprias representações. Por mais que os homens criem ideias erradas sobre si mesmos e sobre o mundo e se agarrem a elas como resposta a suas necessidades, essas ideias sempre serão ideias humanas. O que existe na verdade segundo ele, são apenas os homens reais e ativos. Portanto, se a única determinação aceita é a do desenvolvimento de suas forças de produção, que em última instância é a atividade livre do próprio homem, não é em momento algum a vontade de um Deus, ou o autodesenvolvimento de nenhuma ideia.

Todo desenvolvimento complexo a que chegou a humanidade, nada mais é do que resultado da ação prática e material dos homens, fruto do acaso das relações de produção travadas entre os homens no decorrer da história, não existe nada a não ser a ação humana prática e livre frente à natureza que engendra a realidade humana, o mundo humano, bem como qualquer representação ou abstração que se possa fazer do mesmo. O que existe para Marx, é um processo de autoprodução por parte dos homens, sendo a natureza o meio e o objeto desta autoprodução contínua por parte dos homens.

Marx critica os jovens hegelianos porque estes colocam a autoconsciência de si

¹⁴². MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia alemã**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 48.

como a geradora de toda realidade, eles deram um *status* metafísico à mesma, e assim, a partir de então começaram a entender a realidade, separando a consciência do ser consciente. Para nosso autor ao contrário, a consciência jamais pode ser algo diferente do ser consciente, pois para ele, ela (a consciência) nasce das relações entre os homens, do seu modo de produção, ela é resultado daquilo que os homens são daí a possibilidade que o homem tem de sempre poder superar qualquer forma de organização social, bem como qualquer forma de alienação, pois, estas também não passam de resultado do modo de vida das pessoas num determinado momento histórico.

Portanto, para Marx, o que determina a realidade e a consciência humana é o seu processo de vida real, que só depende de sua atividade, não provém de forma alguma de força ou entidade que controle o homem e o obrigue a viver de uma determinada forma e não de outra, somente para se realizar ou se construir como queira. No materialismo prático de Marx não conseguimos enxergar nenhuma forma de determinismo onde os homens apareçam como humildes criaturas que vivam sob a égide de qualquer força que transcenda o seu processo de vida real.

Como observamos na citação, até mesmo sob ideologia onde os homens e suas relações aparecem de forma invertida, tudo isso não deixa, em momento algum, de ser fruto do mesmo processo material histórico da vida prática dos homens. Ele, ao contrário dos jovens hegelianos foge do puro logicismo criador do real, que acaba reunindo todos os processos e atos humanos de forma especulativa, para fundamentar seu pensamento, numa forma de materialismo baseado nas relações humanas, no processo de vida real dos homens, pois somente assim é possível se compreender a realidade humana como ela é, e não como possa aparecer nas abstrações muitas vezes invertidas da consciência das pessoas.

Segundo ele, o seu materialismo ao contrário da filosofia alemã de seu período que desce do céu para a terra, este ao contrário sobe da terra para o céu. O materialismo prático de maneira alguma parte do que os homens imaginam ou dizem, muito menos do que pensam ou imaginam sobre eles, para se chegar ao homem material, real, de carne e osso. A proposta do novo materialismo de Marx é partir dos homens realmente vivos, ativos e de seu processo de vida real para, só a partir de então, se chegar à concepção das mais variadas formas ideológicas e aos ecos desses processos na vida cotidiana.¹⁴³

Marx busca por um pensamento encarnado na realidade efetiva dos seres humanos, por esse motivo é que ele desenvolve o seu materialismo, pois, somente essa corrente de

¹⁴³. Cf. Ibid. p. 48-49.

pensamento reconhece a matéria como o princípio de tudo. Contudo nosso autor como já podemos perceber não se fecha em um puro materialismo determinista e contemplativo, que busca entender a realidade a partir de uma matéria fixa, ele vai além, colocando a importância da atividade humana e da relação da mesma com essa matéria. Tudo para ele está numa mudança constante, a realidade está sempre se modificando, principalmente a partir da intervenção humana. A própria natureza humana também não aparece como algo estático, passível de uma contemplação que gerem conceitos fixos, ela é o processo de vida real, de todas as necessidades humanas e de toda atividade que a transforma.

O seu materialismo prático segundo ele,

[...] parte das condições reais e não as perde de vista nem mesmo por um momento que seja. Suas premissas são os homens, mas não tomados em algum isolamento ou rigidez fantástica qualquer, mas sim em um processo de desenvolvimento real e empiricamente registrável, sob a ação de determinadas condições. [...] ¹⁴⁴

A citação reforça o que já começamos a desenvolver no texto acima, tudo para ele deve ter como sua base condições reais e não a pode perder de vista em nenhum momento. Porém, não podemos deixar passar despercebida, a afirmação de que as premissas do materialismo prático são os homens, o que nos parece a negação por parte de Marx de qualquer forma de determinismo, ele coloca o homem como o princípio de todo o movimento social e histórico, tudo parte do homem e de sua ação prática.

Os homens são as premissas de onde se deve partir para entender a realidade efetiva do mundo, contudo, ele deixa bem claro que em momento algum se devem entender os homens de forma isolada, isto porque estes sempre estão de alguma forma travando relações, sejam elas com os outros ou com a natureza. Não podemos esquecer que estas relações são mediadas pelo trabalho, isto é, a atividade prática livre dos homens, e é por meio dele que o homem está a transformar a todo momento o seu meio e sua realidade e consequentemente e si próprio, por isso ele não admite que se compreenda o homem a partir de nenhum isolamento ou rigidez fantástica que seja.

É diante desses fatos que entendemos que, em momento algum, o materialismo prático proposto por Marx pode ser compreendido como um sistema fechado, no qual os homens irão aparecer simplesmente como coadjuvantes, onde a Ideia ou a Consciência ou qualquer outra força transcendente ou imanente tome o lugar natural do homem ativo, e assim construa o mundo, a realidade e consequentemente a história.

¹⁴⁴. Ibid. p. 49.

O materialismo prático se configura na verdade como um processo aberto, no qual os homens são o seu principal agente, eles são as premissas de onde se deve partir, se deseja compreender a realidade, pois esta realidade é uma realidade puramente humana, produzida pela ação humana prática livre. A realidade, a história, são frutos da autocriação por parte dos homens por meio do trabalho, o homem é resultado de sua autocriação, a realidade onde este homem se insere também é resultado do trabalho humano, por isso esse processo é aberto. O processo de autocriação não é, em momento algum, fruto da vontade de grandes homens, mas sim, um processo desenvolvido por toda a humanidade, processo este sempre em movimento.

Assim, quando Marx se proclamava materialista o que ele estava dizendo simplesmente, era que para se entender os homens era essencial começar pelas reais condições materiais de sua produção e o que ele mais se preocupava em negar era a validade de qualquer doutrina que se proclamasse capaz de produzir qualquer relato “objetivo”, neutro ou estático a partir de uma posição não comprometida.¹⁴⁵ Com isso ele está também a criticar a filosofia de seu tempo. Em um dos escritos de *A sagrada família* Engels nos diz que:

A Crítica, que se basta a si mesma, que se completa e se encerra em si mesma, naturalmente não pode reconhecer a história tal como de fato ela aconteceu, pois isso significaria reconhecer a massa ruim em toda a sua massificação massiva, quando se trata de justamente de libertar a massa da massificação. Com isso a história é libertada de sua massificação, e a Crítica que adota uma atitude *livre* em relação a seu objeto, grita para a história: *tu debes ter ocorrido de tal ou qual modo!* As leis da Crítica têm, todas elas, efeito *retroativo*; *antes* de seus decretos, a história ocorria de modo bem diferente do que passou a ocorrer *depois deles*.¹⁴⁶

Nossos autores demonstram assim o seu ponto de vista, fundamentando as suas opiniões a partir da crítica às abstrações e especulações dos irmãos Bauer, que os levaram a não aceitação do papel determinante das massas no processo de construção da história. A citação deixa claro o ponto de vista da Crítica, pois, esta se basta a si mesma, não reconhecendo como a história de fato aconteceu. A Crítica envolta em suas abstrações se coloca a cima da realidade, suas especulações chegam ao ponto de determinar como a história deve acontecer, fazendo com que a ação humana que se expressa pelo desejo da massa esteja necessariamente subordinada à vontade do Espírito que se auto-realiza conforme a interpretação e a especulação dos intelectuais Críticos.

