

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós Graduação em Filosofia



Dissertação

OS PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS DA REVOLUÇÃO SOCIAL NA OBRA DO JOVEM MARX
CONSIDERAÇÕES SOBRE A FUNDAÇÃO ÉTICA DO PENSAMENTO MARXISTA

RICARDO ROJAS FABRES

Pelotas, fevereiro de 2015.

RICARDO ROJAS FABRES

**OS PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS DA REVOLUÇÃO SOCIAL NA OBRA DO JOVEM MARX
CONSIDERAÇÕES SOBRE A FUNDAÇÃO ÉTICA DO PENSAMENTO MARXISTA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Jovino Pizzi

Pelotas, fevereiro de 2015.

AGRADECIMENTOS

Principalmente aos meus pais, Valéria e Nery, e seus respectivos amores, César e Patricia, pela generosidade, paciência e convivência harmoniosa, além do apoio incondicional em todos os momentos e em todas as escolhas;

Aos meus avós, Ieda e Ricardo, que durante mais de meio século de um namoro cúmplice e apaixonado, nos ofereceram e continuam oferecendo uma fonte inesgotável de sabedoria;

À minha família, pelos bons momentos que sempre passamos juntos;

À família da Taís, pelo carinho e pela acolhida;

Ao meu orientador, professor Jovino Pizzi, pela confiança na proposta e também pelas provocações, críticas e sugestões que contribuíram muito para o presente trabalho;

Ao Mauro e à Gil, pela generosidade e pelo companheirismo;

À Mirela e ao professor Manoel Vasconcellos, pelo modo simpático e atencioso com o qual conduzem as tarefas do PPG em Filosofia da UFPel;

Aos colegas do NEPPU e do Observatório de Direitos Humanos, Hemerson, Cláudio, Márcia, Maicon, Lígia, Matheus, Victor e Jorge, pelos debates e pela inspiradora determinação de todos;

Aos colegas do PPG e do grupo de orientação, com quem aprendi muito nos últimos 18 meses;

A todos os amigos que contribuíram para a realização dessa dissertação;

À CAPES, pela bolsa de estudos.

À Taís, cujo riso é um raio de luz na escuridão das folhas: agradeço pela companhia, paciência, ternura e paixão.

*A beleza habita nessa cidade misteriosa, moça, mas ela tem
uma companheira inseparável que é a fome [...] não é justo
que tanta miséria caiba em tanta beleza (Jorge Amado, Bahia
de todos os santos)*

RESUMO

FABRES, Ricardo Rojas. **Os princípios Filosóficos da Revolução Social na obra do Jovem Marx**. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

A presente dissertação investiga a contribuição de Marx, especificamente do jovem Marx, para a compreensão de como as leis internas da sociedade burguesa se articulam na totalidade social, impedindo a realização da dignidade humana. Para isso, o trabalho assume como fio condutor a ideia de Revolução Social, sistematizando os princípios filosóficos que possibilitam o conhecimento de sua estrutura. O objetivo, com isso, é descrever não o *conceito* mas a *estrutura interna* do conceito, isto é, a totalidade que o compõe. Ao final, como uma síntese dos capítulos anteriores, a dissertação explora a relação entre marxismo e ética. Para isso, o trabalho divide-se em cinco partes. Primeiramente, serão apresentadas as influências teóricas e o percurso intelectual que leva Marx do hegelianismo de esquerda ao materialismo histórico. Ainda no primeiro capítulo, apresentamos cinco tópicos sobre o método marxista, na tentativa de esclarecer os pressupostos teóricos que orientam a execução do trabalho. No segundo capítulo, serão explorados os traços característicos do “conceito marxiano de homem”. Em seguida, ao analisar o fenômeno da alienação na obra juvenil do autor, procura-se descrever o modo pelo qual Marx realiza uma apreciação dos arranjos sociais no interior do capitalismo, com base na ideia de que, sob as condições capitalistas de produção, o florescimento humano é obstaculizado. Nos últimos dois capítulos, serão relacionadas as ideias de emancipação humana, revolução e ética. Assim, pretende-se demonstrar que o *sentido* e a *essência* da revolução, em Marx, é orientado por uma motivação filosófica, que diz respeito à realização plena das faculdades humanas – material e espiritualmente. Desse modo, conclui-se que: a) Marx oferece um critério de avaliação moral pelos quais se pode julgar os arranjos sociais e fornecer critérios para a elaboração de novos arranjos sociais; b) o núcleo central dos escritos juvenis de Marx diz respeito à tentativa de decifrar o modo como a sociedade capitalista impossibilita a realização da dignidade humana; c) para Marx, a transformação do metabolismo socioeconômico do capitalismo é objeto de um imperativo moral, visto o flagrante desacordo entre suas leis e a dignidade humana; d) O comunismo pode ser considerado um parâmetro normativo de avaliação dos arranjos sociais

Palavras-Chave: jovem Marx, emancipação, alienação, ética

ABSTRACT

FABRES, Ricardo Rojas. **The Philosophical principles of social revolution in the work of the Young Marx**. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

This master's thesis investigates the contribution of Marx, specifically the young Marx, for understanding how the internal laws of bourgeois society are articulated in the social totality, preventing the realization of human dignity. For this, the work takes as a guideline the idea of social revolution, systematizing the philosophical principles that enable knowledge of its structure. The objective, therefore, not is describe the concept but the internal structure of the concept, that is, all that compose it. Finally, as a synthesis of the previous chapters, the dissertation explores the relationship between Marxism and ethics. For this, the work is divided into five parts. First, we present the theoretical influences and the intellectual journey that takes Marx's left of Hegelianism to historical materialism. Also in the first chapter, we present five topics about the Marxist method in an attempt to clarify the theoretical assumptions underlying the implementation of the work. In the second chapter, we explored the characteristics of "Marxian concept of man". Then, to the analyze the phenomenon of alienation in work of the author, we seek describe the way in which Marx performs an assessment of the social arrangements within capitalism, based on the idea that, under capitalist conditions of production, human flourishing is hindered. In the last two chapters, we will relate the ideas of human emancipation, revolution and ethics. Thus, we intend to demonstrate that the meaning and the essence of the revolution, in Marx, is guided by a philosophical motivation, which refers to the full realization of human faculties - materially and spiritually. Thus, it is concluded that: a) Marx offers a moral evaluation criterion by which to judge the social arrangements and provide criteria for the development of new social arrangements; b) the central core of juvenile writings of Marx concerns the attempt to decipher how the capitalist society prevents the realization of human dignity; c) to Marx, the transformation of socioeconomic metabolism of capitalism is object of a moral imperative, because are a disagreement between its laws and human dignity; d) Communism can be considered a normative evaluation parameter of social arrangements.

Keywords: young Marx, emancipation, alienation, ethics

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	Quadro geral da periodização da obra marxiana	26
FIGURA 2	Reciprocidade dialética entre o homem e a natureza	59
FIGURA 3	O Papel da consciência no processo de objetivação	61
FIGURA 4	Contraposição entre essência humana e existência humana	87

Sumário

INTRODUÇÃO	10
1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES: INFLUÊNCIA E MÉTODO	16
1.1 A título de situação teórica.....	16
1.1.1 Sobre o humanismo marxista.....	16
1.1.2 Quadro geral da periodização da obra marxiana.....	20
1.2 Em torno das influências filosóficas do jovem Marx.....	27
1.2.1 O “rompimento” com o idealismo alemão.....	27
1.2.2 Feuerbach e a transição para o materialismo histórico.....	30
1.3 Cinco esclarecimentos sobre o método.....	34
1.3.1 Dialética, Conhecimento e Pseudoconcreticidade.....	35
1.3.2 O materialismo histórico como método.....	37
1.3.3 Teoria e Crítica: dois conceitos-chave.....	39
1.3.4 Althusser e a controvérsia do humanismo no jovem Marx.....	42
1.3.5 O horizonte da emancipação humana.....	44
2 O CONCEITO MARXIANO DE HOMEM	47
2.1 Antecedentes da concepção de Natureza Humana.....	48
2.2 O trabalho como categoria fundante do “ser social”.....	53
2.3 Consciência: do Ser natural ao Ser social.....	60
2.4 O homem como ser universal.....	65
2.5 O ser humano, histórico e social.....	67
3 O CONCEITO DE ALIENAÇÃO NO JOVEM MARX	73
3.1 As origens da Alienação no jovem Marx.....	74
3.2 A Alienação nos Manuscritos Econômico-Filosóficos.....	79
3.3 Alienação e vida autenticamente humana.....	86
3.4 A relação alienada entre Estado e Direitos Humanos.....	91
4 EMANCIPAÇÃO HUMANA: A PERSPECTIVA DA REVOLUÇÃO	96
4.1 Gênese e percurso da ideia de Revolução em Marx.....	96
4.2 Emancipação Política e Humana em “A Questão Judaica”.....	100
4.3 O sentido prático do humanismo e a realização da filosofia.....	104
4.4 O ser humano emancipado.....	108
5 ÉTICA E REVOLUÇÃO NO JOVEM MARX	114
5.1 Questões metodológicas básicas.....	115
5.2 Implicações do capítulo I: Materialismo Histórico e Ética.....	118
5.3 Implicações do capítulo II: o valor da Dignidade Humana.....	121
5.4 Implicações do capítulo III: o valor da Dignidade via negação.....	125
5.5 Implicações do capítulo IV: o comunismo como afirmativa moral....	130
CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	139

INTRODUÇÃO

A presente dissertação procura investigar a contribuição de Marx, especificamente do jovem Marx, para a compreensão de como as leis internas da sociedade burguesa se articulam na totalidade social, impedindo a realização da dignidade humana. Nesse sentido, será assumido como fio condutor do trabalho a ideia de *revolução social*, sistematizando os princípios filosóficos que possibilitam o conhecimento de sua estrutura e as características que compõem a sua natureza: o modo como os fenômenos e os conceitos se articulam, o caráter de seus pressupostos vivos, os obstáculos implícitos e explícitos para sua realização, etc. Desse modo, ao final do trabalho, pretende-se afirmar que a motivação essencial da revolução social, segundo Marx, é objeto de um imperativo moral: estabelecer a dignidade humana e, com isso, promover as faculdades humanas em todos os sentidos.

É claro que a tentativa de resgatar a obra de Marx, num primeiro momento, parece enfrentar um contexto desfavorável, haja vista que frustradas as intenções emancipatórias ao longo do século XX, decretado o fim do “socialismo real”, do marxismo e, até mesmo, o fim da história, pouco se poderia falar do autor. Por outro lado, não é surpreendente que cause alvoroço publicações como “*Capital in the Twenty-First Century*”, escrito pelo economista francês Thomas Piketty, cujas teses principais sustentam que a desigualdade é um resultado inevitável do capitalismo e que a dinâmica do capital impulsiona poderosas forças anti-democráticas em todo o mundo. Tampouco é surpreendente que desde publicação de “*A Theory of Justice*”, de John Rawls, na década de 70, o interesse se concentre tanto no papel das instituições sociais diante de experiências de injustiça.

Isso porque, aparentemente, o capitalismo atravessa uma espécie de esgotamento moral, decorrente do contraste entre seus postulados éticos e as condições concretas para realizá-los. Nesse contexto, como aponta Michael Sandel (2012), ocorre ainda a mercantilização da vida moral, cujos reflexos mais evidentes são a corrupção e a desigualdade. De fato, atualmente, 15% da população mundial passa fome, um terço vive na pobreza e a desigualdade entre os países segue aumentando, enquanto 1% da população possui metade de toda a riqueza produzida no mundo. Nesse contexto, percebe-se que o pensamento filosófico tradicional, ao se impor a tarefa de refletir sobre arranjos políticos, sociais e econômicos, aponta para soluções que, via de regra, demonstram um parâmetro normativo preso às contradições essenciais do capitalismo.

Assim, essa dissertação oferece uma interpretação segundo a qual a discussão ética a partir do campo marxiano e marxista possibilita não apenas uma crítica dialética e radical do modo capitalista de produção, mas também propicia o desenvolvimento de uma razão edificante, que envolve diagnóstico crítico e proposições normativas sobre a realidade social. Busca-se, com isso, ressaltar a importância da dimensão filosófica da teoria social marxiana, tanto no método quanto no conteúdo – isto é, tanto na superação do mundo da *pseudoconcreticidade* quanto na recomposição das reivindicações humanistas à luz da perspectiva emancipatória. Desse modo, somos direcionados primeiramente para indagações expostas há quase um século por autores como György Lukács e Karl Korsch. Essas indagações, em linhas gerais, se referem à dimensão filosófica como momento decisivo, tanto para a luta de classes quanto para a compreensão da gênese de sua respectiva teoria.

Da opção referida resulta uma espécie de “tomada de posição” crítica: primeiro, em relação aos limites emancipatórios da filosofia e, também, da sociedade burguesa; segundo, aos limites do próprio marxismo quando não reivindica o sentido transcendente de sua filosofia para compreender a *essência* da revolução social e os pressupostos implícitos da transformação social positiva que se postula. Por isso, o retorno à Marx está baseado na ideia de que sua obra apresenta, antes de qualquer coisa, uma consideração moral em relação à determinadas experiências de injustiça e, ao mesmo tempo, um projeto teórico-

prático de superação positiva das mesmas – o que contraria a ideia de que o projeto marxiano está, fundamentalmente, centrado em uma teoria da história impermeável às exigências morais. Em síntese, nos referimos, assim, a um “marxismo criativo e não-dogmático”, nas palavras de Gajo Petrovic.

Naturalmente, a partir desse ponto de vista, ao estudar a obra do jovem Marx e o caráter “científico” do seu socialismo, nos colocamos diante de um paradoxo. Afinal, se a ciência trabalha com enunciados descritivos, a ética o faz com enunciados prescritivos ou normativos. Isto é, enquanto a ciência trata do que “é”, a ética trata do que “deve ser”. Supomos, no entanto, que essa distinção se articula na obra marxiana. Nesse sentido, para analisar a compreensão de Marx sobre o que o capitalismo “é”, torna-se igualmente importante ter em mente suas considerações sobre como a sociedade “deve ser”. Desse modo, no trabalho que segue as análises visam um outro nível de preocupação: pretende-se investigar a dimensão filosófica que possibilita Marx executar uma “apreciação ética” do capitalismo, a partir da centralidade da ideia de dignidade humana.

Isso nos abre novas possibilidades e perspectivas para compreender a relação causal entre as categorias econômicas e o caráter alienado das relações sociais – no sentido de esclarecer o curso característico das relações reproduzidas pela atividade capitalista de produção. Esse, portanto, será o pano de fundo de nossa investigação: a ideia de que, em Marx, há um claro *juízo de valor* sobre o caráter alienado das relações sociais estabelecidas pelo capitalismo – o que não prejudica os *juízos de fato* realizados pelo autor sobre os fenômenos econômicos do referido modo de produção. Isso significa que não pretende-se desconectar as “ideias econômicas” das “ideias filosóficas” ou sugerir a superioridade de umas sobre as outras. O que pretende-se, por outro lado, é demonstrar que a inter-relação dialética do sistema marxiano só pode ser compreendido tomando como referência um horizonte normativo cujo conteúdo é, essencialmente, filosófico.

Por outro lado, sobretudo quando nos deparamos com a crítica de Marx ao modo como a tradição filosófica anterior concebeu a realidade e o conhecimento sobre ela (vide a 11ª tese que Marx dedica à Feuerbach), a impressão é que há uma ruptura inconciliável entre nosso autor e a tradição filosófica que o antecedeu. Nesse

sentido, a título de esclarecimento, no primeiro capítulo serão apresentadas as influências filosóficas mais marcantes no percurso intelectual do jovem Marx, onde se pode notar o movimento que o leva do hegelianismo de esquerda ao materialismo de Feuerbach e, posteriormente, as críticas da Política e da Economia Política. Quanto à isso, não há, como se pode perceber, nenhuma originalidade em nossa exposição. O objetivo, de outro modo, é apresentar um breve mapeamento analítico que nos possibilite situar o pensamento de Marx em termos cronológicos e conceituais no que diz respeito à filosofia alemã do século XIX. Para isso, serão utilizados os estudos sistemáticos de György Márkus, György Lukács e Celso Frederico.

Feito isso, no segundo capítulo será explorada primeiramente a adesão explícita de Marx a um conceito filosófico de ser humano que se contrapõe à noção metafísica de *natureza humana* – mas apresenta, igualmente, traços normativos no que diz respeito à constituição de determinadas disposições potenciais comuns aos seres humanos. Esse *conceito marxiano de homem* é fundamental por uma questão evidente: a coerência da crítica e dos juízos sobre as condições humanas em determinado período histórico e a caracterização de uma possível “emancipação humana” está diretamente relacionada a algum tipo de conhecimento sobre “o que é o homem”. Nesse sentido, apresentaremos os argumentos de Marx em favor de uma *concepção histórica* de ser humano, tomando como referência a investigação de Lukács sobre a *ontologia do ser social*. Assim, apenas para localizar em termos analíticos, nossa abordagem se opõe tanto ao estruturalismo althusseriano no que diz respeito à (1) inexistência de uma *natureza humana* em Marx, quanto à interpretação de Erich Fromm, que compreende (2) a *natureza humana* como pressuposto da *necessidade do socialismo*.

Partido desse conceito de ser humano, caracterizado por um complexo de capacidades e necessidades cujo florescimento só é possível na, e partir da, história, pretende-se discutir os contextos em que, segundo Marx, o estatuto humano do indivíduo distancia-se de sua existência humana. Ou, de outra forma, pretende-se explorar os motivos pelos quais os homens afastam-se de sua humanidade. Nos referimos, assim, ao conceito de *alienação* em Marx – um conceito central não apenas para a teoria marxista, mas para a teoria social como um todo.