¹⁴⁵. MCLELLAN, David. **As idéias de Marx**. São Paulo: Cultrix, [s.d.], p. 48-49.

¹⁴⁶. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**: ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e

4.2 MATERIALISMO E HISTÓRIA

Todo o pensamento de Marx tem como base o materialismo fundamentado nas relações humanas práticas. A sua concepção de história como não poderia deixar de ser, também toma como ponto de partida o seu materialismo, que coloca o homem, suas atividades e relações, isto é, a sua realidade material como o seu fundamento, como característica central do desenvolvimento real dos homens. No desenvolvimento do seu conceito de história, Marx abandona as abstrações especulativas tão comuns na filosofia alemã de seu tempo, passando a entender a história a partir da vida dos indivíduos reais, das suas ações e das condições materiais de suas existências.

Marx ao desenvolver a sua teoria da história, não parte de nenhuma “Idéia absoluta” ou “Consciência crítica”, a exemplo dos jovens hegelianos de esquerda, muito menos de alguma perspectiva do homem natural. Ele fundamenta a sua concepção no homem real, que se relaciona com o mundo e com os outros. “[...] O primeiro pressuposto de toda história humana é, naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos [...]”.¹⁴⁷ Ele parte de homens vivos, que interagem uns com os outros, que produzem a sua própria realidade. A compreensão do processo histórico deve sempre partir dos homens reais e de sua realidade material, pois, são estes que produzem a sua própria história.

No século passado, algumas interpretações desembocaram em visões que enxergavam em muitos casos, um determinismo rígido na teoria da história desenvolvida por Marx. Para os teóricos da segunda internacional, o socialismo seria o resultado inevitável do desenvolvimento das forças produtivas no sistema capitalista, isso aconteceria fatalmente em virtude das contradições internas do próprio sistema. Na Terceira Internacional, vemos claramente a defesa por parte de Stalin de uma visão unilinear de história, denominada de “cinco estágios” que começa pela “comuna primitiva” passando pela escravatura, feudalismo, capitalismo e por fim culminando com o socialismo.

Visões como estas levaram a uma compreensão do pensamento de Marx, por parte de muitos grupos de trabalhadores, de membros de vários partidos políticos de esquerda de cunho marxista e também por algumas correntes de pensamento, a entenderem o pensamento de Marx como uma filosofia da história, e assim, afirmando categoricamente uma teleologia histórica. Para estes, o processo histórico aparece com a certeza de um grande final feliz, garantido pelos mecanismos sejam eles imanentes ou transcendententes das engrenagens do

consortes. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 21.

¹⁴⁷. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia alemã**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 41.

progresso.

As correntes antimarxistas contemporâneas fundamentam suas críticas de uma superação do pensamento de Marx, a partir dessas visões deterministas da história, desenvolvendo o julgamento desse pensamento a partir da afirmação da teleologia histórica sobre o fim do capitalismo, e a certeza do advento do comunismo como um engodo, a partir da dissolução do chamado socialismo de Estado vigente em países do leste europeu.

Marx em muitos momentos foi acusado de historicista e as obras *Miséria do historicismo* e *A sociedade aberta e seus inimigos* de Popper desempenham um papel importante aos que almejam o fim do pensamento de Marx. Nestas obras, Hegel e Marx são colocados no banco dos réus. A farsa hegeliana de uma história voltada ao cumprimento de uma causa final já perdurou por muito tempo, em virtude de ser inconciliável a afirmação de uma sociedade aberta e a concepção de uma história fechada onde a última palavra já se encontrava escrita. Da mesma maneira, o marxismo deve ser urgentemente aniquilado, visto que aparece como o último avatar coerente do historicismo hegeliano. Marx aparece como a forma mais difundida e temível de historicismo que o mundo já conheceu. Ele também aparece como o responsável pela confusão entre o que Popper denomina de previsão social e predição histórica e consequentemente pela redução da casualidade histórica aos moldes da casualidade natural.¹⁴⁸

O pensamento de Marx se fundamenta fora desta concepção, não há uma predição histórica baseada em leis retiradas da causalidade histórica. Ao analisarmos a obra de Marx, observamos que ele em momento algum está em busca de um ideal de previsibilidade histórica, pois, *O Capital*, sua principal obra não aparece como a ciência das leis da história, mas, ao contrário, ele é a crítica da economia política, que aparece desde os *Manuscritos econômico-filosóficos* como uma proposta de transformação da economia de forma prática e material.

Portanto, qualquer visão afirmativa que em Marx, a história desempenha um papel de grande ordenadora do destino coletivo e que os indivíduos apareçam condenados a cumprir seus desígnios contra a sua vontade, nos parece uma interpretação superficial do que ele pensou. A fundamentação de uma filosofia da história, que tem como base a concepção de que a história está inevitavelmente dirigida para uma meta, que é o advento do comunismo, não se

¹⁴⁸. POPPER. Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987. Vol 2. Em *A miséria do historicismo*, Popper se utiliza de uma infinidade de citações que a meu ver servem somente a seus propósitos, pois são pouquíssimas as citações de Marx, já a de outros autores como Comte ou Stuart Mill acabam

sustenta em uma leitura mais demorada da obra de Marx.

Quando lemos *A sagrada família* e *A ideologia alemã* nos deparamos com um pensamento que se dirige em outra direção. Nestes textos não vemos Marx afirmar nenhum historicismo ou mesmo uma filosofia da história. O que podemos constatar na realidade é um “ajuste de contas” com a filosofia hegeliana e com os jovens hegelianos. Para estes, a História não passa de um meio para que a verdade se provasse a si mesmo, cabendo ao homem somente segui-la. Desta maneira o homem existe somente para que exista a História, e a História para que exista a “demonstração da verdade”. Assim, a História torna-se um sujeito metafísico, do qual, os indivíduos humanos reais não passam de simples suporte.¹⁴⁹

Marx não aceita essa visão idealista da história, pois, desta maneira tanto a Verdade como a História aparecem como sujeitos abstratos, etéreos, separados da realidade material das relações humanas. Para ele, tanto a verdade como a história são realizadas no mundo concreto dos homens. Escreve ele que:

Os pressupostos com os quais começaremos não são dogmas arbitrários, não são nem dogmas, são pressupostos reais, dos quais se pode abstrair apenas na imaginação. Eles são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto as encontradas quanto as produzidas através de sua própria ação. [...] O primeiro pressuposto de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. [...] Toda historiografia tem de começar a partir desses fundamentos naturais e de sua modificação através da ação dos homens no decorrer da história.¹⁵⁰

Como vemos, ele não assume uma filosofia da história, os homens não são instrumentos do “Espírito absoluto” que por sua vez se manifesta por meio das ações humanas. Ele parte do princípio de que, se se quer pensar ou se fazer história, tem que se abandonar todos os “universais”. O ponto fundamental para o desenvolvimento da filosofia e da própria história deve ser os homens reais, suas relações, ou seja, os pressupostos materiais da existência humana.