Para buscar uma definição conceitual pertinente como a de Mészáros (a ideia de uma força externa que confronta os indivíduos como um poder hostil e potencialmente destrutivo), sugerimos um movimento argumentativo semelhante ao de Marx nos *Manuscritos de 1844*, ao investigar a multifacetada relação entre filosofia e economia na vida cotidiana. Com isso, pretende-se alcançar a dimensão filosófica do termo e sua influência prático-material em outros níveis da vida social – até concebê-lo, de fato, como um *fenômeno social*, conforme expressão de Adam Schaff.

No terceiro capítulo, será apresentada a crítica de Marx ao fato de que os pressupostos vivos da produção, sob a atividade capitalista, confundem-se com as mercadorias criadas por eles. Assim, a essência humana, potencialmente livre e criativa, submete-se à existência humana até o ponto de o indivíduo sentir-se livre apenas em suas funções animais. A partir desse processo, no qual o homem aliena o produto de seu trabalho, seu próprio trabalho e sua humanidade, reproduz-se na superestrutura jurídico-ideológica da sociedade o *espírito da sociedade burguesa*, cujas características refletem, de forma determinante mas não mecânica, o caráter alienado das relações de produção. Segundo Marx, em *A Questão Judaica*, esse *espírito* está expresso nos valores individualistas e egoístas preconizados pelas revoluções burguesas e suas aspirações abstratas no que diz respeito aos *direitos dos homens e do cidadão*.

No quarto capítulo, será apresentada a saída teórico-prática para a crítica exposta anteriormente, pela qual Marx estabelece as bases da *Emancipação Humana* como superação da *Emancipação Política* orientada pela burguesia enquanto classe revolucionária. Para o trabalho que segue, esse é um momento crucial, pois nessa distinção reside os traços normativos daquilo que Marx considera uma transformação positiva e universal da sociedade fundada pelo Capital. Precisamente por isso, dedicamos o quarto capítulo para investigar os princípios do conceito marxiano de *Emancipação Humana*. A interpretação que será oferecida é que, segundo Marx, ao passo em que a sociedade emancipa-se humanamente a ideia de dignidade humana desprende-se do seu caráter abstrato e alcança verdade prática. O comunismo, desse modo, pode ser compreendido como uma forma de organização social baseado no ideal de vida boa enquanto autorrealização coletiva –

momento esse propício para o florescimento do potencial humano de cada indivíduo.

Em síntese, ao longo dessa dissertação serão apresentados os princípios filosóficos que orientam a obra do jovem Marx durante seu estudo sobre o capitalismo e a revolução social. Se cumprida a tarefa anunciada nessa introdução, por fim esperamos apresentar subsídios para o estudo de uma ética marxista. Essa ética marxista, por sua vez, manifesta uma preocupação central que diz respeito à fundamentação ontológica da dignidade humana como valor supremo. Certamente, isso não faz com que deixemos de lado o fato sociológico da relação entre os sistemas morais e as circunstâncias econômicas de uma determinada sociedade (fundamental para Marx), nossa interpretação é outra: supomos que a contribuição de Marx para a filosofia é a demonstração de que se a humanidade pretende, de fato, recuperar o sentido prático de seus conceitos filosóficos é necessário construir uma nova sociedade, uma sociedade livre da alienação e da exploração - uma sociedade, por fim, humanamente emancipada.

1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES: INFLUÊNCIA E MÉTODO

O objetivo da dissertação é abordar uma dimensão particular da obra marxiana, a dimensão filosófica, sem a qual seria impossível compreendê-la em sua totalidade – enquanto teoria social crítica. No entanto, tampouco seria possível compreender essa dimensão filosófica sem levar a reflexão ao fundamento estruturante dos escritos de Marx, isto é, as influências teóricas a partir das quais o autor começa a desenvolver sua concepção materialista e dialética da história. Nesse momento, o objetivo é traçar de forma relativamente abrangente e sintética o percurso intelectual que leva Marx ao desenvolvimento de seu método. Desse modo, não pretende-se, ao menos por ora, um estudo sistemático sobre o conteúdo geral dessas ideias, mas sim um panorama do contexto filosófico no qual a teoria marxiana é concebida e, em seguida, alguns elementos conceituais importantes (ou fundamentais) para o entendimento dos pressupostos filosóficos que compõem a ideia de revolução social na obra marxiana.

1.1 A título de situação teórica

1.1.1 Sobre o humanismo marxista

Uma questão inicial importante para o presente trabalho é desvendar a situação teórica em que se encontra a dissertação. Primeiramente, como mostra o título, optamos por localizar a investigação em um período específico da produção intelectual de Marx: o jovem Marx. Além disso, de forma introdutória, já procurou-se demonstrar que o interesse central desse trabalho diz respeito à uma problemática

essencialmente crítica e humanista, que se contrapõe à interpretações mecanicistas da totalidade social. Desse modo, resta-nos afirmar e justificar a linha utilizada de referenciais teóricos, mais ou menos homogênea, que corresponde ao conjunto de autores e ideias que, ao longo do século XX, convencionou-se denominar *humanismo marxista* ou *marxismo ocidental*. De crucial no que diz respeito à opção referida, está a modificação estabelecida por essa corrente marxista em termos filosóficos e epistemológicos, segundo a qual o aspecto científico do marxismo integra-se à perspectiva da filosofia humanista.

De fato, uma das distinções fundamentais entre o marxismo ocidental e a tradição marxista anterior está no modo de observar e conhecer o mundo, isto é, uma distinção que em partes diz respeito à teoria do conhecimento. Na origem desse debate destaca-se uma questão central, referente a ideia de que o conhecimento é fundado na ideia de reflexo, reduzindo o sujeito ao objeto do conhecimento. Essa postura, rechaçada por Marx na primeira tese sobre Feuerbach¹, permaneceu exercendo certa influência na tradição materialista dialética como uma espécie de “forma contemplativa de empirismo objetivo” (BOTTOMORE, 1988). Em contraposição, o marxismo ocidental assumiu um procedimento que rejeita a passividade do sujeito conhecedor – recorrendo para isso à crítica marxiana tanto à Hegel quanto à Feuerbach. Essa ideia pode ser resumida nas palavras de Karel Kosik:

A posição da totalidade, que compreende a realidade nas suas íntimas leis e revela, sob a superfície e a casualidade dos fenômenos, as conexões internas, necessárias, coloca-se em antítese à posição do empirismo, que considera as manifestações fenomênicas e causais, não chegando a atingir a compreensão dos processos evolutivos da realidade (KOSIK, 2002, p. 41-42).

Disto isso, a perspectiva histórica contribui para compreender o contexto em que o marxismo ocidental foi concebido: na década de 20, ao final do processo revolucionário na Rússia (1917-1920), os intelectuais marxistas do Ocidente se

1 “O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [Gegenstand], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [Objekt] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [sinnliche Objekte], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [gegenständliche Tätigkeit]” (MARX, 2007, p. 534).

viam, em geral, atraídos por grupos dissidentes, como o trotskismo. Nos Partidos comunistas, os intelectuais gozavam de pouca influência, sobretudo após a bolchevização – quando o papel de liderança dos trabalhadores passou a ser ressaltado (Hobsbawm, 2011). É nesse período que Lukács e Korsch publicam, em 1923, os textos fundamentais do marxismo ocidental: *História e Consciência de Classe* e *Marxismo e Filosofia*. Por consequência, já sob a onda de bolchevização proporcionada pelo V congresso da Terceira Internacional, Korsch foi expulso do Partido Comunista Alemão² e Lukács conduzido a uma séria de autocríticas após a publicação das obras (Bottomore, 1988).

Como se pode perceber, em um período entre duas guerras mundiais, marcado posteriormente pela estabilização do capitalismo a nível mundial e pelo avanço dos regimes comunistas na Europa Oriental, o marxismo ocidental se desenvolve em franca oposição ao marxismo oficial da URSS, o que, por sua vez, se traduz em uma ênfase na vocação dialética dos textos marxianos, considerando a ciência como uma hermenêutica inadequada para o mundo humano (Bottomore, 1988, p. 59). Assim, aos poucos, raros intelectuais exerciam lugares de destaque nos partidos comunistas – a maioria havia sido preso ou estava exilado. De acordo com Anderson (1984), a partir de então, “os lugares do marxismo enquanto discurso se deslocaram gradualmente dos sindicatos e dos partidos políticos para institutos de pesquisa e departamentos universitários”³ (p. 19).

Somado à oposição ao marxismo oficial e à política stalinista, o marxismo ocidental passou a se caracterizar notadamente, e muitas vezes por motivos alheios à vontade dos autores, pelo distanciamento entre teoria e prática. Outro fator abrangente de caracterização teórica do marxismo ocidental está na mudança de perspectiva do materialismo dialético⁴ para o interesse nos problemas da alienação e

2 De acordo com Anderson (1989), “Korsch foi expulso do KPD em 1926 por negar que o capitalismo se tivesse estabilizado, por exigir que fosse dada uma renovada importância à agitação nos conselhos operários, e por criticar a política externa soviética por acomodação ao capitalismo mundial” (p. 43)

3 Antonio Labriola é considerado o primeiro dos “marxistas acadêmicos” da Europa. No final do século XIX, escreve *Filosofia y Socialismo*, onde descreve a filosofia da práxis como “essência do materialismo histórico”. Labriola é considerado, também, uma das fontes teóricas de Gramsci e do eurocomunismo italiano.

4 O termo materialismo dialético aqui é concebido como a primeira expressão consolidada da filosofia marxista, representada pela obra tardia de Engels. Configura-se como uma tarefa de união entre o Materialismo científico com a dialética de Hegel, numa tentativa reducionista de aplicar a dialética às leis da natureza. Acabou, por fim, transformando-se na doutrina unitária do Partido Comunista. Importante destacar, por outro lado, que Marx nunca descreveu sua teoria

da reificação sob o modo capitalista de produção (Merquior, 1986). Desse modo, podemos falar em um *marxismo humanista*, que se desenvolve como oposição ao marxismo mecanicista e passa a colocar o homem no centro de suas preocupações teóricas e políticas. É possível falar, também, de um percurso inverso ao trilhado por Marx: da análise econômica para a reflexão filosófica. Assim, a filosofia marxista atingiu, nas palavras de Anderson (1989), “um nível geral de sofisticação muito acima dos seus níveis médios do passado” (p. 20).

De uma forma geral, o marxismo ocidental estabeleceu como prioridade teórica a crítica – dirigindo-a ao marxismo vulgar e, principalmente, à degradação ética da sociedade burguesa. Nesses termos, a filosofia não é passível de superação pelos juízos científicos e se apresenta, a partir de um inevitável retorno ao jovem Marx, como o ponto central de uma correção metodológica no que diz respeito ao naturalismo abstrato do último Engels. Nesse sentido, como mostra Bottomore (1988),

Os primeiros escritos de Marx - seus confrontos com Hegel, com os jovens hegelianos e com Feuerbach - revelam o núcleo filosófico do marxismo e transpiram um espírito utópico e libertário que aparece mais contido em seus trabalhos anteriores (p. 250).

O caráter utópico dos escritos ocidentais é tão perceptível quanto seu aberto pessimismo – esse, por sua vez, oriundo de uma série de derrotas políticas e sociais, dentro e fora do movimento comunista durante a primeira metade do século XX. Também por isso, o recurso à obra juvenil de Marx foi responsável por uma crítica à desvalorização da vida humana, que, ao mesmo tempo, coincidia com a crítica política ao marxismo-leninismo, como percebe-se em Korsch (2008):

O ponto de vista “filosófico” de Lenin aparece assim como uma forma muito particular da posição que examinei já na primeira edição de *Marxismo e filosofia* e de que o jovem Marx, de modo penetrante, indicara o defeito essencial quando se bateu contra “o partido político prático que se considera em condições de suprimir (praticamente) a filosofia sem realizá-la (teoricamente)” (p. 99).

Desse modo, contra a pretensa negação da filosofia, própria da tradição teórica anterior, o marxismo ocidental revitalizou a dimensão crítica dos escritos marxianos em, fundamentalmente, quatro aspectos: (i) o retorno à obra juvenil de Marx e, por consequência, aos problemas filosóficos levantados pelo autor; (ii) o

como um *materialismo dialético*. Quem utilizou o termo pela primeira vez foi Plekhanov em um artigo intitulado *Zu Hegels sechzigsten Todestag* (Lewis, 1972).

diálogo com autores não-marxistas, especialmente os pré-marxistas; (iii) a rejeição do aspecto doutrinário do marxismo anterior; (iv) a apresentação de uma teoria radicalmente antropocêntrica, contrária à interpretação determinista do materialismo histórico e centrada nos problemas da alienação e reificação da sociedade burguesa.

1.1.2 Quadro geral da periodização da obra marxiana

Em que pese seja comum a utilização do termo “Jovem Marx” para se referir aos primeiros anos da produção intelectual do autor, supomos prudente uma tentativa de sistematizar os estudos relativos à questão no sentido de sustentar nossa opção metodológica. Geralmente, costuma-se afirmar a existência de uma identidade entre a juventude de Marx e a fase filosófica de sua obra. Isso se dá pelo fato de que até um determinado período de sua vida Marx permaneceu vinculado ao horizonte tradição filosófica alemã. Da mesma forma, durante o período em que esse vínculo começa a ser rompido, Marx ainda sustenta suas teses com base em conceitos filosóficos, cujo conteúdo, via de regra, aponta para um diálogo com Hegel, Feuerbach e de uma forma geral os autores pertencentes à esquerda hegeliana.

A consideração de Althusser⁵ sobre o tema é, provavelmente, a mais conhecida e, ao mesmo tempo, mais polêmica. O autor afirma a necessidade de precisar o momento exato em que há, por parte de Marx, a fundação de uma nova concepção filosófica e científica. Nesse momento, segundo Althusser, é possível afirmar a existência de uma ruptura epistemológica que marca a passagem de um período anterior (ideológico) para um período posterior (científico). Assim, afirma o autor:

Proponho que se designem as obras do primeiro período, portanto todos os textos de Marx que vão de sua dissertação de doutorado aos Manuscritos de 1844, inclusive A Sagrada Família, com a expressão já consagrada: *Obras da Juventude de Marx*. [...] Proponho que se designem os textos da cesura de 1845, isto é, as Teses sobre Feuerbach e a Ideologia Alemã, onde pela primeira vez aparece, ainda que com frequência numa forma parcialmente negativa e fortemente polêmica e crítica, a nova problemática de Marx, com a expressão nova: *Obras da cesura*. [...] Proponho que se

5 Essa questão será retomada na seção 1.2.4

designem as obras do período de 1845-1857 com a expressão nova: *Obras da Maturação*. Se de fato podemos indicar a data crucial das obras de 45 (Teses sobre Feuerbach e Ideologia Alemã) para a cesura que separa o ideológico (anterior a 45) do científico (posterior a 45). [...] Proponho então que designem todas as obras posteriores a 1857: *Obras da Maturidade* (ALTHUSSER, 1969, p. 34).

A tese althusseriana, também compartilhada em partes por Galvano Della Volpe, se origina do conceito de “corte epistemológico”, próprio da epistemologia de Gaston Bachelard e utilizado para demarcar uma ruptura no processo de evolução do conhecimento científico. Althusser, em síntese, estabelece *A Ideologia Alemã* como o ponto específico dessa ruptura, marcada por uma mudança de problemática e, portanto, de toda a estrutura do sistema teórico operado por Marx. Estabelecendo uma prioridade epistêmica da ciência, enquanto prática autônoma, em relação à filosofia, o autor realiza uma distinção profunda no campo conceitual empregado por Marx, tornando possível a afirmação de que o *corte* estabelece a origem do materialismo histórico. Desse modo, Althusser anula o jovem Marx - cuja obra, segundo ele, é marcada primeiro pelo humanismo liberal próximo de Kant e de Fichte e depois pelo humanismo comunitário inspirado em Feuerbach (Althusser, 1969). Portanto, em síntese, Althusser denomina de “Jovem Marx” a fase compreendida entre a publicação de sua tese de doutoramento até os Manuscritos Econômico-Filosóficos (logo, a produção de 1841 à 1844).

Sem o mesmo rigor científico proposto por Althusser, Korsch (2008) apresenta uma periodização mais abrangente do ponto de vista cronológico e mais exigente no que diz respeito à relação entre a teoria e o “movimento do real” (p. 39), isto é, a conjuntura política, econômica e social onde a teoria é produzida. Desse modo, o autor divide a *teoria marxista* (e não apenas a obra marxiana) nos seguintes termos:

Se aplicarmos deste modo a dialética materialista a história do marxismo, verificaremos que a teoria marxista percorreu, desde o seu nascimento, três grandes períodos, e que sua relação com o desenvolvimento real da sociedade tornou necessárias estas três etapas. A primeira começa por volta de 1843 (na história das ideias, com a Crítica da filosofia do direito de Hegel) e chega ao fim com a Revolução de 1848 (na história das ideias, com o Manifesto comunista). A segunda se inicia com a sangrenta repressão ao proletariado parisiense em junho de 1848, seguida pela liquidação de todas as organizações e tendências emancipadoras da classe operária [...] Estenderemos sua duração até a virada do século porque não se trata, aqui, da história do proletariado em geral, mas da evolução interna da teoria de Marx em suas relações com a história do proletariado [...] A terceira vem dessa época aos nossos dias e se estende até um futuro ainda indeterminado (KORSCH, 2008, p. 38-39).