Marx entende que a filosofia, a economia, assim como a história podem ser explicadas a partir dos indivíduos e de como estes produzem e organizam a suas próprias vidas. Ele segue na contramão da filosofia alemã em seu período, afirmando o materialismo prático em oposição às abstrações. Sua filosofia, “bem ao contrário do que acontece com a filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui se sobe da terra para o céu [...]”. Os

por preencher quase toda a obra. POPPER, Karl Raimund. **A miséria do historicismo**. São Paulo: Cultrix, [s.d].¹⁴⁹ . MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**: ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 96-97.

¹⁵⁰ . MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia alemã**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 41-

indivíduos vivos são colocados como o ponto de partida para qualquer reflexão sobre a sociedade e sobre a história bem como de toda a filosofia.

Marx coloca um princípio metodológico novo, o homem real e material como a base de toda reflexão, porque esses homens são o fundamento material de toda organização social. Assim, o homem, o indivíduo real torna-se um princípio filosófico novo, pois, este é o princípio da inversão ou o ponto de partida para a superação da metafísica especulativa clássica. A filosofia idealista alemã tinha reduzido toda a vida humana à esfera do movimento autônomo da Idéia. A vida humana e conseqüentemente a história, somente podiam aparecer como um momento do processo de desenvolvimento da Idéia.

Com a afirmação do homem real e das suas relações materiais como o um novo fundamento para a reflexão filosófica, e a afirmação do mesmo como a base concreta da história, Marx faz a inversão da filosofia idealista, substituindo a Ideia que se realiza a si mesma a partir da força própria de seu movimento interno, que pode ser entendido como um determinismo rígido, pelas possibilidades e incertezas da vida concreta e da atividade humana material. Com isso ele deixa de lado qualquer perspectiva de uma filosofia da história. A história não é mais um autoengendramento em si mesma como uma força independente da ação humana. Os homens, não aparecem somente como um suporte para a realização da História. Ela deixa de ser um sujeito metafísico e passa a ser o resultado da atividade material prática humana. Os homens aparecem n'A *Ideologia alemã* como o fundamento da história, aparecem como o princípio ativo da mesma, isto é, a história existe porque os homens existem e a constroem de forma real.

Como já vimos acima, a premissa de toda história é a existência de seres humanos vivos, porém, segundo Marx para que os homens possam fazer história é necessário que estes tenham condições para poder sobreviver. Assim, ele observa que a história se desenvolve a partir das relações humanas de produção. Para ele,

[...] Para viver, todavia, fazem falta antes de tudo comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a geração dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da vida material em si, e isso é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda história, que tanto hoje como a milênios, tem de ser cumprida todos os dias e a todas as horas, simplesmente para assegurar a vida dos homens.¹⁵¹

Os homens para viver precisam a todo instante produzir os seus meios de subsistência, a todo o momento eles precisam superar as necessidades físicas que se abatem

sobre eles. A superação dessas necessidades não acontece na maioria das vezes somente a partir da individualidade de cada ser, a transformação das necessidades e a sua conseqüente superação, é um fato que é resultado das relações sociais humanas. A satisfação das necessidades humanas acontece por meio do trabalho, é por meio da sua atividade prática que os homens têm a capacidade de modificar suas necessidades. Os homens não ficam totalmente limitados às determinações de suas necessidades, têm a capacidade de transformá-las por meio do trabalho.

Marx começa a entender a história a partir da relação do homem com a natureza, mediada pelo trabalho. O primeiro ato histórico é a produção de meios para a satisfação das necessidades, e as primeiras necessidades humanas são aquelas que garantem a sua existência, daí a importância da compreensão de como se dá as relações de produção de cada grupo social para se compreender a história e a organização social desse grupo.

Ao afirmar a produção da vida material em si como a condição material de toda a história, Marx rechaça definitivamente qualquer teoria histórica que explique as relações humanas a partir de abstrações. Para ele a história humana é construída a partir da atividade de homens reais, que têm a capacidade de agir sobre suas necessidades cotidianas materiais. Os homens para Marx se autoproduzem, assim, em última instância são eles que escrevem a sua própria história.

À medida que os homens vão satisfazendo as suas necessidades, a ação e a aquisição de novos instrumentos para estas realizações, acabam conduzindo os homens a novas necessidades, este processo de satisfação das necessidades e de criação de novas necessidades, é o que constitui segundo Marx o primeiro fato histórico. Outra relação imprescindível à história é a de que além dos homens renovarem diariamente sua própria vida, eles também, ao mesmo tempo, começam a produzir outros homens, isto é, a si reproduzir, desenvolvendo assim a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, ou seja, o desenvolvimento da *família*. A família inicialmente constitui a única relação social, que com o desenvolvimento das necessidades, criam novas relações e o crescente número de homens cria novas necessidades. A produção da vida se apresenta como uma relação dupla, isto é, como relação natural e como relação social, sendo esta última entendida como a cooperação de indivíduos, quaisquer que sejam suas condições, de qualquer modo e para qualquer fim.¹⁵²

Marx para desenvolver a sua teoria da história parte inicialmente destes pontos: satisfação de necessidades, produção de novas necessidades, reprodução e cooperação entre

¹⁵¹. Ibid., p. 50.

¹⁵². Ibid., p. 51-52.

os diversos indivíduos com vista a qualquer condição, modo ou fim. Como vemos, estes quatro momentos expressam somente uma conexão materialista dos homens entre si, não existe aqui nenhum conceito abstrato, nenhuma Idéia, nenhuma entidade independente da atividade humana e de suas relações que produzam a história. Ele sustenta que o desenvolvimento e a compreensão da história depende somente de processos materiais, processos estes que se iniciam com a satisfação de necessidades básicas que dizem respeito a condição física dos indivíduos e se estendem até a satisfação de necessidades, oriundas do convívio social.

Ele não investiga n'*A ideologia alemã* nenhum fundamento ou natureza referente à história que não sejam fatos empíricos. Nosso autor, parte dos homens concretos, os indivíduos reais e não das idéias produzidas por estes indivíduos. Portanto, a única natureza relevante a ser investigada para o entendimento da história, é a “natureza humana”, que no fundo é fruto das relações de produção das sociedades. “[...] O que os indivíduos são depende das condições materiais de sua produção”.¹⁵³ As condições materiais de produção são resultado da relação dos homens com a natureza que é mediada pela atividade prática dos homens, isto é, pelo trabalho.

Marx não entende a natureza humana a partir de um conceito, ou idéia. Para ele, o homem aparece como um ser material, com uma identidade que pode ser verificável. Não existe o Homem conceitual, o que existe são os indivíduos em suas relações. Como as relações e as sociedades mudam com o passar do tempo, fica evidente que os homens também se modificam com o desenvolvimento da história. Esse processo é fruto da relação travada pelos homens com o mundo real.

Para Marx, o homem é um ser trabalhador e produtivo, sendo assim, ele está sempre transformando e desenvolvendo a sua relação com o mundo, isto é, criando e ao mesmo tempo transformando sua própria natureza. Se o homem transforma sua própria natureza por meio da sua atividade produtiva, e se suas formas de relação se modificam dependendo do modo de produção social correspondente aos mais variados momentos e formas do desenvolvimento histórico, entendemos que, o que se compreende por natureza humana e conseqüentemente os processos históricos¹⁵⁴ se configuram como processos

¹⁵³. Ibid., p. 42.

¹⁵⁴. Usamos a expressão “processos históricos” no plural por entendermos que quando Marx se refere à história, ele não se limita somente a uma concepção estritamente fechada da mesma. Não existiu uma única história pautada como uma sequência de momentos lineares que desembocaram fatalmente no modo de produção capitalista. Já em *A ideologia alemã* ele afirma que a história universal é fruto da grande indústria (ver pg. 87 da edição utilizada neste trabalho), sendo assim, antes do desenvolvimento da grande indústria nos parece que para ele não existia somente o desenvolvimento de uma história ao qual todos os povos se acham fatalmente

abertos, que são determinados pelas formas de relação, que os homens travam em determinado momento com o mundo. Como os homens estão sempre a revolucionar os seus modos de relação com a realidade e a aperfeiçoar os seus modos de produção, não é muito fácil prever que tipo de organização social existirá no futuro.

A filosofia de Marx não se configura em um determinismo histórico, porque está fundamentada no processo de autocriação por parte dos homens, processo este fundamentado na materialidade das relações humanas. Sustentamos esta visão, porque segundo ele:

A história não é mais do que a sucessão das diferentes gerações individuais, cada uma das quais explora os materiais, capitais e forças de produção transmitidas por aqueles que a precederam; quer dizer, que de um lado prossegue em condições completamente distintas da atividade precedente, enquanto de outro lado modifica as circunstâncias anteriores mediante uma atividade totalmente diferente, o que poderia ser distorcido especulativamente, se fosse alegado que a história posterior é a finalidade daquela que a precede, como se disséssemos, por exemplo, que o descobrimento da América teve como finalidade ajudar a expansão da Revolução Francesa, mediante cuja interpretação a história adquire seus fins próprios e independentes e se transforma em uma “pessoa junto a outras pessoas” (junto à “autoconsciência”, à “Crítica”, ao “Único” etc.), enquanto o que designamos através das palavras “determinação” (*Bestimmung*), “fim”, “gêrmen”, “idéia” da história anterior não é outra coisa que não uma abstração da história posterior, da influência ativa que a história anterior exerce sobre a que vem depois dela.¹⁵⁵

Como vemos, a história para ele não passa de simples “sucessão de gerações”, sendo assim, ela não tem um sentido em si mesma. A história não tem nenhum significado além daquele que os homens lhe conferem nos seus vários estágios de desenvolvimento. Assim, não há a possibilidade de nenhuma previsibilidade na história, desta maneira não tem como se fundamentar uma filosofia da história em Marx.

Diante da citação acima fica difícil pensar uma forma de secularização mais radical da história. Para Marx, a história é história dos homens, é uma história profana, não há nada

submetidos, o que há é o desenvolvimento de histórias dependendo das variadas formas de sociedade e modos de produção destas mesmas formas de sociedade, nos mais diversos cantos do planeta nas diferentes épocas. No conhecido prefácio de 1859 Marx afirma que: “[...] Em um caráter amplo, os modos de produção asiático, antigo, feudal, e burguês moderno podem ser qualificados como épocas progressivas da formação econômica da sociedade[...]” (MARX, Karl. **Contribuição a crítica da economia política**. São Paulo: Martins fontes, 2003. p. 6.). A afirmação do modo de produção asiático é a afirmação do desenvolvimento de um processo histórico a parte do desenvolvimento europeu ocidental, constitui-se o desenvolvimento de uma história independente e diferente da história do Ocidente. Os *Grundrisse* apresentam “[...] uma vertente histórica extremante rica que não segue nenhum padrão comparável ao que desembocou no capitalismo, e tão pouco se configura uma “filosofia da história” apriorística. O que Marx parece sublinhar, na verdade, é que a trajetória histórica que desaguou no capitalismo não foi a regra, mas parece ter sido a exceção, apesar das variantes que abarca[...]. (MOURA, M. C. B. de. O lugar do oriente em Marx e a concepção staliniana dos “cinco estágios”. In. **Marxismo e oriente**: quando as periferias tornam-se os centros. São Paulo: Ícone, 2008. p. 76-77.). Diante disso que Marx em sua obra desenvolve um estudo sobre uma determinada vertente histórica, que desembocou no capitalismo, porém, fica claro com a leitura de suas obras que esta não é a única vertente histórica possível.

¹⁵⁵. Op. Cit., p. 70.

de sagrado ou transcendente que determine a mesma. O que vemos é a rejeição dura de todos os artificios especulativos que enxergam na “história posterior a finalidade daquela que a precede”. Ele não aceita esta inversão, não dá pra pegar um conjunto de fatos históricos e sair justificando a sua existência simplesmente em virtude das existências de outros fatos anteriores, da mesma maneira que não há como prever o futuro a partir das relações presentes. O que existe e não pode ser negado são possibilidades que podemos perceber no presente, mas afirmar que determinado fato ocorrerá fatalmente, não parece ser a posição de Marx.

A história não é, em momento algum, algo exterior aos homens, ela não é a realização de nenhum desígnio ou da providência, também não é um autodesdobramento em si mesma, a partir de uma vontade interna própria, ela não é uma entidade que tem sentido em si mesma. A história é produto e resultado da vida e da atividade dos homens. A história não é nada fora dos homens que agem efetivamente, por que ela não se constitui em uma condição separada da atividade humana. É verdade que os homens se encontram em determinadas circunstâncias e que estas mesmas circunstâncias também determinam a atividade humana, porém, não a determinam de maneira absoluta, pois, como vemos na citação, os homens têm a capacidade de modificar estas circunstâncias por meio de sua atividade, ou seja, por meio de seu trabalho. É por meio da atividade que os homens expressam sua liberdade e assim transformam a sua realidade a partir da modificação de suas necessidades, ao adaptar a natureza à satisfação das necessidades que surgem a partir de sua atividade.

Esta capacidade de transformação das circunstâncias se configura na verdade em um processo aberto, tanto da atividade humana, como da história. Os homens modificam suas circunstâncias segundo o processo de sucessão das diferentes gerações, mesmo inicialmente assumindo os “capitais e forças produtivas” transmitidas pelas gerações anteriores. Contudo, os homens não se acham presos a estes modos de produção, muito menos às circunstâncias herdadas das gerações anteriores, observamos que os homens acabam modificando esta herança, eles transformam e adaptam esta realidade às suas necessidades momentâneas. Assim, não existe somente uma possibilidade de desenvolvimento histórico. Marx desta maneira abre espaço a uma variedade de possibilidades ao desenvolvimento da história, fazendo com que a tese de um determinismo histórico rígido ou uma filosofia da história não seja aplicada totalmente ao seu pensamento.

A obra de Marx se constitui como uma crítica ao presente, isto é, à ordem existente do século XIX. Como já dissemos acima, o “ajuste de contas” feito nos anos de 1845 e 1846 com a velha consciência filosófica não se limita somente à crítica da economia política, ela

também se estende à filosofia especulativa da história. Ele procura pensar o presente não como o resultado necessário de um processo anterior, ele pensa o presente como resultado de tendências e como resultado de vários fatores e acontecimentos que acabaram desembocando na sociedade capitalista moderna.

Marx ironiza em *A ideologia alemã* o modo de interpretação da história defendido pelos jovens hegelianos que enxergavam os momentos históricos como resultado necessário do processo de desenvolvimento da história, que estabelece para si mesma seus fins.