O ponto mais importante para nossa exposição diz respeito à divisão proposta pelo autor entre a obra anterior ao Manifesto Comunista e a obra posterior. Isso porque o argumento de Korsch se baseia no fato de que o traço característico da primeira fase de Marx é a interpretação totalizante dos fenômenos sociais que se apresenta, essencialmente, como uma *teoria da revolução social* (idem, p. 39). Desse modo, não percebe-se nesse período qualquer esforço para distinguir as disciplinas do conhecimento, de modo que “a economia, a política e a ideologia, mas também o devir histórico e a atividade social consciente, estão conectados na unidade viva da 'práxis revolucionária'” (idem). Nesse sentido, ainda que admita uma modificação na teoria marxista após 1848, Korsch sustenta que nos traços mais importantes ela permanece “inalterada no essencial”. Assim, segundo ele,

a modificação ocorrida na última fase consiste apenas em que os diferentes elementos deste todo, ou seja, economia, política, ideologia - teoria científica e práxis social – separam-se mais uns dos outros (KORSCH, 2008, p. 40).

Não há, segundo essa interpretação, uma ruptura no pensamento de Marx. O que há, por outro lado, é uma maior exatidão científica responsável por fundamentar a crítica da economia política. Desse modo, extraído o material apropriado para nossa exposição, têm-se que a primeira fase da obra marxiana, segundo Korsch (2008), é compreendida entre 1843 e 1848, ou seja, entre a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e o *Manifesto Comunista*. Além disso, ressalta-se que embora o autor não denomine textualmente essa fase como “juventude”, “obra juvenil”, “jovem Marx”, etc, em outros momentos do mesmo texto ele se refere à Marx, nesse período, como o “jovem Marx” (p. ex, 2008, p. 51 e p. 99).

Em um quadro semelhante, embora muito mais detalhado, Michael Löwy (2002) apresenta uma periodização cujo conteúdo é importante para o nosso estudo. Ao analisar a “Teoria da Revolução no Jovem Marx”, o autor divide a obra marxiana em, basicamente, três etapas. Dado que o autor já parte do pressuposto de que existe um período que se pode denominar de “jovem Marx”, como o título sugere, optamos por sistematizar, de forma livre a partir do livro mencionado, os momentos em que ocorrem as mudanças de etapas da obra – de modo que seja possível identificar cronologicamente a fase juvenil. Para isso, a primeira observação a se fazer é que Löwy compartilha a ideia de uma unidade essencial da obra de Marx, não opondo, portanto, períodos distintos. Assim, o autor inaugura sua análise

avaliando que “o período da Gazeta Renana foi uma fase decisiva para a evolução do jovem Marx: marcou ao mesmo tempo sua entrada na vida política e sua primeira confrontação com questões materiais” (Löwy, 2002, p. 58). E, citando Lênin, Löwy afirma: “aqui se vê Marx passar do idealismo para o materialismo, do democratismo revolucionário para o comunismo” (idem).

A *Gazeta Renana* é o primeiro momento daquilo que o autor considera a primeira fase de Marx – caracterizada, principalmente, pela passagem para o comunismo. O segundo momento, por sua vez, Löwy identifica como uma transição inaugurada pela *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Aqui, entre a ruptura com a burguesia liberal e a descoberta do proletariado estende-se para Marx uma transição “democrático-humanista, etapa de desorientação ideológica e de tateamento, que findará no comunismo” (idem, p. 79). A adesão propriamente dita ao comunismo, destaca o autor, ocorre de forma processual, sendo sua exposição mais clara presente nas obras de 1843 e 1844 – sobretudo a partir de 1844, onde Marx desenvolve a “teoria da revolução comunista”. Esse período, para Löwy, estende-se até *A Ideologia Alemã*, obra que o autor denomina como “o ponto de chegada da evolução que acompanhamos desde 1842” (idem, 2002, p. 174).

Diferentemente de Althusser, que compreende *A Ideologia Alemã* como um obra de cisão, no sentido da elaboração do materialismo histórico e da ciência marxista, Löwy a caracteriza como um momento de inflexão - “visto não se tratar de um acidente na obra de Marx, mas fruto de uma longa evolução ideológica” (idem, p. 178). Assim, ao se referir à teoria da revolução comunista, o autor reafirma em contraposição à tese de Althusser:

essa teoria não é tampouco um elemento marginal, isolado, artificialmente introduzido nas *Teses sobre Feuerbach* e em *A ideologia Alemã*, ao contrário, porém, estreitamente imbricado nos temas filosóficos centrais dessas obras (LÖWY, 2002, p. 174).

Por fim, Michael Löwy estabelece como momento de transição para uma nova fase na obra de Marx os anos de 1847 e 1848. Essa fase, “qualitativamente diferente da que desembocou na *A Ideologia Alemã*” (idem, p. 208) não está dissociada do momento anterior (1845-1846). Pelo contrário, “as concepções de Marx [...] só são inteiramente compreensíveis sob a condição de estarem inseridas na totalidade mais ampla constituída pela teoria da revolução das *Teses sobre Feuerbach* e *A ideologia*

Alemã” (idem, p. 209). Nesse ponto, o autor encerra suas análises sem identificar sistematicamente a fase posterior à 1848. Entretanto, estabelece a denominação “Marx depois de 1848” e afirma que a teoria da revolução permanece como um dos pressupostos fundamentais de sua atividade política. Desse modo, podemos interpretar que Löwy (2002), a exemplo de Korsch (2008), denomina de “Jovem Marx” o período compreendido até 1848.

Independente das interpretações e das motivações teóricas de cada autor, é perceptível que a gênese da expressão “Jovem Marx” está contida nas primeiras obras de Marx. Obviamente à parte, percebe-se igualmente que a ruptura epistemológica proposta por Althusser, diferente de Löwy e Korsch, deixa de fora a inflexão causada pela *Ideologia Alemã* no que diz respeito à prioridade metodológica dada à compreensão dos pressupostos vivos da emancipação humana. Em uma direção completamente oposta, José Chasin (2009) vai sugerir a interpretação de que a obra do “Jovem Marx” é compreendida como a produção realizada entre os anos de 1841 e 1843, isto é, apenas a tese de doutoramento e os artigos da Gazeta Renana. Chasin caracteriza esse como um período pré-marxiano, dado que além da ausência de qualquer vestígio do pensamento feuerbachiano percebe-se o tratamento da autoconsciência como princípio da liberdade e a ideia positiva da política (Chasin, 2009, p. 45-46).

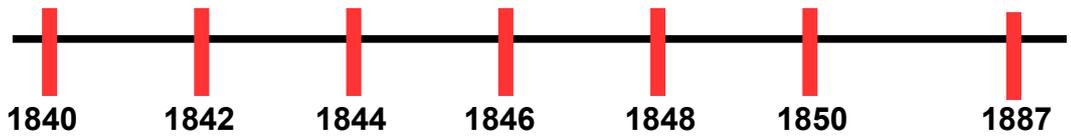
Para Chasin, o evento que funda a nova fase da obra marxiana (denominada pelo autor de configuração adulta) e que permeia todos os escritos posteriores de Marx é a determinação ontológica presente na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Esse é, portanto, o parâmetro para estabelecer o encerramento da fase pré-marxiana (Jovem Marx) e o começo da fase adulta. Como mostra o autor:

Dois são os textos, redigidos poucos meses depois, publicados em vida, que testemunham não só o nascimento e desenvolvimento da nova posição ontológica, como também, em conjunto com um terceiro, trazemos elementos mais característicos desse período, no que tange à estrutura de base do agora pensamento político marxiano – a determinação negativa da politicidade. Estou referindo, cronologicamente: (1) Sobre A Questão Judaica; (2) Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução; (3) Glosas Críticas de 44. Ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Prussiano” (CHASIN, 2000, p. 47).

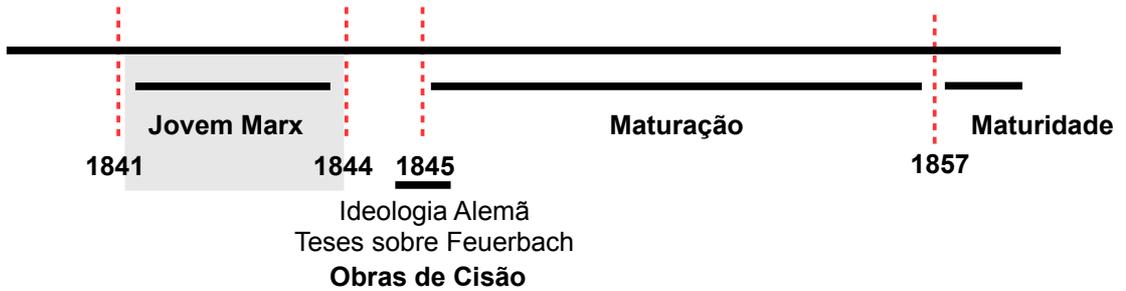
A questão fundamental aqui, e com a qual concordamos integralmente com Chasin (2009; 2000), diz respeito ao estabelecimento do critério ontológico como parâmetro para a inauguração de uma fase específica na obra de Marx. Entretanto,

ao passo em que o autor considera essa nova fase como uma “fase adulta” que será superada completamente apenas em 1857, compartilhamos a interpretação de Löwy e Korsch, estabelecendo um divisor em meados de 1848. Essa determinação não é exata porque, por ora, essa periodização nos parece, apenas, uma necessidade metodológica secundária – uma tentativa de justificar a coerência do recorte proposto. Nesse sentido, com base nos autores mencionados, absorvemos quatro pontos que se mostram importantes para fundamentar a nossa opção: (i) a periodização, afim de detectar inflexões e continuidades; (ii) o estabelecimento do critério ontológico como início do período investigado; (iii) a ideia de continuidade e não de oposição entre as fases da obra marxiana; (iv) o encerramento da fase juvenil em meados de 1848, com a separação temática das obras econômicas e históricas. Afim de melhor situar nossa exposição, dividimos, em termos cronológicos, a abordagem dos autores mencionados:

FIGURA 1
Quadro geral da periodização da obra marxiana



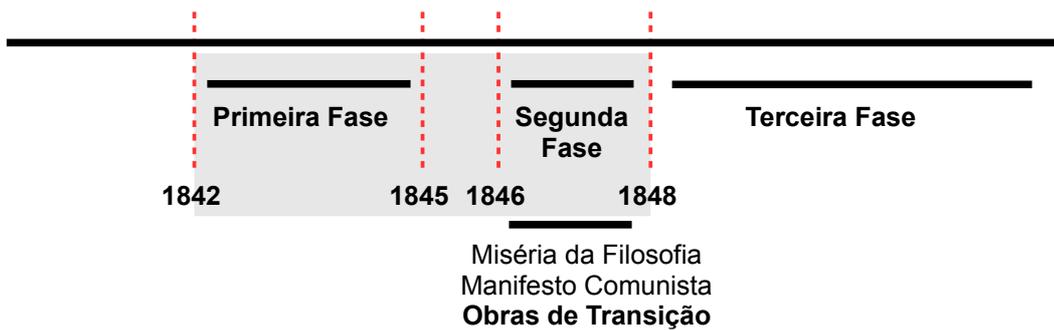
Althusser (1979)



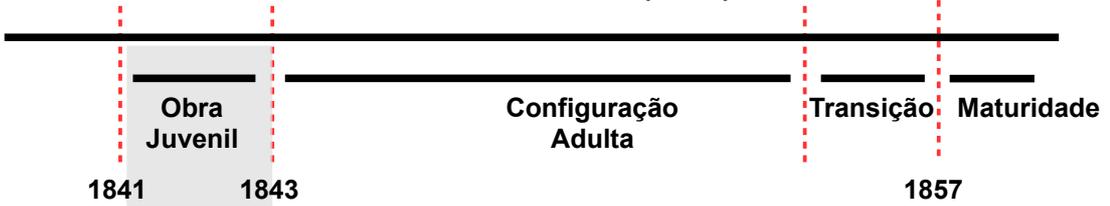
Korsh (2008)



Michael Lowy (2002)



José Chasin (2009)



1.2 Em torno das influências filosóficas do jovem Marx

1.2.1 O “rompimento” com o idealismo alemão

Após a morte de Hegel, em 1831, os discípulos do filósofo dividiram-se em dois grupos, a “direita hegeliana” e a “esquerda hegeliana” - cujo motivo da oposição resumia-se na defesa do sistema ou do método de Hegel (FREDERICO, 2009; NETTO, 2011)⁶. Estes dois grupos antagônicos, de certa forma antagônicos, também denominados de os “jovens” e os “velhos” hegelianos, viam-se diante de um paradoxo em relação à contribuição do filósofo alemão: a partir da tese *o que é racional é real e o que é real é racional*, explícita na Filosofia do Direito, a direita hegeliana tratava de sustentar “o sistema como uma realidade consumada” (FREDERICO, 2010, p. 10), isto é, a noção de que o real devia ser identificado imediatamente com a realidade empírica (ENDERLE, 2005). Esta interpretação, segundo a qual seria possível justificar a racionalidade do real e, portanto, a miséria alemã e a própria monarquia, encontrava forte resistência entre os jovens hegelianos⁷. Isso porque, a rigor, ao compreender como racionais e necessários os fenômenos sensíveis da realidade, Hegel abre caminho para aquilo que Engels (2012)⁸, mais tarde, denomina “canonização de todo o existente” (ENGELS, 2012, p. 133)⁹.

6 Em linhas gerais, esse debate referia-se ao fato de que o método hegeliano, a dialética, pressupunha o movimento da Ideia - de modo que o presente, por sua própria negação, haveria de ser superado no sentido progressivo de seu movimento. O resultado prático disso, segundo os jovens hegelianos, seria a negação do real, do Estado e da Monarquia, no sentido de sua transformação positiva – revolucionária.

7 Esta discussão pode ser aprofundada em Taylor (2010), especialmente no capítulo II.

8 O texto de Engels “Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã”, publicado originalmente em 1886, foi recentemente traduzido e publicado na revista “Germinal: Marxismo e Educação em Debate”, a qual corresponde a referida referência.

9 Como já foi apontado, por ora não pretende-se aprofundar essa discussão. Entretanto, um contraponto interessante à interpretações apresentadas, pode ser encontrado em Rosenfield (2005), onde o autor expõe o equívoco dessas interpretações. Segundo ele, no que diz respeito à frase de Hegel: “suas palavras são, inclusive, outras: 'o que é racional é efetivo e o que é efetivo é real’” (p. 30). Desse modo, a Revolução Francesa, por exemplo, seria um exemplo da “ordem da efetividade”, pois é “a culminação de todo um processo histórico, que se mostra, na esfera política, como o vir-a-ser da liberdade” (idem). As tentativas de restauração da Alemanha, por outro lado, são reais mas não efetivas – no sentido de uma regressão na ordem da racionalidade. Em outras

De todo modo, segundo Frederico (2009)

A esquerda hegeliana recorria ao caráter negativo da dialética para argumentar que o movimento ininterrupto da Ideia nunca cessa e, portanto, em sua marcha ascendente, superaria o presente, negaria o Estado prussiano monárquico, anunciaria os novos tempos (p. 21).

Nesse contexto, até o final da década de 30¹⁰, Marx permanece longe do comunismo e até mesmo do radicalismo liberal que iria seduzi-lo entre os anos 1840 e 1842. Ainda neste momento, o autor percebe na dialética hegeliana o instrumento mais adequado para explicar o movimento da realidade, tanto que em sua tese de doutoramento é evidente a influência de Hegel em sua posição epistemológica (MÁRKUS, 1974). De uma forma geral, se Kant havia posto no centro da filosofia a criatividade humana e sua capacidade de construir suas próprias representações, é mérito de Hegel deslocar esta ideia para o plano do ser: o homem não apenas constrói suas representações, mas constrói a si mesmo e a história em uma relação com a natureza mediada pelo trabalho. Nota-se como, embora embrionária, a concepção de trabalho como mediação será retomada por Marx em suas obras posteriores, especialmente a partir dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

Por outro lado, que tal concepção marxiana, já em seus textos de juventude, apresenta-se de outra forma, transferindo as mediações de adequações lógicas entre entidades do pensamento para o âmbito da complexidade dos fenômenos sociais (MÉSZÁROS, 2009). Assim, ao passo em que Marx começa a desprender-se do que ele considera o horizonte abstrato e idealista da filosofia hegeliana, a diferença metodológica entre os autores torna-se mais clara a partir desse conceito. Como mostra Taylor (2010),

a maior diferença consiste em que para Marx as atuais transformações causadas na natureza e o conseqüente meio ambiente feito pelo homem são de significação maior, enquanto que para Hegel o papel do trabalho e seus produtos se dá principalmente no sentido de criar e sustentar uma consciência universal do homem (p. 104).

Marx vai reconhecer abertamente o papel social do trabalho na obra de

palavras, o conceito de efetividade ou “realidade efetiva” corresponde aos ganhos em termos de racionalidade.

10 A denominada miséria alemã refere-se à situação econômica e política da Alemanha na primeira metade do século XIX - contexto em que se desenvolve o amadurecimento intelectual de Marx. Trata-se, especificamente, de uma situação sociopolítica “miserável”. Isto é, em relação à Inglaterra e França, onde as revoluções burguesas haviam triunfado e o capitalismo começava a se modernizar, a Alemanha permanecia ainda presa ao feudalismo e à monarquia. A burguesia alemã mostrava-se frágil, incapaz de repetir os feitos de sua classe em outros países e o proletariado praticamente não atuava politicamente.

Hegel, embora já em 1844, quando escreve *Contribuição à crítica da filosofia do Direito de Hegel*, seja explícita a divergência com a concepção hegeliana, que, segundo ele, possui como ponto de partida o sujeito abstrato encarnado na Razão. O mesmo ocorre em relação ao Estado, compreendido por Hegel como Ideia, sujeito determinante, enquanto a sociedade civil é compreendida como predicado – objetivação da Ideia. Não por acaso, Marx, assim como Feuerbach, vai investir contra essa relação sujeito-predicado estabelecida pelo autor – premissa importante para a compreensão do método materialista. Neste ponto, tal inversão acabaria por desenvolver, de forma análoga, uma distinção conceitual do estágio último do progresso histórico: a liberdade. Para Marx, a liberdade será efetivada conscientemente pelo homem genérico enquanto para Hegel este papel de “agente oculto da história” corresponde à “razão” (TAYLOR, 2010).