Dessa maneira é infinitamente fácil dar à história variações “únicas”, ao se ver na obrigação de apresentar sempre seu mais novo resultado como “a tarefa”, tarefa que “ela na verdade estabeleceu para si mesma a partir da origem. Com isso as épocas anteriores sobem ao palco sem uma figura bizarra absolutamente inédita. Isso choca, sem custos excessivos de produção. Por exemplo, quando se diz, a verdadeira “tarefa”, que a instituição da propriedade da terra “estabeleceu para si mesma desde a origem” tenha sido reprimir homens através de ovelhas, uma consequência que aconteceu há pouco na Escócia etc.; ou que a proclamação dos Capetos “na verdade estabeleceu para si mesma desde a origem” levar Luiz XVI à guilhotina e o senhor Guizot ao ministério. Na verdade a gente tem de fazê-lo de uma forma festiva, sagrada, sacerdotal, respirar fundo para não explodir: “Agora enfim a *gente* pode” expressá-lo.¹⁵⁶

Marx critica esta maneira de concepção histórica que afirma que os acontecimentos são na verdade, um caminho traçado e que tem o seu ponto culminante sempre no presente. Segundo esta concepção, os fatos históricos não acontecem em virtude da atividade humana, mas ao contrário a atividade humana torna-se rigorosamente determinada para seguir os caminhos ou a vontade da história. A história não acontece por ou pelos homens, neste caso ela acontece a despeito dos homens, a despeito de suas vontades de suas ações.

Os fatos históricos não existem para cumprir um destino, seja ele qual for, mas ao contrário, são o encadeamento desses fatos históricos, o encadeamento dessas ações humanas singulares que são interpretados *a posteriori* como destino, como “história universal” exterior aos indivíduos que o fizeram. Por esse motivo é que o resultado das ações dos indivíduos aparece como a manifestação de uma potência exterior, transcendente, porque aquilo que se realiza efetivamente não são em muitos momentos os desejos dos indivíduos, mas a combinação mais ou menos contingente das ações individuais no seio das grandes massas.¹⁵⁷

A história não é a vontade individual a se realizar, ela não é a vontade de nenhum grande líder que se consolida, ela é o resultado do conjunto das vontades e das atividades dos indivíduos, são os homens agindo que a constroem. Portanto ela não é um desígnio a se

¹⁵⁶. Ibid. p. 167-168.

¹⁵⁷. COLLIN, Denis. **Compreender Marx**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 85.

realizar independente da atividade humana prática. Cada fato novo não se encontra entregue a um acaso absoluto, como também não se acha pré-determinado por vontades alheias à atividade humana.

Segundo Marx, é muito fácil justificar o momento histórico presente como sendo o coroamento da história passada, é fácil afirmar que cada resultado novo da história corresponde à tarefa que ela se coloca a si mesma, fundamentando assim uma filosofia da história e a facilidade de uma previsão histórica. Nosso autor, ao contrário, em sua crítica parte dos homens reais que constroem a história a partir de suas ações práticas, constroem a partir de suas atividades frente à realidade material. Ele apresenta um mundo real onde os homens são os autores e atores de sua própria realidade, que se deparam com as mais variadas circunstâncias e por meio de sua consciência e atividade, podem transformá-las suprimindo assim suas necessidades, e ao mesmo tempo criando outras.

A história não se constitui com “variações únicas”, ela se dá a partir de variações fundamentadas nas várias possibilidades que são intrínsecas aos processos que constituem a atividade humana. É por esse motivo que o fundamento da história para Marx, deve ser o fundamento material das relações e dos modos de produção humanos. Essas relações e esses modos de produção não se constituem em um processo fechado, acabado em si mesmo, mas seguem a dinâmica natural da atividade humana, este processo é progressivo, mas nem por isso se constitui um determinismo histórico rígido, onde cada novo resultado da história já se achava prescrito no livro sagrado da história.

Parece-nos que quando Marx fala de necessidades históricas não está a afirmar nenhum fatalismo, nenhum finalismo ou mesmo um determinismo estrito, rígido. Ele se adequa mais ao campo das possibilidades reais que podem ser contempladas em uma análise crítica do presente. A emancipação humana era para ele uma possibilidade real, porém, a dialética das forças produtivas e das relações humanas de maneira alguma oferece uma garantia da efetivação real para sua realização imediata.

Em *A sagrada família* e *A ideologia alemã* não encontramos a afirmação de um fatalismo histórico nem mesmo a fundamentação de uma filosofia da história, encontramos muito antes a redução da filosofia da história à categoria de ideologia. Encontramos na verdade uma crítica irônica e por vezes feroz aos fundamentos de todas as filosofias da história. O objetivo principal é compreender o pensamento a partir da vida material cotidiana, pois, é a partir desta mesma realidade que o pensamento se origina. Nesses textos observamos que a reflexão e crítica de Marx não se dirigem somente para as categorias da filosofia especulativa. O Estado, a consciência, as forças produtivas, as relações, as categorias da

economia política e do direito em geral e a história, tudo deve ser explicado a partir da prática dos indivíduos.

Nestes textos citados acima, constatamos na realidade que Marx vira as costas a qualquer ideia ou forma de transcendência histórica, é a negação categórica de uma filosofia da história. Entendemos que a afirmação de que “[...] a *história* não faz *nada*, 'não possui nenhuma riqueza imensa', 'não luta *nenhum* tipo de luta!' Quem faz tudo isso, quem possui e luta é, muito antes *o homem*, o homem real, que vive; não é por certo, a 'História' [...]”.¹⁵⁸ Esta afirmação constitui-se numa crítica destrutiva aos fundamentos de qualquer filosofia da história. A história é o resultado da “luta” cotidiana dos homens e não pode em momento algum ser entendida como um sujeito a parte da atividade humana.

A história aparece assim, como história profana, história dos homens e é por esse motivo que ele tece suas críticas à filosofia alemã de seu período. Segundo ele:

A filosofia hegeliana da história é a última consequência, levada a sua “expressão mais pura”, de toda essa historiografia alemã, que não gira em torno dos interesses reais, nem sequer do interesses políticos, mas sim em torno de pensamentos puros, que mais tarde São Bruno representará como sendo necessariamente uma série de “pensamentos” que se devoram uns aos outros, até que, por último, neste entredevorar-se uns aos outros, a “autoconsciência” morre; e por este mesmo caminho marcha, de um modo mais consequente contudo, São Max Stirner, que, voltando-se totalmente de costas para a história real, tem necessariamente de apresentar todo o processo histórico como uma simples história de “cavaleiros”, bandidos e fantasmas, de cuja visão apenas ele mesmo logra se salvar, naturalmente, através do “anti-sagrado”. Esta concepção é realmente religiosa, ela apresenta o homem religioso como o homem originário, de quem arranca toda a história e, deixando-se levar por sua imaginação, coloca a produção de quimeras religiosas no lugar da produção real dos meios de vida e da vida em si.¹⁵⁹

A partir dessa crítica, qualquer visão de transcendência histórica, ou qualquer religiosidade histórica é deixada para trás. Ele supera metodicamente as interpretações históricas que se fundamentam em uma concepção teleológica da história. Ele afirma o real, os modos de vida e de produção dos homens reais como a base de qualquer concepção histórica. Não há um homem originário, não há uma idéia pré-concebida de homem, seja ele natural ou religioso como fundamento da história.

Em *A ideologia alemã* Marx não tem piedade em sua crítica dos filósofos para quem a História é em última instância o cumprimento de uma Idéia, para quem o passado é concebido como um caminho traçado previamente para o coroamento do presente, deixando

¹⁵⁸. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**: ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003. p. 111.

¹⁵⁹. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia alemã**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 63-64.

claro que os fatos históricos caminham inevitavelmente para um fim pré-concebido por alguma entidade exterior à vontade humana. Ele bate impiedosamente naqueles que têm como objetivo apresentar no fim da história a dominação efetiva e real dos pensadores sobre o mundo das coisas. Não há um fim pré-estabelecido na história, ela é movimento, construção, é fruto da autodeterminação humana por meio do trabalho.

Portanto, Marx defende a idéia de que se deve levar a história a sério, como algo real, fruto das relações materiais humanas, e não mais como uma abstração religiosa, segundo a qual os indivíduos aparecem somente como humildes criaturas e como joguetes do desenvolvimento da história, como uma entidade que tem fins próprios em si mesma. Para ele, a história deve ser entendida como o desenvolvimento real das relações de conflito. A história não é nada separada dos homens ativos e que agem efetivamente. A história não aparece como a efetivação de um destino genérico, da mesma maneira que o presente não é a meta predeterminada do passado.

CONCLUSÃO

A partir de alguns textos escritos por Marx entre 1840 e 1846, o que tentamos mostrar neste trabalho foi, em linhas que podemos dizer gerais, que a obra de Marx desde o período de juventude não se constitui na afirmação de um determinismo rígido, uma doutrina historicista ou uma filosofia da história.

Pensamos diferentemente das visões que defendem insistentemente que Marx foi um pensador eminentemente determinista e defendem que o seu pensamento acerca da história tem como fundamento a crença em um fim pré-determinado que é o advento inevitável do comunismo. Leituras como esta foram se concretizando em virtude de a história humana ter sido entendida simplesmente como um momento da história natural, ficando a mesma submetida a leis históricas naturais. Assim, caberia à filosofia e à ciência a tarefa muito restrita de “descobrir” a partir destas mesmas leis os rumos inevitáveis do processo histórico. Uma vez conhecidas estas leis caberia aos homens e à sua atividade prática o modesto papel de realizar as etapas necessárias de um processo histórico que se desenvolve mecanicamente a despeito da liberdade humana.¹⁶⁰

Visões como estas encontraram um porto no marxismo da II internacional, que foi construído e buscou afirmar seu prestígio dando ênfase ao caráter científico de suas teorias e propostas. Esta atitude teve como maior significado o atrelamento do marxismo à voga evolucionista-positivista que acabou transformando Darwin, Conte, Spencer e Haeckel em parceiros de Marx. Este foi o marxismo defendido por Kautsky, Bernstein e Plekanov. O marxismo foi assim transformado em uma sociologia-evolucionista em que todos os processos já se encontrariam pré-determinados existindo uma escalada irreversível e espontânea rumo ao “paraíso”.¹⁶¹

¹⁶⁰. Segundo Celso Frederico em seu **O jovem Marx**: as ontologias do ser social, “[...] a tentativa de transformar o marxismo em uma ciência pura desenvolveu-se a partir de uma passagem de Engels que identificava práxis com 'experimentação' e 'indústria'. Engels dessa forma, abriu caminho involuntariamente para a cisão entre teoria e prática, fornecendo também elementos para que se consolidasse uma versão caricata do 'materialismo dialético', o estudo teórico das leis vigentes na natureza, na sociedade e no pensamento [...], e como extensão, o 'materialismo histórico', o estudo da realização daquelas leis no interior da vida social. [...]” (p. 198). Como vemos, uma visão determinista sobre a obra de Marx, não encontra desde seu início o seu fundamento nos textos do próprio Marx. A fundamentação do que ficou conhecido como a base estrutural de todo pensamento de Marx que são os tão badalados Materialismo dialético e Materialismo histórico tal como se cristalizaram no seio das ortodoxias desenvolvidas no século XX, não são formulas de Marx, não fazem parte do conjunto de seu pensamento. O fato a ser colocado como interrogação é que não se encontra nos textos de Marx desde sua juventude até sua morte os termos Materialismo dialético e Materialismo histórico.

¹⁶¹. PAULA, João Antônio de. Determinismo e indeterminismo em Marx. **Revista Brasileira de Economia**, Abril/Junho 1994. p. 193. O marxismo da II Internacional temos que deixar claro é fruto de uma época cheia de

Neste trabalho defendemos que desde os primeiros escritos Marx não assume necessariamente um determinismo *stricto sensu* em seu pensamento. Desde sua tese de doutoramento acreditamos que ele segue em outra direção. Ele trabalha as diferenças existentes entre os pensamentos de Demócrito e Epicuro afirmando que o primeiro fundamenta seu pensamento na necessidade enquanto o segundo no acaso. Demócrito então aparece como um pensador determinista enquanto Epicuro ao sustentar o acaso fundamentado em seu conceito de *Clinamen* vai aparecer como um pensador das possibilidades, como um pensador que defenderia a liberdade.

Marx em sua tese assume claramente a posição de Epicuro¹⁶². Esse fato nos leva a questionar: se Marx é um pensador determinista, porque ele já em sua tese de doutoramento se posiciona ao lado de Epicuro que é um pensador defensor do acaso e conseqüentemente contrário ao determinismo, e não a Demócrito o filósofo defensor da necessidade e como tal determinista? Esse fato nos leva a crê que ele não assume o determinismo desde do período em que ele, para muitos, encontra-se seduzido pelo pensamento de Hegel. Portanto, desde seu primeiro texto acadêmico encontramos a não assimilação do determinismo rígido em seu pensamento.

Fica claro que a opção de Marx por Epicuro parece se adequar mais aos caminhos que o jovem pensador começa a tomar para sua vida, para sua filosofia. Já neste momento ele começa a se afastar de Hegel e do seu idealismo e aproxima-se do materialismo que será o fundamento do desenvolvimento de seu pensamento durante toda sua vida. É na filosofia de Epicuro que o jovem Marx se depara com a visão materialista da natureza que forneceu as bases essenciais para uma concepção da liberdade humana.

Marx não aceita a *necessidade* como fundamento da existência real das coisas,

otimismo no que diz respeito à ciência positivista. Esta concepção de ciência acabou por transformar-se na mais profunda e marcante influência na constituição do corpo teórico do marxismo, passando a ser uma doutrina a fundamentar ideologicamente partidos políticos e estados burocráticos. Esta forma de marxismo teve uma influência geral e prolongada, isso em virtude de promessas de soluções rápidas e fáceis para os problemas existentes, fossem eles de cunho político, econômico, social e etc.

¹⁶². Para Bellamy Foster em seu texto **A ecologia de Marx**, “o interesse de Marx por Epicuro surgiu a partir dos seus estudos iniciais de religião e da filosofia do iluminismo, nos quais foi influenciado por Bacon e Kant – que apontavam Epicuro como o fundamento para o desenvolvimento da sua filosofia. Esse interesse ganhou mais ímpeto no encontro com Hegel, que via Epicuro como 'o inventor da ciência natural empírica' e a encarnação do 'por, assim dizer, [espírito] iluminista' na antiguidade. E se acentuou ainda mais com o renovado interesse pelas doutrinas materialistas que, já a partir de Feuerbach no início da década de 1830, havia emergido entre muitos dos jovens hegelianos. Como Engels iria explicar em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1888), 'o corpo principal dos mais determinados dos jovens hegelianos' havia, 'pelas necessidades práticas da sua luta contra a religião positivista', sido 'empurrado de volta ao materialismo anglo-francês' – ou seja, a pensadores como Bacon, Hobbes, Locke e Hume, na Inglaterra e Escócia, e a La Mettrie, Diderot e Holbach, na França. A base comum para o materialismo destes pensadores, como Marx bem sabia, era a filosofia de Epicuro. Acima de tudo, o epicurismo significava um ponto de vista antiteológico: a rejeição de todas as explicações naturais baseada em causas finais, na intenção divina.” (p. 15-16)

como sustenta Demócrito, ao contrário assume Epicuro que por sua vez afirma o *acaso* como o fundamento real da existência, pois, para ele (Epicuro), “não se tem nenhuma necessidade de se viver na necessidade”. No desenvolvimento de seu pensamento observamos que para Marx a necessidade não vai excluir o casual e o contingente. O acaso aparece como uma dimensão insuprimível da história, porque é uma forma inevitável de manifestação da necessidade no plano em que somos obrigados a reconhecer o quanto é inesgotável o real, isto é, o constante aparecimento do novo nos horizontes da prática.¹⁶³

Por isso sustentamos que não há um fatalismo ou determinismo rígido no pensamento de Marx. Para ele, os homens em momento algum de sua história se acham determinados por nenhuma força transcendental ininteligível. Mas ao contrário, é a sua atividade prática que os impele sempre mais adiante, fazendo com frequência que eles sejam desafiados pelas novas necessidades que surgem a partir da superação de antigas necessidades às quais estavam submetidos. Os homens têm a capacidade de agir sobre suas necessidades, sobre suas limitações, é essa capacidade que os torna livres diante da realidade que se apresenta para eles.