De acordo com Astrada (1964), o conceito de homem em Hegel se opõe ao humanismo abstrato presente em Kant – o que demonstra a profunda mudança entre o idealismo anterior e seu conceito histórico e concreto do homem (p. 6). Hegel supõe, continua o autor, que a essência universal do homem “é o movimento do Espírito em busca da consciência e da liberdade” (p. 8-9). Naturalmente, orientado pelo idealismo, o projeto humanista de Hegel não pressupõe a anterioridade dos fatores sociais e econômicos da vida social, muito embora o autor tenha muito claro o homem enquanto auto-produtor de sua humanidade. No momento dessa transição intelectual, Marx defende a ideia hegeliana de progressão dialética da história, mas já influenciado pelo materialismo de Feuerbach – o que o faz compreender a materialidade do trabalho como sujeito material desse processo evolutivo.

Entretanto, percebe-se que as relações ontológicas fundamentais, sobre as quais Marx assenta sua teoria, ainda não estão plenamente desenvolvidas em Hegel. Isso porque, conforme a crítica que seria desenvolvida mais tarde por Feuerbach, a filosofia hegeliana suprime o caráter concreto da sua própria concepção da história, de modo que obriga-se a especular o concreto a partir de suposições teológicas. Ou, nas palavras de Mészáros (2002), obriga-se a “deduzir uma história humana sublimada a partir das categorias do pensamento, em lugar de esclarecer os termos da primeira” (p. 110). O flagrante contraste entre o método dialético proposto por Hegel e seu sistema, fechado e conclusivo, um “sistema

enquanto ideal” nas palavras de Lukács (1979), mostrava-se frágil aos olhos dos jovens hegelianos – sobretudo para Marx.

Para ele, anos mais tarde, esse sistema viria a ser incompatível com seus postulados epistemológicos, cujas determinações demonstram a primazia da historicidade e do aspecto ontológico em relação ao pensamento. Mas estas questões não estavam claras para muitos hegelianos na passagem da década de 30 para a década de 40 do século XIX. Nesse contexto, alguns posicionamentos políticos de Marx começam a demonstrar sua postura em relação ao Estado¹¹ Prussiano e, por consequência, à relação entre a filosofia e o conhecimento sobre a realidade. Em síntese, determinadas experiências sensíveis, como a censura e a situação miserável dos trabalhadores, conduzem Marx a um interesse pela investigação sobre a relação conflituosa entre Estado e Sociedade Civil. Assim, como mostra Lowy (2002), já em 1843 Marx volta sua atenção para a “humanidade sofredora”, descobrindo, logo em seguida, que o papel revolucionário executado pela burguesia francesa seria executado, na Alemanha, pelo proletariado.

1.2.2 Feuerbach e a transição para o materialismo histórico

O embrião do materialismo de Marx está em Feuerbach. A crítica deste à Hegel, por sua vez, reside especificamente no fato de Hegel partir “do pensamento, do predicado do ser para, daí, chegar ao ser” (Frederico, 1995, p. 30). Ou, em outras palavras, o problema reside no fato de que na teoria hegeliana o ser deriva do pensamento. Como mostra o autor (Feuerbach, 2008)

¹¹ Embora não seja o momento de aprofundarmos um debate que foge dos objetivos centrais deste capítulo, torna-se importante recorrer brevemente à *Contribuição à crítica da filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, onde Marx expõe uma divergência específica com Hegel em relação à passagem da sociedade civil para o Estado Político. Se em Hegel o Estado é o terceiro momento da vida social, instaurado a partir da vontade consciente e racional no sentido de conciliar interesses antagônicos presentes na sociedade civil, Marx dirá o contrário. O Estado, dirá Marx, representa a separação do indivíduo de sua própria essência, significa a alienação política, pois dissolve a totalidade do homem na abstração estatal. Sobre esta questão, Bobbio (1982, p. 22) apresenta uma importante síntese desta discussão, ao caracterizar a concepção de Estado para Marx como: 1) aparelho coercitivo; 2) instrumento de dominação de classe; 3) momento secundário ou subordinado à sociedade civil, pela qual é regulado e condicionado. Coutinho (2009), por outro lado, pondera o que ele denomina uma “definição restrita” (p. 54) do Estado, embora, segundo o autor, ela corresponda essencialmente “à natureza dos Estados com os quais Marx e Engels se defrontaram quando escreveram o *Manifesto*”.

na lógica hegeliana, os objetos do pensar não são diferentes da essência do pensar. O pensar está aqui numa unidade ininterrupta consigo mesmo. Os seus objetos são apenas determinações do pensar, mergulham puramente no pensamento, nada têm para si que permaneça fora do pensar (p. 16).

Precisamente pelo fato de Hegel partir de uma concepção especulativa sobre a natureza do homem, suas conclusões tornam-se derivações lógicas de movimentos determinados pelo pensamento. Assim, as ações humanas, como constata Mészáros (2002), “não são inteligíveis fora de sua moldura”. Há no germe desta crítica feuerbachiana à filosofia de Hegel, uma forte inclinação à crítica da religião, algo compartilhado pelos jovens hegelianos. Estes, inicialmente, sustentavam a primazia do movimento dialético na obra do autor, de modo que a religião seria um estágio inferior a ser superado pela filosofia, como mostra Frederico (2010): “o Espírito manifesta-se inicialmente de uma forma sensível: a arte; num segundo momento, o da religião, ele é representado; finalmente, no terceiro momento, ele é pura racionalidade (filosofia)” (p. 12). Feuerbach, entretanto, foi além e concebeu sua crítica à religião como crítica à alienação. Segundo ele, a “nova filosofia”, que viria a superar o horizonte especulativo da “velha filosofia”, consistia na dissolução plena da teologia na antropologia:

nesta acepção, ela é apenas o resultado necessário da antiga filosofia – pois o que uma vez é resolvido no entendimento deve, por fim, resolver-se também na vida, no coração, no sangue do homem – mas ao mesmo tempo, só ela é a verdade da mesma e, claro está, como uma verdade nova e autônoma; efetivamente, só a verdade feita de carne e sangue é que é a verdade (FEUERBACH, 2008, p. 70).

Portanto, a velha filosofia, a filosofia absoluta de caráter especulativo, segundo Feuerbach, comporta-se como a teologia ao passo em que não observa o homem como ser sensível, objetivo e natural, isto é, o ser como ele é e cuja origem do conhecimento não se define pelo Espírito, mas sim através da superação da contradição entre o pensamento e a realidade externa. A realidade humana, por outro lado, só pode ser compreendida no sentido em que se apreende a materialidade destes seres - a sua existência enquanto seres humanos e não como pensamentos encarnados em corpos humanos. Segundo Enderle (2005),

Feuerbach não centra sua crítica à especulação hegeliana na denúncia de um erro de método, mas sim na falsidade da determinação ontológica em que o método está assentado. O pensamento é transformado em sujeito do mesmo modo que Deus o é na teologia: pela atribuição de ser à ideia abstrata e de abstração ao ser concreto. A pergunta lógica “quem é o

sujeito” remete, portanto, à pergunta ontológica fundamental: “quem é o ser” (p. 20).

No caminho para a nova concepção de homem exposta por Feuerbach, a inversão de sujeito e predicado possui dois momentos fundamentais: primeiramente, se refere à inversão das categorias “ideia” e “natureza”, o que permite ao autor afirmar que a primeira deriva, necessariamente, da segunda. Além disso, na crítica à religião, a referida constatação se transforma na ideia de que o homem não é predicado de Deus, mas o contrário. Isto é, o homem, enquanto sujeito, cria Deus projetando nele suas características humanas – constatação fundamental para a compreensão do conceito de alienação, tanto em Marx quanto em Feuerbach. Como mostra Bedeschi (1975), “ao não encontrar satisfação na realidade, o homem cria à margem dela, fora do mundo concreto, uma realidade sobrenatural” (p. 73). Percebe-se, desse modo, que em Feuerbach a alienação adquire um caráter apenas negativo, diferente de Hegel, onde a objetividade natural se apresenta como alienação da Ideia.

É evidente a influência que a dinâmica argumentativa do autor exercerá em Marx, haja vista, por exemplo, a semelhança da crítica feuerbachiana à humilhação gerada pela alienação das qualidades essenciais do indivíduo na religião e a crítica marxiana em relação à humilhação gerada pelo trabalho alienado. Assim, para Feuerbach tornava-se necessário trazer a filosofia do céu para a terra, compreender a base material da qual deriva o ser e, por consequência, o pensamento – resolver os problemas divinos na esfera terrena. Deste modo, a originalidade de Feuerbach reside na interpretação de que o pensamento só pode ser explicado a partir da explicação do modo pelo qual ele é derivado. Precisamente por isso, Taylor (2010) aponta que Feuerbach e mais tarde Marx, “antropologizaram” o espírito de Hegel. Nestes autores,

o que substitui o *Geist* de Hegel é o homem, o homem genérico. Para Hegel, por outro lado, um homem deve ver-se como um veículo do Espírito que provém de uma realidade maior, cuja encarnação total é o universo (TAYLOR, 2010, p. 153).

Mais do que uma influência no método marxiano, a reflexão de Feuerbach conduz o autor aos pressupostos ontológicos que invertem a primazia sujeito-predicado e abrem caminho para a construção de todo o sistema argumentativo de Marx. Ele vai herdar de Feuerbach a ideia de ser humano como ser sensível, finito,

dotado de necessidades - um homem “condicionado pelo mundo sensível objetivo que o circunda; ele mesmo é ente objetivo junto a outros entes objetivos” (BEDESCHI, 1975, p. 76). Desta forma, distancia-se da tradição idealista que compreende o homem como autoconsciência e o pensamento como sujeito universal, “de quem todo o resto chega a depender” (idem). Apesar das insuficiências que seriam reveladas por Marx em *Teses sobre Feuerbach*, ainda nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, o autor admira a grande contribuição de Feuerbach para a filosofia:

o grande feito de Feuerbach é: 1) a prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensadamente [...] 2) a fundação do verdadeiro materialismo e da ciência real, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social "do homem com o homem" como princípio fundamental da teoria (MARX, 2005, p. 117).

É, assim, perceptível que Marx compartilha os pressupostos segundo os quais a problemática desloca-se do abstrato ao concreto, da teologia para a antropologia. Como aponta Lukács (1979), “Marx pôs-se imediatamente de acordo, em princípio, com as ideias de Feuerbach acerca da ontologia da natureza e com a sua atitude anti-religiosa” (p. 15). Tanto para Marx quanto para Feuerbach, não é Deus quem cria o mundo tampouco a ideia que se manifesta na história, como supôs Hegel. São os próprios homens que constroem as derivações pelas quais se pode explicar o mundo e a história. Marx, por sua vez, não nega que, embora através de categorias lógicas, Hegel tenha considerado a história em termos realistas – de modo que sua inversão diz respeito à substituição desse desenvolvimento lógico da ideia pelo *homem real em suas relações reais*.

Por outro lado, se inicialmente Marx concorda com Feuerbach sobre a superação do horizonte idealista da filosofia hegeliana, a partir de 1845, quando escreve *Teses sobre Feuerbach*, ele já se impõe de modo crítico, no sentido de superar este materialismo. Desta forma, o movimento de superação do materialismo feuerbachiano culmina igualmente no afastamento epistemológico em relação ao idealismo hegeliano a partir, principalmente, de três pontos: a negação da tradicional separação entre natureza e sociedade, não superada inclusive por Feuerbach (LUKÁCS, 1979); o reconhecimento apenas da ciência da história, diferente do que anteriormente havia defendido em sua tese de doutoramento (MÁRKUS, 1974b); a contraposição da ontologia simplista de Feuerbach (LUKÁCS, 1979) às exigências

materiais de todas as relações humanas, inclusive das relações histórico-sociais. Como critica Marx:

Feuerbach parte do fato da autoalienação [*Selbstentfremdung*] religiosa, da duplicação do mundo [*Welt*] num mundo religioso e num mundo mundano [*weltliche*]. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano. Mas que o fundamento mundano se destaque de si mesmo e construa para si um reino autônomo nas nuvens pode ser esclarecido apenas a partir do auto esfacelamento e do contradizer-a-si-mesmo desse fundamento mundano. Ele mesmo, portanto, tem de ser tanto compreendido em sua contradição quanto revolucionado na prática. Assim, por exemplo, depois que a terrena família é revelada como o mistério da sagrada família, é a primeira que tem, então, de ser teórica e praticamente eliminada (MARX, 2007, p. 534).

A adoção do ponto de vista crítico exposto na quarta tese dedicada à Feuerbach diz respeito à ausência da decomposição das contradições existentes no fundamento terreno que origina a alienação religiosa. Esse argumento será retomado por Marx em *A Ideologia Alemã* como pressuposto para uma abordagem materialista que tenha como ponto de partida “os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida” (MARX, 2007, p. 86). Ernst Bloch (1977), em sua sistematização sobre as *Teses*, insere a já referida tese no grupo “histórico-antropológico, referente à autoalienação, sua verdadeira causa e o verdadeiro materialismo” (p. 197). Para o autor, daí se extrai a consequência que Marx rejeita o caráter abstrato do gênero humano e o insere em termos históricos e, posteriormente, de classe.

Neste sentido, uma reconstrução lógica em torno do amadurecimento teórico de Marx recai sobre o retorno, neste ponto já consideravelmente fundamentado, à relação entre Ser e Consciência. Em seu caminho no sentido de superar o idealismo hegeliano e, posteriormente, o materialismo feuerbachiano, Marx constata, assim como Feuerbach, que não é a Consciência que determina o Ser, mas inversamente é o Ser que determina a Consciência. Entretanto, este Ser não pode ser outro senão o homem em carne e osso, que mantém relações sociais e históricas e que possui na sua atividade material o pressuposto de sua existência.

1.3 Cinco esclarecimentos sobre o método

A compreensão dos pressupostos envolvidos no desenvolvimento da obra marxiana demanda, inicialmente, um esforço para compreender o método sobre o qual Marx assenta sua teoria e suas considerações críticas ao capitalismo. Neste ponto, podemos constatar que o problema central da pesquisa marxiana é a sociedade fundada pelo capitalismo, isto é, o nascimento e a consolidação da sociedade burguesa. Desse modo, se por um lado já mencionamos a origem do pensamento marxiano, ainda é necessário examinar o método em si, isto é, a forma como o autor elabora o conhecimento para determinar os fundamentos de sua teoria crítica.

1.3.1 Dialética, Conhecimento e Pseudoconcreticidade

O estágio inicial dessa investigação, como qualquer outra pesquisa, ainda que inconsciente, é o fato de que essência e manifestação fenomênica são momentos distintos do conhecimento de um objeto - da “coisa em si”. Essa descrição, bastante resumida, ajuda na compreensão de que a essência de um objeto, a coisa em si, não se manifesta ao homem imediatamente. Assim sendo, nos mostra Karel Kosik (2002, p.18), “a filosofia “torna-se uma atividade humana indispensável”, visto que ela “pode ser caracterizada como um esforço sistemático e crítico que visa captar a coisa em si, a estrutura oculta da coisa, a descobrir o modo de ser do existente” (idem)¹². Nas relações materiais, por exemplo, os indivíduos podem estar envolvidos em inúmeras atividades, manejar uma série de instrumentos, sem que compreendam as conexões internas dessas atividades e desses instrumentos - isto é, as “coisas em si”. Desse modo, o mundo no qual os fenômenos se reproduzem no conhecimento comum a partir de sua aparente independência, Kosik denomina

12 A semelhança da abordagem de Kosik em relação à Kant não é meramente terminológica. Ao longo da obra *Dialética do Concreto*, Kosik apresenta uma releitura da estética transcendental kantiana baseada em pressupostos marxianos. Embora não seja o momento para aprofundar esse debate, à título de esclarecimento se torna importante advertir que, em linhas gerais, Kosik sustenta a cognoscibilidade da “coisa-em-si” pelo homem. Igualmente, Kosik, sustenta a primazia do pensamento vinculado à *práxis*, à atividade revolucionária prática e não como contemplação do mundo.

mundo da pseudoconcreticidade.

É nesse contexto que podemos conceber a dialética como um movimento de apreensão do conhecimento da *realidade* e, portanto, a superação do mundo da *pseudoconcreticidade*. Essa superação, por sua vez, passa pela desconstrução de uma lógica formal cuja origem está no princípio grego de não-contradição, onde o contraditório emerge como falsidade. É mérito de Kant perceber as contradições imanentes ao pensamento humano, mas foi Hegel quem operou uma transformação epistemológica em torno da ideia de que “a contradição aponta para a apreensão das dinâmicas essenciais de cada fenômeno” (SADER, 2007, p. 9). Com isso, Hegel redefiniu, em termos de categorias lógicas, a relação entre sujeito e objeto, cuja compreensão mais geral se dá através da totalidade. Desse modo, a característica primordial da dialética marxista tem como ponto de partida a noção de conhecimento totalizante - reorganizado, a partir de Hegel, em termos histórico-sociais. Como mostra Konder (2011),

A síntese é a visão de conjunto que permite ao homem descobrir a estrutura significativa da realidade com que se defronta, numa situação dada. E é essa estrutura significativa - que a visão de conjunto proporciona - que é chamada de totalidade (p. 36).

Assim, o ponto de vista da totalidade se opõe a posição do empirismo, propondo-se, por outro lado, à compreensão das conexões internas à aparência fenomênica de um objeto. A totalidade, desse modo, constitui um *todo estruturado e dialético* e não a soma de todos os fatos, como supôs Karl Popper (1980). Afinal, segundo Kosik (2002), a totalidade dialética não é composta de estrutura autônomas. Para o autor:

A dialética não pode entender a totalidade como um todo já feito e formalizado, que determina as partes, porquanto à própria determinação da totalidade pertencem a gênese e o desenvolvimento da totalidade, o que, de um ponto de vista metodológico, comporta a indagação de como nasce a totalidade e quais são as fontes internas do seu desenvolvimento e movimento (KOSIK, 2002, p. 58).