Esse processo é o que Marx denomina de autodeterminação, isto é, a capacidade que os homens têm de transcenderem a si mesmos. Contudo, a transcendência que os seres humanos realizam ao superar suas necessidades sejam elas imediatas ou não em direção ao futuro, não se constitui em nenhuma pré-determinação escrita em alguma lei a ponto de os fatos dependerem de tal maneira de outros que possam ser previstos de maneira independente da vontade e da atividade humana prática.

Nos *Manuscritos de 1844* podemos observar as críticas e a recusa de Marx à tentativa dos economistas clássicos de transformarem a existência da propriedade privada e das relações sociais oriundas da mesma em leis naturais e eternas às quais se acham previamente determinados os homens, suas relações e conseqüentemente sua história. A crítica de Marx se fundamenta na afirmação de que “[...] a economia nacional (economia política) parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica a mesma. [...]”¹⁶⁴. O problema é que segundo ele, ao não explicar a propriedade privada a economia política acaba por fazer vistas grossas à verdadeira realidade humana. Ao fundamentar a propriedade privada no que ele chama de fórmulas gerais e abstratas, transforma estas abstrações em leis que para a economia são eternas, isto é, a propriedade privada parece se engendrar a si mesma

¹⁶³. Cf. KONDER, Leandro. A concepção da história em Marx. In: _____. **O marxismo na batalha das idéias**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1984. p. 123.

¹⁶⁴. MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 79.

a partir de uma força interna própria, desta maneira ficando os homens determinados a viverem alienados aos frutos da sua própria produção.

Marx ao contrário da economia política desconfia das regularidades e das abstrações absolutas. Ele age como filósofo indo além dos economistas clássicos ao questionar a propriedade privada, fazendo isso ele chega à conclusão que ela (a propriedade privada) não é uma entidade que se auto-engendra, mas no fundo ela é gerada também pela atividade prática humana. Ao contrário da economia política Marx observa que os homens por meio de seu trabalho produzem a si mesmos como também produzem a sua realidade.

Os homens se autoproduzem, desta maneira a sociedade em que eles vivem também se constitui num produto específico da atividade humana. Assim, a alienação que caracteriza a sociedade atual também é produto da atividade do homem. Contudo, não é inerente à essência humana como pensava Feuerbach, mas tem sua origem no tempo e se encontra ligada a uma atividade humana específica, por esse motivo é possível superá-la por meio da atividade humana livre e não como uma determinação pré-estabelecida historicamente.

Marx afasta-se dos economistas clássicos à medida que estes buscam a todo custo transformar em leis naturais e eternas, o que na verdade não passa de um produto social, histórico e por isso mesmo contraditório. A sua descoberta fundamental e a sua principal contribuição é apontar o caráter estruturalmente desigual e contraditório da ciência econômica sob o capitalismo, desmistificando e colocando as claras a realidade humana que se encontra absolutamente distante do equilíbrio, da igualdade e conseqüentemente do determinismo que justifica esta situação.¹⁶⁵

Como pudemos constatar nesse trabalho, Marx fundamenta todo o seu pensamento no materialismo prático que tem como sua principal base a autodeterminação humana que se concretiza na atividade prática dos homens frente as suas necessidades. Os homens segundo esta concepção são seres sociais que desenvolvem uma dupla forma de relação, eles se relacionam ao mesmo tempo com a natureza e com os outros homens. São estas relações que fundamentam a história, pois, esta é a expressão e o resultado destas relações humanas.

Marx não concebe coisa alguma fora da história, tanto que afirma em *A ideologia alemã* que “nós conhecemos uma única ciência, a ciência da história [...]”¹⁶⁶. Por outro lado, a história, precisamente por abarcar *tudo*, não pode ser de maneira alguma simplificada, apesar dela comportar uma dimensão de continuidade e progresso, ela também não pode ser

¹⁶⁵. PAULA, João Antônio de. Determinismo e indeterminismo em Marx. **Revista brasileira de economia**, abr./jun. 1994, vol 4, p.189-202, ISSN 0034-7147, periódico trimestral. p. 193.

¹⁶⁶. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização

entendida fundamentalmente de forma linear como afirmam os defensores de uma escatologia comunista.

No mesmo texto d'A *ideologia alemã* constatamos a afirmação categórica de que a história universal é fruto da universalização da grande indústria¹⁶⁷, sendo assim ela (a história universal) tal qual conhecemos é um fato recente no desenvolvimento dos processos históricos. Portanto, podemos afirmar que antes do desenvolvimento da grande indústria não existia a História, mas sim várias histórias, vários processos de desenvolvimentos históricos. Quando analisamos a história ocidental mesmo que de maneira geral, podemos constatar que não há um processo unilinear de história, pois, o que há no mundo antigo que possamos identificar pressupostos e fatos que levem necessariamente ao mundo medieval? Na verdade o mundo medieval é fruto não somente do desmoronamento de certa forma catastrófico do mundo antigo, como também é o resultado imediato do legado dos invasores bárbaros.

Por outro lado, o capitalismo parece ter sido gestado nas entranhas do mundo medieval. A primeira transição aparece com profundas discontinuidades, enraizadas em séculos de uma profunda agonia, a segunda é marcada por sucessivas e contínuas rupturas que foram dando formas a uma nova realidade, resultado de diversos elementos que, de forma cada vez mais veloz revolucionava sua origem, integrando sob si mesma todas as realidades possíveis. Nada permaneceu ileso ao seu avanço que acabou por fundir todos os elementos e processos históricos em um único destino. Foi, portanto, por uma via oblíqua que uma história singular se converteu em história geral. A história do capitalismo, não é por si só a história geral e universal.¹⁶⁸ Esta história entendida como universal é o resultado de inúmeros fatores que poderiam ter desembocado no capitalismo ou não.

Diante disso, parece-nos que afirmar um determinismo histórico na obra de Marx seria um contra-senso, pois, analisando com muito cuidado os escritos desse autor essa tese não encontra o respaldo necessário para se afirmar tão categoricamente a visão messiânica de uma escatologia histórica para o advento inevitável do comunismo. Se há um inexorável e um inevitável percurso da história em direção ao comunismo, para que então a afirmação por parte de Marx da necessidade da luta e da revolução? Se o advento do comunismo já se encontra previsto na história os homens não precisariam lutar para transformar suas realidades, bastaria esperar que ela acontecesse fatalmente.

O que encontramos no pensamento de Marx é o oposto, segundo ele, “o comunismo

Brasileira, 2007. p. 39.

¹⁶⁷. Cf. Ibid. p. 86-87.

¹⁶⁸. MOURA, Mauro Castelo Branco de. **Os mercadores, o templo e a filosofia: Marx e a religiosidade**. Porto

não é, para nós, um *estado* (*Zustand*) que deve ser implantado, um *ideal* ao qual a realidade [haverá] de se sujeitar. Nós chamamos de comunismo o movimento *real* que suspende e supera (*aufhebt*) o estado de coisa atual. [...]”.¹⁶⁹ Ele coloca o comunismo como uma possibilidade hipotética de uma sociedade futura, pois, não pode proceder de outra forma, porque suas possibilidades somente podem partir da análise do mundo capitalista e da sociedade burguesa. Por esse motivo ele não adianta nada sobre o comunismo a não ser que ao se efetivar será diferente do capitalismo.

Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução* encontramos a afirmação do proletariado como o elemento que carrega em seus ombros a responsabilidade e o papel histórico-universal para a efetivação da emancipação humana que também é entendida como o comunismo. A partir deste texto, se fundamenta para muitos a visão de que cabe ao proletariado a função histórica, pré-determinada e irrevogável para a instauração do comunismo em virtude de sua própria condição de vida, porque esta carrega em si os sofrimentos seu e de todas as outras classes. Entretanto, não é absurda a idéia da possibilidade do proletariado não ter ou chegar à consciência de sua missão histórica e, portanto, não levar a cabo sua “missão”.¹⁷⁰ Acontecendo isso desembocaremos não na sociedade comunista, mas sim na barbárie que aparece como outra possibilidade, isso de maneira alguma deve ser entendido como um maniqueísmo onde somente existam duas possibilidades. O pensamento de Marx é fundamentado a partir da *crítica* que não deve em momento algum ser entendido em seu sentido trivial como comentário ou alusão, mas entendido de forma mais profunda, isto é, como o exame radical da realidade em sua globalidade, deve ser entendida como ruptura. Porém, o resultado preciso dessa ruptura não é possível prever.

A emancipação e a libertação almejadas por Marx por meio do proletariado não pode ser entendida como um determinismo rígido porque na verdade é a efetivação da autodeterminação dos trabalhadores, e não um fato pré-determinado historicamente. Como vimos “a história não faz nada”, ela nada mais é do que a efetivação da atividade humana prática frente à realidade natural e social ao qual se acham submetidos os homens.

Portanto, afirmar que Marx sustenta um determinismo rígido expresso na tese de que o comunismo ou o socialismo como alguns preferem é o resultado necessário do desenvolvimento do modo de produção capitalista, não nos parece que seja uma assertiva que encontre total respaldo no grandioso projeto de crítica da economia política. Defendemos que

Alegre: Edipucrs, 2004, p. 177.

¹⁶⁹. Ibid. p. 59.

¹⁷⁰. FERRARO, José. **Libertad y determinismo em la historia según Marx e Engels**. Colonia Del Mar: Itaca,

o pensamento de Marx não se constitui em um determinismo rígido por ele dar um lugar central à luta e à revolução, que por si só abrem espaço para uma infinidade de possibilidades. No âmbito da luta e da revolução abre-se o espaço ao indeterminado, à surpresa, à contradição, ao desequilíbrio, à indefinição. Como prever o resultado das lutas e das revoluções? Acreditamos ser impossível qualquer assertiva acerca de tais previsões. Marx sabia muito bem que a história não é algo a ser contemplado, mas sim feito pelos homens por meio de sua atividade livre, o que não se constitui em nenhuma forma de previsão histórica ou determinismo.

REFERÊNCIAS

- ALBINATI, Ana Selva C. B. Gênese, função e crítica dos valores morais nos textos de 1841 a 1847 de Karl Marx. In: Ensaios Ad Hominem 1. **Revista de filosofia, política, ciência da história**. São Paulo, Unijui, Tomo IV, Dossiê Marx. Semestral, 2001.
- BENSAÏD, Daniel. **Marx o intempestivo**: grandezas e misérias de uma aventura crítica. Trad. Luiz Cavalcante de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- COLLIN, Denis. **Compreender Marx**. 2. ed. Trad. Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CORNU, Auguste. **Karl Marx e Friedrich Engels**. Trad. Faya. 4 tomos. Habana: Editorial de Ciências Sociais, 1975.
- EPICURO. Epístola a Heródoto. In. _____. **Obras completas**. 6. ed. Trad. José Veras. Madrid: Cátedra, 2005.
- _____. **Antologia de textos**. 2. ed. Trad. Agostinho da Silva et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).
- FEUERBACH, Ludiwig. **A Essência do Cristianismo**. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.
- FERRARO, José. **Libertad y determinismo em la historia según Marx e Engels**. Colonia del mar: Itaca, 2000.
- FREDERICO, Celso. **O jovem Marx**: as origens da ontologia do ser social. São Paulo: Cortez, 1995.
- FOSTER, John Bellamy. **A ecologia de Marx**: materialismo e natureza. Trad. Maria Tereza Machado. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.
- KONDER, Leandro. A concepção da história em Marx. In. _____. **O marxismo na batalha das idéias**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1984.
- LÖWY, Michel. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Trad. Anderson Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LUCRÉCIO. **Da Natureza**. 2. ed. Trad. Agostinho da Silva et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).
- MARCUSE, Herbert. Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico. In. _____. **Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade**. Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972.

MARX, Karl. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Trad. Edson Bini e Armandina Venâncio. São Paulo: Global, [s.d.].

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **A Questão judaica**. 5. ed. Trad. Silvio D. Chagas. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. Sobre la cuestión judía. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras fundamentales. Marx escritos de Juventud**. Vol. I. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

_____. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: _____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. Em torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras fundamentales. Marx escritos de Juventud**. Vol. I. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. 3. ed. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins fontes, 2003.

_____. **O capital: crítica da economia política**. 3. ed. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. Vol. I, Tomo I. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia alemã**. Trad. Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família: ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. **A ideologia alemã**. Trad. Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MCLELLAN, David. **As idéias de Marx**. S. Paulo: Cultrix, [s.d.].

MÉSZÁROS, Istiván. **A teoria da alienação em Marx**. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

MOURA, Mauro Castelo Branco de. **Os mercadores, o templo e a filosofia: Marx e a religiosidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. Sobre o projeto de crítica da economia política. In: **Revista Crítica Marxista**. número IX de 1999 nas páginas 58-78.

_____. O lugar do Oriente em Marx e a concepção staliniana dos “Cinco Estágios”. In:

ROIO, Marcos Del (Org). **Marxismo e Oriente**: quando as periferias tornam-se os centros. São Paulo: Ícone, 2008. p. 69-89.

PAULA, João Antônio de. Determinismo e indeterminismo em Marx. **Revista brasileira de economia**, abr./jun. 1994, vol 4, p.189-202, ISSN 0034-7147, periódico trimestral.

PESSANHA, José Américo Motta. Marx e os atomistas gregos. In: MARX, Karl. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Trad. Edson Bini e Armandina Venâncio. São Paulo: Global, [s.d.].

PLEKANOV. **O Papel do indivíduo na história**. 3 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

POPPER. Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Trad. Milton Amado. Vol. 2. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

_____. **A miséria do historicismo**. 2. ed. Trad. Octany S. da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Coltrix, [s.d.].

RANIERI, Jesus. **A câmara escura**: alienação e estranhamento em Marx. São Paulo: Boitempo, 2001.

STALIN, J. **O materialismo dialético e o materialismo histórico**. 2. ed. Trad. Olinto Beckerman. São Paulo: Parma, 1979.