Em linhas gerais, o pensamento dialético estabelece uma relação recíproca entre o todo e suas partes, no sentido de superar o mundo da pseudoconcreticidade. Desse modo, pretende-se demonstrar que os fenômenos observáveis ou sensíveis, cuja aparência imediata se manifesta como determinação essencial e independente, esconde em si mesmo a origem de sua derivação. Essa origem, a “coisa em si” fixada sob a aparência, torna-se, por sua vez, parte de uma totalidade concreta e

dinâmica – cujas leis e contradições internas possibilitam a compreensão do “mundo real” em oposição ao “mundo das aparências”. Nesse sentido, o dinamismo da totalidade referida origina-se do seu *devenir*, sobretudo de sua historicidade, conforme Barata Moura (1977).

Portanto, a primeira constatação metodológica a se fazer quanto ao modo de Marx conhecer a realidade está no fato de que suas considerações se orientam pela necessidade de conhecer a totalidade do mundo real, material, povoado de homens de carne e osso. E disso resulta a superação das formas fenomênicas e a apreensão das conexões essenciais que compõem as sociedades humanas, de modo que, por regressão, os enunciados recaem sobre as relações humanas e, mais especificamente, sobre as determinações essenciais do ser humano. Assim, Marx evoca “as características e leis fundamentais e permanentes do conjunto coerente das atividades humanas, da totalidade prática da vida social (e não diretamente dos indivíduos tomados à parte)” (MÁRKUS, 1974b, p. 92). Para cumprir tal tarefa, portanto, o autor necessita investigar as relações *materiais* que se manifestam na vida social.

1.3.2 O materialismo histórico como método

Como já vimos, o materialismo de Marx possui, como ponto de partida, a superação do idealismo de Hegel e do materialismo abstrato de Feuerbach. Assim, Marx constitui sua argumentação a partir da constatação de que o homem deve ser explicado tendo como base sua relação material com a natureza, no sentido de uma relação *real*. Como observa Mészáros (2002), este sentido de *realidade*, que aparece em expressões muito utilizadas por Marx, como o “homem real” em suas “relações reais”, refere-se ao sentido histórico que ele atribui aos homens e, especialmente, às relações sociais.

Ele [Marx] quer explicar todos os aspectos dos fenômenos analisados em termos inerentemente históricos, o que significa que nada pode ser aceito sem análise e simplesmente suposto como um dado final (MÉSZÁROS, 2002b, p. 100).

Ao passo em que começa a consolidar o caráter histórico do materialismo por ele proposto, Marx distancia-se consideravelmente de Feuerbach. Segundo o autor,

“na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história, ele não é materialista” (MARX, 2007, p. 32). Para Marx, no entanto, o grande feito de Feuerbach é compreender o homem sensível, o “homem real, individual e corporal” (idem), entretanto sua análise não compreende as “relações humanas” do “homem com o homem” (idem) e, portanto, ignora o caráter histórico destas relações. Feuerbach não concebe o mundo sensível como atividade sensível, isto é, os homens a partir das relações sociais que eles mantem com a natureza, com a sua atividade produtiva e com os próprios homens, naquilo que Mészáros (2002) definiu nos termos de uma “reciprocidade dialética” entre estes três momentos.

Essa ênfase que Marx dá para os fenômenos materiais pode ser resumida na ideia de que o real (o mundo, a natureza, os homens, a história, etc) não é derivado de um Espírito ou de uma Ideia, mas sim de um processo *histórico-social*, cujo produto e, ao mesmo tempo, produtor é o ser natural que tornou-se humano por meio da atividade produtiva consciente. Contudo, isso não significa identificar o *real* apenas com o *material* no sentido físico. Os fenômenos sensoriais, espirituais e afins, ainda que não identificados com a matéria, compõem uma totalidade estrutural orientada pelas transformações qualitativas na natureza do processo social. Assim, para que o pensamento humano substitua o instinto natural já é necessário, segundo Marx, uma existência material prévia que condicione a referida substituição. Isto é, “o representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material” (MARX, 2007, p. 93).

Deste modo, a análise de Marx começa pelo real em sua complexa historicidade para então superar a aparência fenomênica do objeto no sentido de apreender sua essência. Assim, sendo a sociedade burguesa o objeto da pesquisa, Marx parte dos homens “reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas” (Marx, 2007, p. 94). Marx insiste neste ponto, isto é, na necessidade de observar o indivíduo tal como ele é, de carne e osso, e não a partir de imaginações ou mistificações. Ai está, por exemplo, uma das críticas de Marx à Hegel, que, segundo ele, havia delegado à sociedade uma autonomia inexistente, algo possível apenas a partir de uma abstração idealista que não levasse em conta a unidade entre sociedade e os indivíduos vivos que a

compõe (Marx, 2004). Desta forma, em *A Ideologia Alemã*, o autor afirma categoricamente o ponto de partida para suas observações sobre a sociedade:

Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São bases reais das quais não é possível abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação (MARX, 2007, p. 86).

O que Marx deixa claro neste ponto é que suas reflexões não partem do pensamento, da teologia ou das ideias perfeitas, tampouco pressupõem o autodesenvolvimento de uma Ideia absoluta, ou seja, seus pressupostos não “são arbitrários, nem dogmas”. Pelo contrário, suas reflexões partem de seres reais que possuem uma existência concreta e sobre os quais é impossível teorizar sem levar em conta os aspectos históricos da atividade prática - suas condições materiais de vida, “tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação”. E como consequência disso, deve-se admitir que “o pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos” (MARX, 2007, p. 87).

A conclusão quase que inevitável desta afirmativa é o fato de os seres humanos reais, vivos, possuírem na sua atividade produtiva uma necessidade primária, quer dizer, uma necessidade biológica de manter suas existências. Os seres vivos permanecem vivos através da atividade produtiva que alimenta esta necessidade. O fato é que, segundo Marx, esta simples relação entre homem e natureza não define a natureza humana, mas sim uma natureza biológica, quer dizer, o aspecto biológico da relação homem-natureza. Para Mészáros (2002), a diferença está justamente no fato de que a “natureza humana” é diferente da “natureza biológico-animal do homem”, no sentido de que a primeira refere-se à “reciprocidade dialética” entre homem, natureza e atividade produtiva, enquanto a segunda refere-se à relação homem e natureza. Assim, o materialismo de Marx por um lado retrata a situação ontológica do “homem real”, uma ilustração básica dos traços que constituem esta humanidade e, por outro lado, retrata as relações históricas e sociais que constituem a complexidade característica da sociedade humana.

1.3.3 Teoria e Crítica: dois conceitos-chave

O sentido de uma “Teoria Crítica” fundada por Marx, e mais tarde assumida pela *Escola de Frankfurt*, por exemplo, possui como horizonte a emancipação humana¹³. Neste sentido, segundo Marcos Nobre (2004), “a orientação para a emancipação é o primeiro princípio fundamental da Teoria Crítica”. Como explica o autor,

é a própria perspectiva da emancipação que torna possível a teoria, pois é ela que abre pela primeira vez o caminho para a efetiva compreensão das relações sociais. Sem a perspectiva da emancipação, permanece-se no âmbito das ilusões reais criadas pela própria lógica interna da organização social capitalista (NOBRE, 2004, p. 32).

Assim, para Marx, e mais tarde para os teóricos da *Escola de Frankfurt*, o real só pode ser explicado criticamente a partir de um horizonte normativo determinado. Neste ponto, a normatividade refere-se especificamente a um momento intrínseco à crítica, isto é, a crítica do real a partir do que “ele é” com base no que “ele pode ser”. Em linhas gerais, a crítica ao capitalismo, por exemplo, é concebida a partir da reflexão sobre os fenômenos materiais verificáveis no plano real, tendo como horizonte uma sociedade plenamente realizável a partir do potencial dos fenômenos observados. Dito isso, torna-se importante destacar justamente as concepções de “crítica” e “teoria” que permeiam a obra marxiana, para que seja possível, enfim, esboçar a relação de seu método com o seu objeto da pesquisa. Neste sentido, quando refere-se à teoria, Marx é categórico ao afirmar reiteradamente que o pensamento não é, de forma alguma, o criador do real. A teoria, portanto, como mostra Netto (2011), aparece em Marx como

o conhecimento do objeto – de sua estrutura e dinâmica – tal como ele é em si mesmo, na sua existência real e efetiva, independente dos desejos, das aspirações e das representações do pesquisador (NETTO, 2011, p. 20).

Desta forma, entende-se por teoria o real reproduzido no plano do pensamento, sendo esta reprodução tanto mais correta quanto mais fiel o pesquisador posicionar-se diante do objeto. O real, portanto, não é criado pelo

¹³ Mais adiante, trabalharemos especificamente os conceitos de emancipação política e emancipação humana. Entretanto, inicialmente, podemos destacar que, segundo o autor, a emancipação política representa os progressos políticos, embora limitados, oriundos das revoluções burguesas. Isto é, não representa a emancipação concreta da humanidade, livre das contradições próprias do modo de produção capitalista.

pensamento. Pelo contrário, seu movimento é transposto, reproduzido e interpretado, no pano do pensamento. Não há dúvidas, por outro lado, que Marx tinha muito clara a importância do objeto enquanto fenômeno empírico, imediato. Apesar disso, sua explicação só é possível ao elaborar o conhecimento teórico capaz de transpor a aparência dos fenômenos em um movimento cujo exercício consiste em estudar a estrutura e a dinâmica deste objeto no sentido de apreender sua essência (NETTO, 2011). A aparência fenomênica, desta forma, é o primeiro estágio no sentido de alcançar a essência do fenômeno.

Se esta é, em linhas gerais, a maneira mais adequada de encarar a concepção marxiana de teoria, a concepção de crítica, por sua vez, consiste no exame racional do conhecimento existente, considerando seus fundamentos, condicionamentos e limites “ao mesmo tempo em que se faz a verificação dos conteúdos desse conhecimento a partir dos processos históricos reais” (NETTO, 2011). A crítica consiste, desta forma, na reprodução no plano ideal do mundo tal qual ele é, em sua integridade – ou seja, na análise do conjunto de elementos objetivos que constituem o objeto em si. O objeto em si, por outro lado, não pode ser compreendido senão através do processo pelo qual ele se torna e pelo qual ele pode vir a ser. A estrutura do objeto, portanto, assim como sua dinâmica, é reproduzida no plano ideal enquanto síntese dos elementos investigados.

Além disso, segundo Marx, na relação sujeito-objeto, pesquisador-objeto de pesquisa, o objeto possui sua existência independente do sujeito, é algo concreto cuja essência só pode ser concebida pelo método mencionado. Entretanto, se a ideia central deste método constitui-se em crítica das relações sociais operadas pelo capitalismo (MÉSZÁROS, 2002b), o objeto não é externo ao sujeito, mas faz parte de sua própria atividade. Isto significa a impossibilidade de supor a neutralidade da pesquisa ou confundir objetividade com neutralidade. Inclusive, como mostra Löwy (1992, p. 104), Marx “considerava sua ciência como revolucionária e proletária e, como tal, oposta (e superior) à ciência conservadora e burguesa dos economistas clássicos” (p. 19). Assim, do ponto de vista epistemológico, segundo Marx, tanto o método dialético quanto o ponto de vista revolucionário são superiores, isto é, são consideravelmente “mais verdadeiros” do que os demais. Isto ocorre porque a dialética apresenta-se como “o único pensamento capaz de tornar acessível o

caráter alienado de si mesmo e da sociedade” (MÁRKUS, 1974b, p. 44) ao mesmo tempo em que o ponto de vista da classe revolucionária mostra-se o “único capaz de reconhecer e de proclamar o processo de mudança social” (LÖWY, 1992, p. 104).

1.3.4 Althusser e a controvérsia do humanismo no jovem Marx

Ao assumir a interpretação daqueles que supõem um amadurecimento teórico de Marx e a inexistência de uma ruptura teórica entre a obra juvenil e os textos da maturidade, é importante esclarecer a posição adotada. Assim, supor inicialmente uma homogeneidade nos escritos marxianos leva, necessariamente, à crítica de Louis Althusser sobre a existência de um “corte epistemológico” entre os escritos de juventude de Marx e seus escritos de maturidade. De uma forma geral, não há dúvidas que em seus escritos de juventude Marx empenhou-se esforçosamente para delinear uma concepção de liberdade que remete ao desenvolvimento das forças essencialmente humanas (MARX, 2007). Como o próprio autor aponta nas *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”*, “a essência humana é a verdadeira comunidade humana” (MARX, 2010b, p. 75). Deste modo, radicalmente humanista, a obra juvenil de Marx, cujos textos demonstram a inabalável defesa de uma organização social baseada na coletividade e na autorrealização dos indivíduos, oferece também a argumentação mais consistente contra as interpretações mecanicistas da concepção marxiana de história - difundidas tanto pelo marxismo oficial do stalinismo quanto pela escola Althusseriana (MÁRKUS, 1974).

Neste sentido, como mostra Ivo Tonet (2010) toda a obra posterior à juventude de Marx “nada mais é do que uma explicitação dos mecanismos básicos que produzem a separação dos trabalhadores da autêntica comunidade humana” (p. 28). Interpretação semelhante oferece Fernando Magalhães (2013), que em suas *10 Lições sobre Marx* defende em Marx uma continuidade teórica “que vai amadurecendo com o tempo” (p. 42). Na prática, a acusação de Althusser sobre a “ingenuidade ideológica” de Marx em seus escritos de juventude (segundo ele superada no último estágio da produção marxiana) foi amplamente contestada pelos

próprios marxistas. Carlos Nelson Coutinho (2010), por exemplo, sugere que a postura de Althusser representa categorias típicas do agnosticismo burocrático do estalinismo, enquanto Perry Anderson (1984) afirma que Althusser apresenta uma versão de marxismo onde os sujeitos foram inteiramente abolidos, exceto como efeitos ilusórios de estruturas ideológicas (ANDERSON, 1984).

O debate, que alcançou o ápice da década de 60 do século XX, expôs não apenas a fragmentação dos intelectuais de esquerda após o colapso do stalinismo, mas também a incapacidade do marxismo em oferecer soluções para os problemas postos pela experiência soviética. Aos que se opunham a esta experiência, os textos juvenis de Marx pareciam apontar para o caminho da libertação. Althusser, por outro lado, apesar de admitir o “fim da exploração humana” como traço intrínseco ao marxismo, argumentava que a especulação humanista não ofereceria as respostas almejadas pelo movimento socialista. Segundo ele, “durante mais de quarenta anos, na URSS, através de lutas gigantescas, o “humanismo socialista”, antes de expressar-se em termos da liberdade pessoal se expressou em termos de ditadura de classe” (ALTHUSSER, 1967, p. 182-183)

Não se pode afirmar categoricamente até que ponto deve ser considerada irônica (ou, ao menos, provocadora) a utilização do termo “humanismo” para referir-se ao governo estalinista. O fato é que, no cenário em que surgiu, a crítica de Althusser ao humanismo foi recepcionada também como uma forma de legitimar a “ditadura do proletariado” no sentido mais pejorativo do termo. De qualquer forma, o debate em torno da ruptura epistemológica entre os escritos “humanistas” e a análise “científica” de Marx foi relevante. Não seria possível, ao menos por enquanto, aprofundar esta questão específica, embora seja importante advertir que diferentes estudos (LUKÁCS, 2010; MÁRKUS, 1974; MÉSZÁROS, 2010; LÖWY, 2002) apontam para a inexistência desta ruptura no percurso intelectual de Marx.

Assim, para a construção deste trabalho, compartilhamos a interpretação destes autores, de modo que apoiamos nossa argumentação na existência de uma continuidade teórica que tem como fio condutor a crítica da sociedade burguesa e do modo de produção capitalista. Ou seja, como percebeu Mézáros (2002), a ideia central da obra marxiana refere-se à crítica da “reificação capitalista das relações sociais de produção”. Deste modo, as obras posteriores à juventude de Marx,

embora fora do recorte proposto neste trabalho, aparecem como análises das determinações concretas que, em último caso, contribuem para compreender os fenômenos econômicos constitutivos do objeto que se estuda: a sociedade fundada pelo modo de produção capitalista. Portanto, se abstraídas das reflexões ontológicas anteriores, não seriam mais do que constatações econômicas – o que não parece compatível com o procedimento marxiano que pretende compreender a totalidade concreta da sociedade como um “complexo composto por complexos”, conforme a expressão de Lukács (NETTO, 2010).

1.3.5 O horizonte da emancipação humana

Como tentamos demonstrar na seção 1.2.2, o sentido da crítica adotado por Marx tem como horizonte uma sociedade plenamente realizável com base no potencial verificável no plano real. Embora no capítulo III desta dissertação sejam apresentados de forma mais detalhada os elementos constitutivos deste conceito, torna-se importante inseri-lo aqui como um dos momentos do método marxiano. De início, pode-se conceber a emancipação humana como a transformação do modo de produção capitalista em um estágio de desenvolvimento social onde o homem tenha “reconhecido e organizado suas forças próprias como forças sociais” (MARX, 2010c, p. 54). Há de se pensar, portanto, que este momento histórico inaugurado pela transformação do capitalismo consiste na apropriação do homem de sua própria riqueza genérica, no sentido ontológico do termo.

De acordo com Marx, a sociedade futura, cujo potencial reside nas condições materiais presentes no próprio capitalismo, configura-se como um desenvolvimento completo da humanidade. Apenas em uma sociedade humanamente emancipada, dirá Marx, o conceito filosófico de “ser humano” alcança verdade prática (MÁRKUS, 1974), pois apenas neste estágio histórico, com a abolição da alienação, tal conceito deixa de ser abstrato, tornando-se, de fato, a representação do “ser” do indivíduo humano. É reconhecível o aspecto normativo presente na crítica de Marx às sociedades onde o homem é desumanizado e afasta-se de sua “verdadeira comunidade humana” (MARX, 2010b, p. 75-76). Não por acaso, o autor afirma:

Uma revolução social se situa do ponto de vista da totalidade porque [...] ela é um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo singular real, porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira comunidade humana, é a essência humana (MARX, 2010b, p. 76-77).

A busca pela emancipação humana, portanto, representa a busca pela realização da dignidade e das condições materiais plenamente compatíveis com as capacidades humanas. Isto significa, em outras palavras, a substituição de uma sociedade onde “a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens” (MARX, 2008, p. 80). Deste modo, o sentido dessa emancipação é o horizonte pelo qual o homem reencontra o funcionamento próprio do seu gênero, sua riqueza particular enquanto homem. Para Marx, portanto, esta é a emancipação efetivamente humana, o que difere radicalmente do caráter das “revoluções burguesas” que, embora sejam, numa perspectiva histórica, indicativos de importantes conquistas (BENSAID, 2010), são relativamente insuficientes para a realização plena das capacidades individuais próprias do gênero humano.

Por outro lado, o Estado Político consolidado com as revoluções burguesas apresenta-se como a “emancipação política” e constitui uma contradição prática entre a existência humana e a essência humana. Assim, o homem, enquanto ser genérico, dirá Marx, é o “membro imaginário de uma soberania imaginária, acha-se despojado de sua vida individual real e dotado de uma generalidade irreal” (MARX, 2010c, p. 41). Já o homem em sua vida material, isto é, o ser social real inserido em suas relações de produção, “atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele” (MARX, 2010c, p. 40). O Estado é, portanto, uma comunidade imaginária, fantasiosa, onde o homem é livre e igual aos outros homens – embora este seja um fenômeno inverídico no que diz respeito à suas relações na sociedade civil.

Em linhas gerais, o conceito de emancipação humana configura-se na obra marxiana como o parâmetro normativo pelo qual é possível compreender a superação das contradições típicas das sociedades capitalistas. É o momento, portanto, “capaz de superar as contradições da sociedade civil-burguesa” e “o conflito entre a existência individual sensível e a existência genérica dos homens”

(LOWY, 2002). Assim, para compreender o projeto marxiano é importante ter em mente que se suas considerações iniciam com as reflexões ontológicas sobre o homem e seus mecanismos de alienação, a perspectiva crítica deste método apenas é possível levando em conta a orientação da teoria no sentido da emancipação humana.

2 O CONCEITO MARXIANO DE HOMEM

O objetivo deste capítulo é apresentar as razões pelas quais é possível afirmar que Marx possui uma concepção de “natureza humana” e que essa concepção, conforme trabalharemos mais adiante, é fundamental para o entendimento de todo o projeto marxiano. O que se pretende dizer com isso, em outras palavras, é que um aspecto importante de toda a produção intelectual de Marx consiste na reflexão sobre as faculdades humanas e os obstáculos para sua realização, partindo da ideia de que existe um conjunto de necessidades e capacidades que são propriamente humanas. Precisamente por isso, no quinto capítulo será sugerido que a emancipação humana pode ser compreendido como uma afirmação ética – pois, segundo Marx, é o estágio histórico onde o homem emancipa-se dos obstáculos impostos pelo capitalismo, percebe-se capaz de desenvolver livremente suas potencialidades humanas e, assim, reencontra sua “riqueza genérica”.

Apesar disso, se poderia objetar, com razão, que a expressão “natureza humana” é consideravelmente conservadora, mais compatível com as concepções metafísicas, idealistas ou teológicas das quais Marx procurou se afastar. De qualquer forma, qualquer leitura atenta da obra marxiana perceberá que ali estão delineadas afirmações ontológicas sobre os traços característicos e fundamentais que diferenciam os seres humanos dos demais seres vivos. Lukács, tendo esta visão, optou por utilizar o termo “ontologia do ser social” – o que parece mais apropriado. O fato é que Marx, na esteira dos filósofos que o antecederam, não deixou de explicitar os motivos pelos quais o homem é “humano”, isto é, os motivos pelos quais o homem constitui-se enquanto membro de um determinado gênero e como estas particularidades em última instância determinam formas específicas de

relações sociais.

Dessa forma, ao apresentar, a partir dos escritos do jovem Marx, esta ontologia que tem no trabalho a categoria fundante do ser social, procuramos mais adiante estabelecer a concepção marxiana de homem como pressuposto necessário para compreender a crítica de Marx ao capitalismo e, posteriormente, justificar em que sentido a emancipação humana configura-se como uma tarefa categórica para uma sociedade que postula a plena liberdade. Para isso, no presente capítulo apresentaremos, primeiramente, o modo como a teoria social concebeu a natureza humana e, em seguida, os traços característicos do ser humano para Marx. Nesse ponto, apresentamos quatro pontos fundamentais, conforme a sistematização de Márkus (1974): o trabalho, a consciência, a universalidade, a sociabilidade e a historicidade.

2.1 Antecedentes da concepção de Natureza Humana

A existência de uma concepção de natureza humana em Marx geralmente proporciona um desacordo entre seus intérpretes. O motivo dessa discordância reside, basicamente, na suposta incompatibilidade entre o materialismo histórico e a adoção de premissas universais e supra-históricas para definir tanto a sociedade quanto seus membros. Mas essa incompatibilidade se inflaciona, também, pelo modo como a tradição filosófico-social abordou o tema, a partir de definições negativas da personalidade humana e suposições comportamentais que, via de regra, visavam legitimar um determinado ordenamento jurídico e político. Por isso, mostra Anderson (1989), “a esquerda sempre combateu essas ideias de uma natureza humana eterna e incontrolável, em nome da variabilidade social dos seres humanos” (ANDERSON, 1989, p. 94). Nesse contexto, a posição de Marx deve ser compreendida, inicialmente, como uma negação aberta da caracterização transcendental da natureza humana.

No entanto, por outro lado, Marx ofereceu, em inúmeras passagens, demonstrações de que seu projeto teórico-prático baseava-se em uma espécie de reconciliação do homem com sua natureza criativa, obstaculizada no decurso

histórico da humanidade. A revolução social, por exemplo, protagonizada pelo proletariado seria, segundo Marx, impulsionada pela “contradição entre sua natureza humana e sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resoluto e ampla dessa mesma natureza” (MARX, 2007, p. 48). O comunismo, por sua vez, é descrito pelo autor como “apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem” (MARX, 2004, p. 105). Essas constatações não seriam possíveis, evidentemente, sem uma concepção dos traços característicos da natureza humana ou da essência humana com a qual o homem pode vir a se reencontrar¹⁴.

Étienne Balibar (1995) apresenta uma interpretação esclarecedora sobre a questão. Para ele, Marx não recusa a questão da natureza humana, mas sim o modo como ela foi trabalhada até então, “não só para o que diz respeito ao 'homem', mas, ainda mais fundamentalmente, para o que diz respeito à 'essência'” (p. 41). Nesse sentido, Balibar afirma que, na sua definição sobre a essência humana, Marx recusa duas abordagens tradicionais: uma que supõe a anterioridade da essência em relação à existência individual e outra que defende a anterioridade da existência, de onde derivam-se conceitos universais. Nas palavras do autor:

de modo impressionante, nenhuma dessas duas posições é capaz de pensar o que há de essencial na essência humana: as relações múltiplas e ativas que os indivíduos estabelecem uns com os outros (linguagem, trabalho, amor, reprodução, dominação, conflitos, etc) e o fato de que são essas relações que definem o que eles têm em comum: o gênero. Elas o definem porque elas o constituem a cada instante, sob formas múltiplas, fornecendo, portanto, o único conteúdo “efetivo” da noção de essência aplicada ao homem (isto é, aos homens) (BALIBAR, 1995, p. 42).

A abordagem de Marx também está para além de outras filiações teóricas, como o debate entre os modelos de cooperação e de conflito. Como explica Otfried Höffe (2003), o primeiro baseia-se na recíproca dependência dos homens, algo que remonta Platão e Aristóteles, e o segundo pode ser expresso nas teorias contratualistas de Hobbes, Rousseau e Kant, por exemplo (HÖFFE, 2003, p. 74-75). Para Marx, a distinção mais evidente será em relação à tradição contratualista, pois nesse caso a concepção de natureza humana origina-se de um movimento

14 Sobre a utilização dos termos "essência" ou "natureza" humana, utilizamos a proposta de Norman Geras em relação às *Teses sobre Feuerbach*. O autor utiliza o termo "natureza humana" para denotar as características humanas permanentes e gerais. No que diz respeito à "essência humana", especialmente nas teses sobre Feuerbach, o autor explica que o termo *das menschliche Wesen*, usualmente, é traduzido como "essência do homem" ou "essência humana". Segundo Geras, "é comum que os intérpretes de Marx assumam que a sexta tese está preocupada com a natureza humana, seja diretamente ou indiretamente [...] Vou supor que essa hipótese está correta ou pelo menos inofensiva: a de que Marx estava falando sobre a natureza humana" (p. 31-32)

radicalmente oposto ao método materialista: em vez de questionar a essência do fenômeno, procura-se a *justificação* do fenômeno através de experimentos intelectuais hipotéticos - um “contrato político, sem o qual seria impossível justificar um sistema jurídico e estatal” (HÖFFE, 2003, p. 76). Essa abordagem torna-se nítida em Hobbes e sua ideia de um Estado de Natureza composto por homens cujo poder de violência é ilimitado.

No entanto, segundo Macpherson (1979), o Estado de Natureza hobbesiano na verdade retrata “a maneira da qual os indivíduos, sendo o que são, se comportariam inevitavelmente se não houvesse nenhuma autoridade para obrigar ao cumprimento da lei ou do contrato” (p. 30). Hobbes não se refere, portanto, ao estado psicológico intrínseco à existência humana ou as características naturais dos seres humanos, tampouco se refere à organização social dos homens primitivos. Pelo contrário, mostra Macpherson,

seu Estado de Natureza é uma afirmação quanto ao comportamento a que seriam levados os indivíduos (como são agora, indivíduos que vivem em sociedades civilizadas e que têm desejos de homens civilizados) se fosse suspensa a obrigação ao cumprimento de todas as leis e contratos [...] Para conseguir o Estado de Natureza Hobbes deixou de lado a lei, mas não o comportamento e os desejos humanos socialmente adquiridos (MACPHERSON, 1979, p. 33).

Desse modo, o comportamento dos seres humanos descrito por Hobbes como natural, “aquele para o qual eles são inevitavelmente levados pelas suas paixões” (p. 34), é baseado no comportamento de seres civilizados. Isto é, a dedução oriunda das paixões, em verdade refere-se às paixões dos seres civilizados – especificamente dos seres sensíveis em um determinado período histórico. Assim, quando Hobbes (2003) se refere aos homens que “no caminho para seu fim esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro” (p. 107), que estão prontos para despossar e privar o outro “não apenas do fruto de seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade” (idem), os homens que “não tiram prazer algum da companhia uns dos outros” (p. 108), o autor não se refere a outro homem senão o homem civilizado destituído de instituições políticas. Já Locke, embora compreendesse o homem como naturalmente racional e sociável, não tinha menos desconfiança sobre as ações desse homem. Para o autor, o princípio da natureza humana é que todos os homens

são obra de um único Criador todo-poderoso e infinitamente sábio, todos

servindo a um único senhor soberano, enviados ao mundo por sua ordem e a seu serviço; são portanto sua propriedade, daquele que os fez e que os destinou a durar segundo sua vontade e de mais ninguém (LOCKE, 2006, p. 84).

No entanto, apesar de “regido por um direito natural que se impõe a todos” (2006, p. 84), sendo esse direito a própria razão, o Estado de Natureza, diz o autor, convive com aquele que “rompeu com os princípios da natureza humana, tornando-se uma criatura nociva” (p. 86). Desse modo, Macpherson (1979) identifica como contraditória a abordagem de Locke sobre o homem natural pelo fato de que o estado de natureza, ora é contrário e ora é idêntico ao estado de guerra (p. 252). O que se percebe em Locke, além disso, é uma concepção cristã em torno da problemática do homem, de modo que a racionalidade, dotada da graça divina, “obra de um único Criador”, convive com a constante possibilidade de transgressão dessa racionalidade. Kant, por outro lado, elaborou um argumento mais sofisticado para descrever a tensão entre a natureza do homem e a facticidade dela resultante. Nos termos do autor, os seres humanos possuem, naturalmente, uma “sociabilidade insociável”, isto é, uma “inclinação que os leva a entrar em sociedade, ligada, ao mesmo tempo, a uma constante resistência que, incessantemente, ameaça rompê-la” (p. 33). Segue o autor:

sem a mencionada qualidade da insociabilidade pela qual surge a resistência que cada um encontra necessariamente, em virtude de pretensões egoístas, todos os talentos haveriam de ficar ocultos eternamente em seus germens, em meio a uma arcádica vida de pastores, dado a completa harmonia, satisfação e amor mútuo que haveria entre eles. Os homens, doces como as ovelhas que eles pastoreiam, dificilmente proporcionariam a esta sua existência um valor maior do que o que tem este animal doméstico e não haveriam de preencher o vazio da criação deixou em sua finalidade: a natureza racional. Graças à Natureza pela incompatibilidade, pela vaidade invejosamente competitiva, pela ânsia insaciável de posses ou poder. Sem elas, todas as excelentes disposições naturais da humanidade estariam adormecidas e carentes de desenvolvimento (KANT, 2007, p. 33-34).

Kant se refere, desse modo, aos impulsos naturais (a posse, o poder e a honra) que formam a ideia de que o homem, naturalmente, busca exercer influência sobre os demais no sentido de assegurar seus próprios interesses. Em outras palavras, o homem só pode desenvolver as suas faculdades humanas quanto há uma oposição em relação aos demais membros de sua comunidade, isto é, o desenvolvimento das capacidades individuais se dá a partir da existência de conflitos entre os homens – de modo que a sociedade civil é compreendida como

uma forma de regular e disciplinar os potenciais instintivos que, numa situação de ausência de regras, acabariam impedindo a expansão das faculdades humanas. Pode-se dizer, portanto, que a postura de Kant se apresenta como um meio termo entre o individualismo possessivo de Hobbes e Locke e a ideia aristotélica do homem como *Zoon Politikon*.

Nesse sentido, não há dúvidas que Marx retoma a ideia aristotélica, ao menos no que diz respeito a ideia de ação e potência. Quer dizer, Marx supõe que o homem possui disposições potenciais próprias de sua humanidade, ainda que não as realize. Por outro lado, a gênese humana, física e comportamentalmente, não deriva de nenhum Deus não humano. Assim como Feuerbach, para quem o ser que pressupõe o homem não é Deus, mas a natureza (FEUERBACH, 1989, p. 27), Marx parte de uma abordagem naturalista e humanista – na medida em que o homem faz parte da natureza e, portanto, sua existência não é produto de nenhuma entidade, espiritual ou divina, que esteja fora dos limites impostos por essa mesma natureza. Nesse sentido, ao acompanhar o percurso intelectual do jovem Marx, percebe-se que as *Teses sobre Feuerbach* se configuram como um momento importante na transição entre a adoção e a superação desses postulados feuerbachianos.

Marx escreveu as teses no intervalo entre a *Sagrada Família* e a *Ideologia Alemã* – momento em que já havia identificado, nos *Manuscritos de 1844*, o proletariado como classe revolucionária. Com isso, o autor pôde também identificar o conteúdo social e histórico característico das relações humanas, o que o proporcionou a conclusão de que o confronto com o meio externo possui impacto fundante no caráter humano dos indivíduos. Nesse sentido, Marx escreve na sexta tese dedicada à Feuerbach:

Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso:

1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – isolado.
2. por isso, a essência só pode ser apreendida como “gênero”, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de modo natural. (MARX, 2007, p. 515).

Na tentativa de situar a crítica de Marx à Feuerbach, que nos possibilitam, mais adiante, explorar detalhadamente a estrutura do conceito marxiano de homem, acompanhamos a proposta de Ernst Bloch sobre a forma de ordenação das teses.

De acordo com o autor, a sexta tese insere-se no grupo “histórico-antropológico, referido à auto-alienação, sua verdadeira causa e verdadeiro materialismo” (BLOCH, 1977, p. 190). Ela nos possibilita, em primeiro lugar, uma caracterização geral da ideia de essência humana em Marx, isto é, fornece uma distinção conceitual ampla que coloca a ideia referida em termos sócio-históricos, opondo-a tanto ao modelo do conflito quanto ao abstracionismo de Feuerbach. Um ano antes, no entanto, nas *Glosas Críticas*¹⁵, Marx já havia escrito que “a essência humana é a verdadeira comunidade humana” (MARX, 2010b, p. 75), sendo que “essa comunidade, da qual ele é separado pelo seu trabalho, é a própria vida, a vida física e espiritual, a moralidade humana (idem). Desse modo, percebe-se que além de naturalista a abordagem marxiana é humanista.

Para compreender o contexto em que se desenvolve o conceito marxiano de homem é importante ter em mente que, ao elaborá-lo, Marx está convicto de que o ser humano está delimitado pelos limites impostos pela natureza, pois ainda que possa modificá-la, transformando-a progressivamente em produtos materiais e espirituais, não pode excluí-la de seu processo de manutenção fisiológica. Ou seja, o homem vive da natureza, através de um constante e ineliminável processo dialético de intercâmbio mediado pelo trabalho. Essa dependência não é absoluta, mas primária. Quer dizer, o homem não depende *apenas* da natureza, como os seres naturais. O homem, a partir da natureza, constrói e reconstrói o mundo ao seu redor conforme circunstâncias construídas progressivamente pela humanidade durante o decurso histórico. Assim, para Marx, a essência humana não se trata de tudo que é imutável no homem individualmente, mas da realização gradual de seus componentes na história e junto ao gênero humano.

2.2 O trabalho como categoria fundante do “ser social”

Como vimos, a reflexão sobre a natureza humana exposta por Marx nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, se compreendida de forma adequada como uma negação da tradição metafísica e idealista de seus antecessores, inaugura uma

¹⁵ *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social” de um prussiano.*

espécie de base materialista sobre a qual se pode compreender o ser humano a partir de relações sociais, históricas e econômicas. Quando começa a estruturar os elementos econômicos de sua teoria, Marx já havia filiado-se à crítica de Feuerbach ao idealismo hegeliano e começava, imediatamente, a superar o materialismo abstrato feuerbachiano. Apesar disso, é importante destacar que Marx herda de Hegel a noção de um valor antropogênico do trabalho¹⁶ – isto é, derivado da atividade humana, como se pode perceber no parágrafo 196 dos *Princípios da Filosofia do Direito*. Nesse trecho, o autor apresenta a ideia de trabalho como mediação, cuja “elaboração dá ao meio o seu valor e a sua utilidade” (HEGEL, 1997, p. 177), de modo que “na sua consumação, o que o homem encontra são sobretudo produtos humanos, como o que utiliza são esforços humanos” (idem).

Dessa forma, o trabalho acaba por intervir como um fator decisivo para a ideia de um humanismo dialético da liberdade, aprofundado na ideia hegeliana, ainda limitada para os interesses marxianos, de que o movimento do Espírito é a essência universal do homem. O caminho para a superação dessa limitação passa, segundo Marx, pela compreensão da “essência humana” enquanto um conjunto de relações sociais e não como abstração singularizada na existência individual. Assim, como mostra Lukács,

qualquer leitor sereno de Marx não pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente (isto é, fora dos preconceitos da moda), são entendidos — em última instância — como enunciados diretos sobre um certo tipo de ser, ou seja, são afirmações ontológicas (LUKÁCS, 1979, p. 11).

O filósofo húngaro refere-se, neste ponto, ao fato de Marx, na busca pela totalidade concreta dos fenômenos, demonstrar um profundo interesse no estudo dos elementos constitutivo do ser humano. Precisamente a partir dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx começa a delinear algumas considerações neste sentido. Chasin (2009) mostra que os Manuscritos, quando observados no conjunto

16 De acordo com Manuel Alonso Olea (1988, p.165-166), essa posição social paradigmática do trabalho como categoria central da atividade humana, onde o homem se objetiva enquanto humano, não é original de Hegel tampouco de Marx. Para o autor, essa noção tem origem em Locke, embora não desenvolvida. Manuel Olea se refere ao *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, onde Locke afirma: “Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade. Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens”. (LOCKE, 2006, p. 98).

das obras anteriores, revelam uma rota percorrida no sentido de investigar a “anatomia da sociedade burguesa”. Assim, Marx eleva sua rigorosidade metodológica antiespeculativa ancorando-a na vida real, no processo de produção da vida humana. Como afirma o autor:

de modo que a crítica ontológica da economia política, em busca da anatomia da sociedade civil, leva à *raiz*, que impulsiona pelo nexos intrincado das *coisas*, materialmente, à analítica da *totalidade*. Portanto, o ser social [...] bem como sua relação com a natureza são alcançados e envolvidos [...] pelas irradiações consequentes à elevação das categorias econômicas ao plano filosófico na forma de categorias de produção e reprodução da vida humana (CHASIN, 2009, p. 77).

O primeiro aspecto desta nova ontologia reside na negação da tradicional separação entre natureza e sociedade. Assim, para Marx o ponto de partida será a ideia de que antes de uma antítese a relação homem-natureza é um conjunto de inter-relações mútuas – uma reciprocidade dialética. O Ser deste homem, portanto, não poderia ser descrito pela metafísica tradicional ou por um materialismo abstrato, mas sim a partir da produção e reprodução da sua vida material, ou seja, na sua relação com a natureza e com os próprios homens.

Deste modo, como observou Lukács (1979), a originalidade dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, reside em que “pela primeira vez na história da filosofia as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana” (p. 14-15). Apenas desta forma, portanto, torna-se possível falar uma descrição ontológica do ser social cujas bases são materialistas. Essa exposição se apresenta de forma mais elaborada na *Ideologia Alemã*, onde Marx (2007, p.87) afirma que os homens “começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida” - ou seja, mais do que instrumento para a satisfação de necessidades biológicas, o conceito marxiano de trabalho refere-se a uma específica atividade capaz de alterar, regular e controlar este intercâmbio material, de modo que tanto o objeto do trabalho (natureza) quanto o sujeito do trabalho (homem) são transformados durante o processo. Não por acaso, Sérgio Lessa afirma que “é no trabalho que se efetiva o salto ontológico que retira a existência humana das determinações meramente biológicas” (LESSA, 2012, p. 25).

Este salto ontológico, de pronto, significa a posição que o homem ocupa diante dos animais. Se o homem, assim como o animal, é um ente finito e limitado, cujas necessidades são externas a ele, ainda assim o homem é um *ente genérico*,

enquanto o animal, por outro lado, é o exemplar de uma espécie, que, por sua vez, pertence a algum gênero. Deste modo, o caráter genérico do homem é determinado por sua “atividade vital consciente” (MARX, 2004, p. 84). Assim, o trabalho humano é a situação ontológica básica que particulariza a relação do homem com a natureza, ou seja, é a atividade produtiva mediadora entre o homem e todo o seu entorno – cuja relação manifesta-se como “uma relação tríplice de reciprocidade dialética” (MÉSZÁROS, 2002b), p.100).

A questão, naturalmente, não se refere à particularidade do ser humano como produtor, pois o animal também produz. A diferença, explica Marx (2004), é o fato de o animal produzir apenas para satisfação de suas necessidades mais imediatas, enquanto o homem é capaz de produzir universalmente. Assim, fica claro que em Marx o trabalho humano assume o rosto de um processo real entre sujeito e objeto cuja síntese é duplamente transformadora, pois ao passo em que o homem “inclui em seu campo de atividade âmbitos cada vez mais amplos de fenômenos naturais” ele também “se apropria de novas potencialidades essencialmente humanas, de novas propriedades e capacidades humanas” (MÁRKUS, 1974a, p. 14). Diz Marx:

É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal] o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com o seu produto (MARX, 2004, p. 85).

Percebe-se que a relação do animal com a natureza é, embora mediada por uma atividade produtiva, uma relação limitada, unilateral. O animal retira da natureza, e até certo ponto produz a partir da natureza, o objeto que supre sua carência biológica mais imediata¹⁷. Está, portanto, preso a esta carência. Sua

17 Nesse sentido, pode ser produtivo resgatar a crítica de Hannah Arendt ao conceito de trabalho em Marx (levando em conta dois elementos: a) as inúmeras advertências sobre problemas na tradução dos termos “work” e “labor”; b) o fato de que, por ora, não pretendemos trabalhar profundamente as teses da autora). Segundo Arendt (2007), na obra *A Condição Humana*, Marx estabelece uma confusão conceitual entre as categorias “labor” e “trabalho” - reduzindo-as à uma dimensão meramente fisiológica. Em linhas gerais, para a autora, “labor” corresponde a uma atividade metabólica do organismo humano – vinculada, por isso, à necessidade vital. Por outro lado, o termo “work” corresponde a uma atividade que produz para além das carências vitais dos seres humanos. Com base nisso, a crítica dirige-se ao fato de que a obra marxiana centra-se no “labor” e na concepção de “animal laborans”. No entanto, essa crítica só pode ser deduzida a partir

atividade é motivada pela utilização imediata, para si ou para outro exemplar de sua espécie, daquele objeto natural que se apresenta. Assim, o animal não ultrapassa o limite de sua carência biológica. O homem, por outro lado, em sua atividade consciente produz universalmente, visto que produz enquanto gênero e conforme uma série de particularidades propriamente humanas. Por isso, defronta-se livremente com o resultado de sua atividade produtiva, de modo que, diferente dos animais, esta configura-se como sua obra – como o resultado prático da transformação objetiva da natureza pelo trabalho.

Decorre disso que a evolução das forças produtivas significa, ao mesmo tempo, novas possibilidades de prazer, novas capacidades produtivas e novas habilidades. Em outras palavras, a partir deste intercâmbio o homem absorve a natureza, a transforma em objeto e, por fim, transforma-se a si mesmo enquanto homem. A argumentação de Marx (2004), e também de Márkus (1974a), dirige-se ao fato de que este intercâmbio entre homem e natureza é interminável, isto é, configura-se como “o pressuposto natural eterno da vida humana” (MÁRKUS, 1974) ou a “eterna e mutável necessidade do mundo dos homens” (LESSA, 2005, p.75). Não houve tampouco jamais haverá sociedade humana capaz de sobreviver sem a existência do trabalho, pois se a natureza é a fonte dos valores de uso, como supôs Marx (2011, p. 24), o trabalho é a apropriação desta riqueza .

Portanto, diferente dos animais, que necessitam do trabalho para suprir suas necessidades mais imediatas, o homem possui no trabalho um instrumento transformador. Por isso, Erich Fromm afirma:

o trabalho é a autoexpressão do homem, uma expressão de suas faculdades físicas e mentais individuais. Neste processo de atividade genuína, o

de uma compreensão equivocada da reflexão ontológica estabelecida por Marx em seus textos de juventude. Isso porque, em primeiro lugar, o conceito de trabalho [arbeit] em Marx é composto por uma unidade conceitual, cuja gênese está na realização da essência humana [gattungswesen]. O trabalho, desse modo, orienta-se primeiramente por carências biológicas, o que Marx (2004) caracteriza como a “satisfação de necessidades mais imediatas” (p. 85). Mas o que lhe confere o caráter de trabalho humano é, justamente, o salto ontológico propiciado pela liberdade dos seres humanos em relação às carências biológicas. Só assim, o ser natural humano é capaz de absorver a natureza e produzir universalmente, de modo que se vê envolvido, enquanto ente singular e genérico ao mesmo tempo, em um processo contínuo de auto-apropriação material e espiritual. O trabalho humano, desse modo, é responsável tanto pela manutenção física dos seres humanos quanto pelo desenvolvimento espiritual do gênero humano. O fato é que, segundo Marx, o capitalismo submete o trabalho humano, livre e criativo, ao trabalho alienado (esse sim, aparentemente, mais próximo do conceito de labor trabalhado por Arendt). Tanto é assim que, nos Manuscritos de 1844, Marx estabelece a crítica de que no capitalismo “a atividade produtiva não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína o seu espírito” (MARX, 2004, p. 82). Trabalharemos essa questão na seção III do capítulo IV.

homem se desenvolve, se volta a si mesmo; o trabalho não é apenas um meio para alcançar um fim – o produto –, mas um fim em si, a expressão significativa da energia humana; por isto o trabalho é suscetível de ser gozado (FROMM, 1975, p. 30).

Por exemplo, é por este motivo, isto é, pelo fato de o trabalho ser um fim, que o aumento do salário no modo de produção capitalista não poderia significar uma alteração positiva da relação entre o trabalhador e sua atividade vital, pois não devolveria o valor humano do trabalho. Pelo contrário, o que Marx (2004, p. 27) afirma é que “o aumento do salário desperta no trabalhador a obsessão pelo enriquecimento [típica] do capitalista que, contudo, ele só pode satisfazer mediante o sacrifício do seu espírito e do seu corpo”. A questão central, por outro lado, é precisamente a constatação de que a produção de um objeto representa a humanização do objeto e, por consequência, a apropriação do objeto não apenas no sentido do uso deste, mas sim da “apropriação da força essencial do homem que se tornou objetiva” (MÁRKUS, 1974a).

Não há dúvidas que as motivações primeiras que orientam o homem para o trabalho são, evidentemente, as carências naturais. O homem, portanto, como ser natural só pode desenvolver-se com e na natureza, dentro dos limites estabelecidos e determinados pela natureza. Não soa estranho, portanto, que Marx se refira ao homem como um ser natural, pois, assim como os outros animais, ele é dependente desta “extensão” de seu corpo orgânico. Para Marx,

um ser que não tenha sua natureza fora de si mesmo não é um ser natural e não compartilha da existência da natureza. Um ser sem objeto fora de si mesmo não é um ser objetivo. Um ser que não seja, ele próprio, o objeto para um terceiro ser, não possui ser para seu objeto, i. é, não é relacionado objetivamente e seu ser não é objetivo (MARX, 2004, p.127).

O homem é, como vemos, um ser natural e objetivo. Natural porque, assim como o sol é uma necessidade de primeira ordem para a planta, a natureza o é igualmente para o homem, no sentido de que as carências humanas apenas podem ser supridas pelos objetos que estão fora de si. Como objetos, o ar, a água a comida, apresentam-se para os homens como os meios pelos quais eles suprem suas carências naturais. Como se pode perceber no esquema:

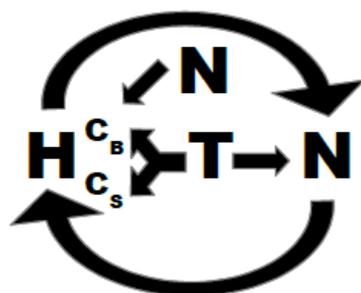


FIGURA 2 - Reciprocidade dialética entre o homem e a natureza

O homem, desse modo, orienta-se pelas carências biológicas (Cb) ou sociais (Cs), sendo as biológicas supridas imediatamente pela natureza (como o ar, por exemplo) ou por meio do trabalho humano (T) – enquanto mediação entre o homem (H) e a natureza (N). Assim, da mesma forma que após a objetivação sobre a natureza o homem incide sobre ela, a natureza igualmente incide sobre o homem – transformando progressivamente as necessidades humanas e os meios de produção – e, por consequência, transformando o modo como o homem produz (evolução do modo de produção). Por isso o homem é um ser objetivo que, ao orientar sua atividade produtiva para a objetivação das coisas fora de si, sendo a objetivação uma capacidade própria da sua determinação essencial, configura-se como um ser sensível, que é para si e para aquilo que lhe é objeto. “Um ser não-objetivo”, dirá Marx, “é um não-ser” (MARX, 2004, p. 128). Este seria, segundo o autor, um ser único, solitário e isolado – sem nada fora dele. Como não existem estes seres, o homem consiste em um ser-outro, uma outra efetividade distinta do objeto que lhe é externo.

Desta forma, como é capaz de transformar toda a natureza em objetos de acordo com sua necessidade e, ao mesmo tempo, é capaz de assumir em si todas as forças da natureza, o homem constitui-se como um ser essencialmente universal. Aos poucos torna-se mais claro que Marx não se opunha a ideia de “essência” ou “natureza” humana, pelo contrário, procurou estabelecer as características que diferenciam o homem de outros seres vivos. Como aponta Golubovi (1998), o que Marx recusou não foi o conceito de essência humana, “mas os aspectos abstratos dele que significam uma separação entre a essência da realidade dos indivíduos concretos e suas condições sócio-históricas” (p. 91). Esta é a rigor a crítica central

de Marx à Feuerbach no que diz respeito à idealização e a abstração da essência humana, assim como à Hegel e a pressuposição do que seja o ser humano. Marx, por outro lado, insere a singularidade deste ser na totalidade da sociedade. Segundo Márkus (1974b), significa que

o indivíduo, enquanto indivíduo humano, pode existir tão-somente no interior da sociedade humana, numa totalidade de reais indivíduos humanos, que precedeu a existência da pessoa singular e desenvolveu-se independentemente dela (MÁRKUS, 1974b, p. 46).

Daí que o homem enquanto ser natural, cuja atividade vital consciente o retira das carências biológicas, torna-se, ao mesmo tempo, natural e social ao passo em que o seu ser torna-se para si e para o outro. Isto é possível pois a natureza não se apresenta de forma imediata para o homem, mas no momento em que este apropria-se conscientemente de sua gênese histórica - isto é, apropria-se da “totalidade de reais indivíduos humanos, que precedeu a existência da pessoa singular”. Assim, esta gênese histórica determina, em primeira instância, as condições pelas quais se dá o processo em que o ser torna-se ser humano. Ou seja, o ser apropria-se conscientemente do gênero, de modo que sua própria existência se torna um produto social anterior a ele e, desta forma, sua própria atividade também é social. Isto acontece exatamente porque o homem é capaz de transformar a realidade dada, imediata, em conceitos abstratos cujas objetivações se tornam “patrimônios do gênero humano”, como observou Ivo Tonet (2010). Sua apropriação da natureza, por meio do trabalho consciente, é para si e para o gênero. O trabalho é, desta forma, o traço característico fundante do ser natural que tornou-se social.

2.3 Consciência: do Ser natural ao Ser social

Como já foi destacado, o trabalho, segundo Marx, efetiva a transformação da natureza a partir da idealização e posterior objetivação dos objetos que estão fora do homem. Contudo, este processo não é acessível para o ser natural, apenas para o ser humano. E o motivo pelo qual podemos fazer esta distinção é, precisamente, o fato de que a consciência é um traço ontológico do ser humano. Conforme a demonstração abaixo, percebe-se que o Ser natural (S_n) possui uma relação

imediatamente com a natureza (N), pois, como afirma Marx, “o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata” (2004, p. 85). Apesar disso, esta é, evidentemente, uma relação recíproca. O Ser social (S_s), por outro lado, possui uma relação com a natureza mediada pelo Trabalho (T). Este Trabalho, por sua vez, pode ser compreendido como uma atividade que possui dois momentos inseparáveis e orientados pela Consciência (C): Idealização (I) e Objetivação (O). Neste sentido, a Consciência mostra-se um traço distintivo que, ao mesmo tempo, orienta o trabalho humano e o difere da atividade vital dos seres naturais.

FIGURA 3

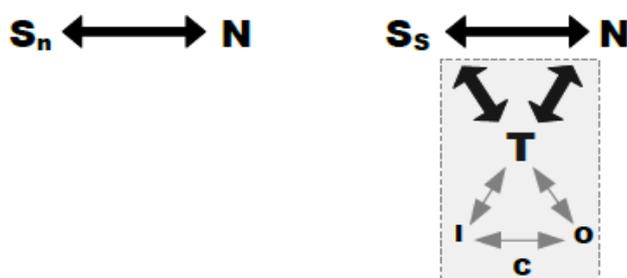


FIGURA 3 - O Papel da consciência no processo de objetivação

Deste modo, é pela consciência que primeiramente o homem difere-se dos animais, mas é no trabalho que esta diferença é efetivada, isto é, “na produção dos seus meios de vida” (MARX, 2007, p. 87) o homem diferencia-se enquanto gênero. Para Marx,

a consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível mais imediato e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente: ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado (MARX, 2007, p. 35).

Aqui, Marx reafirma a figura do homem enquanto ser natural, cuja vida depende da natureza e cujos objetos de sua carência são externos a ele – tal qual o gado, por exemplo. Esta consciência inicial do homem só será desenvolvida por meio da produtividade, das novas necessidades que surgem desta relação com a natureza e, principalmente, do aumento populacional. Entretanto, em um estágio

inicial, o ser social pouco difere do ser natural. Assim, segue Marx, no mesmo trecho:

É, desse modo, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural) - e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade. Esse começo é algo tão animal quanto a própria vida social nessa fase; é uma mera consciência gregária, e homem se diferencia do carneiro, aqui, somente pelo fato de que, no homem, sua consciência toma o lugar do instinto ou de que seu instinto é um instinto consciente (MARX, 2007, p. 35).

Desta forma, a constatação de Marx é que esta consciência sensível ainda é muito limitada, principalmente porque as próprias forças produtivas ainda são muito incipientes. Assim, a consciência de que “o homem definitivamente vive numa sociedade” está mais relacionada à característica gregária do homem enquanto ser natural. Entretanto, e este é o ponto específico que determina a diferenciação entre o ser natural e o ser social, no caso do homem o instinto do ser natural dá lugar à consciência do ser social. O homem, então, tem em sua atividade vital consciente, de modo que “sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ente genérico” (MARX, 2004, p. 84). Diferentemente dos animais, portanto, que possuem necessidades limitadas, biologicamente determinadas, o homem, através do trabalho consciente, é capaz de criar um número cada vez maior de objetos e significados em sua mente. O ponto, então, é que no processo do trabalho o homem torna-se capaz de projetar antecipadamente em sua mente o objetivo de sua atividade sobre a natureza. Conforme Marx (2004),

na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como ser genérico. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como sua obra e a sua efetividade (*Wirklichkeit*). 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 (MARX, 2004, p. 85).

O trabalho humano difere-se da produção animal justamente pelo seu caráter consciente e livre das limitações biológicas. Por isso que o trabalho humano não transforma apenas o corpo inorgânico do homem, a natureza, mas também o próprio homem, pois lhe possibilita relacionar-se com o gênero e consigo mesmo enquanto ente genérico, de modo que no produto do seu trabalho está a objetivação de sua vida genérica. Claro que isto só é possível pois, como mostra Márkus (1974a, p. 35),

“a ação orientada ao objeto não é idêntica com a satisfação imediata da necessidade”. Segundo o autor, o que possibilita uma atividade produtiva especificamente humana é a “contraposição e comparação do objetivo enquanto imagem ideal da forma desejada do objeto com a coisa objetiva atualmente presente, percebida, quando a atividade se converte em atividade dirigida pelo fim e controlada pelo fim” (MÁRKUS, 1974a, p. 35).

Desta forma, a consciência pressupõe necessariamente a intencionalidade – uma espécie de orientação objetiva, teleológica. É por um lado a produção intelectual da realidade e, por outro, a produção espiritual dos fins e valores que se realizam pela atividade. O importante aqui é destacar que, para Marx, é impossível abstrair a consciência dos “sujeitos reais”, indivíduos concretos, cuja atividade material (sua fundação enquanto ser social) constitui-se como uma síntese entre consciência e realidade objetiva. Como mostra Marx,

O engendrar prático de um mundo objetivo, a elaboração da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico (MARX, 2004, p. 85).

Percebe-se, portanto, o caráter ontológico da consciência, compreendida, como já mostramos, como parte da atividade humana vital. Numa breve e preliminar recapitulação podemos dizer que a necessidade conduz o homem a um intercâmbio com a natureza mediado pelo trabalho, do qual resulta a produção dos elementos primeiros que garantem a sua existência – tornando, por isso, a natureza seu corpo inorgânico. O trabalho, além de transformar a natureza em objetos dos quais a vida do homem depende ao mesmo tempo transforma o próprio homem através do processo de objetivação. Neste caso, a consciência surge para os homens como a consciência de objetos externos a ele, com os quais “os homens se relacionam de modo puramente animal” (MARX, 2007, p. 35). Dirá Marx que este começo é tão animal quanto a própria vida social, de modo que o homem apenas se diferencia do animal apenas porque sua consciência toma o lugar do instinto.

Esta constatação é fundamental. Primeiramente porque torna-se possível afirmar que não é apenas o “trabalho” a categoria fundante do ser social, mas é o trabalho enquanto atividade consciente, livre das determinações biológicas. Se o homem é um ser humano, isto se dá pelo trabalho consciente. Se dá pelo fato do

homem ser potencialmente capaz de planejar, antecipar e idealizar a sua objetivação da natureza. Além disso, quando apropria-se de objetivações anteriores, da história, das tradições e da própria evolução dos meios e métodos de produção, o produto deste trabalho humano não é outra coisa senão um produto social, determinado, em primeira instância, pelas condições criadas antes à sua produção. E assim, precisamente pela consciência, o homem tem à sua disposição um número cada vez maior de objetivações no sentido de uma “universalização prática do homem” que, por consequência, gera uma “universalização espiritual” como “tendência evolutiva do conhecimento humano” (MÁRKUS, 1974a, p. 40). Deste modo,

O círculo das relações objetivas, que cresce continuamente, sendo potencialmente infinito, torna acessíveis ao pensamento do homem — quando estas penetram na atividade humana — novas relações e novas propriedades objetivas: propriedades e relações que não são estranhas à essência do objeto, dado que não existe de modo algum uma essência em si, enigmática e inatingível, incapaz de ser um dia conquistada. (Márkus, 1974a, p. 60).

Portanto, é possível compreender que o materialismo de Marx de forma alguma subtrai o papel da consciência para a formação do ser humano. Pelo contrário, é justamente a consciência responsável, através do trabalho, pelo salto ontológico entre o homem natural e o homem social. Isto se dá, especialmente, através da capacidade humana de estabelecer determinados fins e orientar sua atividade para alcançá-los. Desta forma, se já podemos apresentar a consciência junto da realidade como “dois momentos que constituem uma unidade indissolúvel” (TONET, 2013, p. 78) também podemos afirmá-la como um traço efetivamente ontológico da concepção marxiana de homem. Portanto, podemos diferenciar o homem dos animais: a) pela consciência, que desvincula a atividade vital humana do restrito campo das carências biológicas, tornando possível a elaboração teleológica que objetiva a natureza; e b) pelo trabalho, que efetiva a atividade produtiva do homem como uma atividade consciente, capaz de mediar o intercâmbio material entre o homem e a natureza.

2.4 O homem como ser universal

Nos dois momentos anteriores, vimos que o homem consolida, através do trabalho consciente, a passagem, o salto ontológico, entre o ser natural e o ser social. Em outras palavras, a humanidade do homem, segundo Marx, origina-se no momento em que ele efetiva sua relação com a natureza, a partir de um contínuo processo de transformação desta natureza em objetos do seu consumo, isto é, uma troca entre o trabalho do homem e o produto da natureza. Por isso, ao afirmar que o primeiro pressuposto da humanidade é a existência de indivíduos vivos, Marx conclui que “o primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza” (2007, p. 87).

Como explica Marx (2004),

Fisicamente o homem vive somente destes produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação etc. Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo inorgânico, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital (MARX, 2004, p.84).

Para Marx, portanto, a natureza é uma espécie de extensão do corpo humano, um “corpo inorgânico”. Não é possível, evidentemente, concebê-la como parte do corpo natural do homem, porém sem ela tampouco seria possível conceber a existência humana. Neste ponto, Marx compreende que a existência dos objetos naturais é independente da consciência do homem, muito embora não se possa supor nenhuma relação de independência entre o ser social e o ser natural, como observa Lukács (1979, p. 17). O ser social, por outro lado, possui na natureza duas dependências marcantes: primeiro porque os elementos que a compõe (o ar, a água e a terra, por exemplo) são necessidades biológicas dos homens; depois porque a própria natureza é o pressuposto natural do trabalho humano e, portanto, a matéria-prima de sua atividade vital. Esta universalização, para Márkus (1974a), apresenta-se como uma determinação dupla:

Por um lado, aparece como *naturalização do homem*, como metamorfose do homem, que passa de um ente natural limitado para um ente natural cada vez mais universal. Por outro lado, o processo se manifesta como a *humanização da natureza*, como 'retrocesso da barreira natural', como uma

transformação que tem por consequência que os os objetos do entorno do homem se convertam em objetivações das forças da natureza humana (p. 19).

Conforme a exposição de Márkus, o *ser social*, enquanto *humano* também é *ser natural*. Assim como o gado, o pássaro ou qualquer outro animal, o homem possui a consumação das suas carências nos objetos naturais. Decorre disso que o homem, o ser humano enquanto tal, não deixa de ser um *ser natural*, mas é transformado pelo trabalho em um *ser natural humano*. Assim, desta unidade entre a natureza e o homem resulta o caráter universal do ser humano – a natureza como “corpo inorgânico” do homem. Por isso, o sentido da natureza não pode resumir-se à condição passiva, pois, como demonstra Tonet (2013), esta relação trata-se de uma “determinação recíproca”. Isto é, “subjeter as forças da natureza e, ao mesmo tempo, objetivar-se como ser humano são dois momentos de um mesmo processo unitário” (TONET, 2013, p. 87).

Disso decorre, por outro lado, que a apropriação da natureza sob a forma de mercadoria torna-se incompatível com a natureza do processo social. Neste sentido, Tonet (2013) adverte para o fato de que a relação de caráter mercantil entre o homem e a natureza é própria de “uma forma histórica marcada pela alienação” (p. 87), onde tanto a natureza quanto o homem são desumanizados. Para Mészáros (2010), inclusive, a separação desta unidade, a saber, “das condições inorgânicas da existência humana do sujeito que trabalha”, constitui a “própria essência do capital como um modo de controle social” (p. 431). Significa que quando domina a natureza, o homem impõe o seu conhecimento sobre ela, modificando gradualmente o vínculo homem/natureza. Por isso, exteriorizado, objetivado e efetivado pelo trabalho, o conhecimento enquanto desenvolvimento espiritual dos homens não retrocede em sua complexidade. Do mesmo modo, esse conhecimento não é privatizado pelo homem singular mas apropriado pelo gênero.

Inicialmente a natureza se apresenta como a base sobre a qual repousa o trabalho humano e por onde o homem é capaz de criar os meios para sua subsistência. No entanto, após o desenvolvimento das forças produtivas, oriundas deste constante processo de aquisição de conhecimento por meio do trabalho, as novas capacidades humanas e suas respectivas necessidades, modificam esta relação (MÉSZÁROS, 2010). Há, portanto, uma evidente modificação nas

correlações originárias do gênero humano, visto que a unidade natural entre homem e natureza é significativamente transformada ao passo em que se desenvolvem novas formas de necessidades e, igualmente, novos meios para supri-las. Ainda assim, a natureza, enquanto extensão inorgânica do corpo humano, permanece subordinada ao trabalho humano e o homem, por sua vez, distingue-se dos animais pois passa a representar um “gênero”, “ao qual todo fenômeno natural pertence enquanto ‘espécie’” (MÁRKUS, 1974a).

O importante, neste sentido, é constatar que a relação universal entre o homem e a natureza manifesta-se como um traço ontológico do ser humano. Esta constatação, como vimos, está diretamente relacionada ao fato de a relação humana com a natureza não se resumir à adaptação externa aos objetos naturais. Mas ação da natureza aqui já não é apenas reflexiva em relação à atividade humana, mas também é o fundamento criativo da humanidade desse ser – é o *locus* que propicia ao homem o seu progresso através da mediação do trabalho. Significa que ao mesmo tempo em que a natureza, estabelece os limites exteriores do homem e comprova sua finitude, ela é o corpo inorgânico que sustenta a atividade humana. Assim, o homem, o ser natural que tornou-se humano, é capaz de atuar na natureza, modificá-la e transformá-la em produto social. Deste modo, o que definirá o caráter da relação homem-natureza é, em primeira instância, a relação *social* estabelecida nesta reciprocidade dialética entre corpo orgânico e inorgânico.

2.5 O ser humano, histórico e social

Nas seções anteriores, ao afirmar determinada semelhança inicial entre o ser natural e o ser social, ressaltamos que o trabalho consciente seria o responsável por uma espécie de salto entre estes dois momentos. No entanto, é importante destacar, como o fez Lukács (1979) que não se pode falar de nenhuma transposição simplista das leis naturais para a sociedade. Neste sentido, afirma o autor:

As formas de objetividade do ser social se desenvolvem, à medida que surge e se explicita a praxis social, a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, porém, é um processo

dialético, que começa com um salto, com o pôr teleológico do trabalho, não podendo ter nenhuma analogia na natureza (LUKÁCS, 1979, p. 17).

Assim, exatamente neste “pôr teleológico”, quer dizer, nesta capacidade intrinsecamente humana de estabelecer previamente a ideação do objetivo e projetar aquilo que será objetivado, que consiste a transformação do ser natural em ser humano. Vimos, também, que, segundo Marx, o ser humano possui como traços característicos de sua natureza o trabalho e a consciência, além da sociabilidade e da universalidade que englobam os anteriores e possuem características relacionais entre o gênero humano e a natureza – dado que no desenvolvimento singular do indivíduo está pressuposto o desenvolvimento universal da sociedade.

Contudo, neste momento ainda poderíamos nos inclinar à conclusão preliminar de que o conceito marxiano de *essência humana* se refere aos traços intrínsecos aos seres humanos e, ao mesmo tempo, aos traços imutáveis dos seres humanos. Isto é, poderíamos supor que a *essência humana* se refere àquilo que não pode ser modificado, ou seja, “a totalidade de traços abstratos independentes do processo histórico, característicos de todos os homens de todos os tempos” (MÁRKUS, 1974a, p. 50). Esta, certamente, não é a concepção marxiana de *essência humana*. Temos boas razões para afirmar isto, a começar pela crítica de Marx à Feuerbach. Segundo o autor,

Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso: 1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – isolado. 2. por isso, nele a essência humana pode ser compreendida apenas como “gênero”, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de modo meramente natural (MARX, 2007, p. 538).

Para Marx, portanto, Feuerbach refugiava-se na crítica à religião, buscava dissolver a teologia filosófica em suas bases mundanas, mas não transpunha a noção abstrata de homem. E isto só pôde ser feito, segundo Marx, ao abstrair o homem do curso histórico. Em outras palavras, o materialismo de Feuerbach limita-se a falar do *homem* quando deveria falar do *homem histórico real* (MARX, 2007). Já em *A ideologia Alemã* Marx desenvolve sua argumentação crítica em relação à Feuerbach:

Ele [Feuerbach] não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os

ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas (MARX, 2007, p. 30).

Como é possível perceber neste trecho, a ideia de *essência* em Marx não poderia ser compreendida fora das relações sociais e estas relações sociais não poderiam ser compreendidas fora da história. A conclusão desta reflexão, naturalmente, é a ideia de que a *essência humana* possui também a *historicidade* como traço ontológico. Esta determinação pode ser representada, à grosso modo, na distinção entre o *trabalho enquanto traço ontológico fundante do ser social* e o *trabalho enquanto atividade produtiva alienada pelo capital* – por exemplo. O trabalho enquanto *essência* e o trabalho enquanto *abstração*. Há de se considerar nestas circunstâncias, como observa Márkus (1974a), a tentativa de Marx de fundamentar a unidade ontológica do gênero humano e diferenciar este gênero das demais espécies da natureza.

Não há dúvidas, portanto, que Marx empenhou-se em admitir a existência de características essências e constantes que fundamentam a unidade do gênero humano. Assim, ao mesmo tempo, a historicidade se apresenta como uma destas características. E precisamente por isso torna-se possível apontar como uma característica da essência humana, o caráter histórico do gênero humano. Neste trecho, por exemplo, Marx expõe sua concepção de história:

a história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições (MARX, 2007, p. 60).

Para Marx, portanto, uma das características principais do gênero humano é o fato de que o homem tem história. Assim, segue Marx (2007)

A diversa configuração da vida material depende a cada vez, naturalmente, das necessidades já desenvolvidas, e tanto a produção como a satisfação dessas necessidades são um processo histórico que não se encontra no caso de uma ovelha ou de um cão (p. 68).

Não que os animais não tenham história, dirá Marx. No entanto, para os animais a história acontece *malgré eux*, isto é, contra a sua vontade. A história humana, desta forma, não pode ser compreendida como algo externo ao indivíduo ou semelhante aos animais, cujas mutações genéticas e adaptações biológicas

ocorrem devido à transformações externas a ele. Como mostra Márkus (1974a), é a “humanidade mesma que produz sua história, que lhe dá forma e altera inclusive, dentro dela, sua própria natureza” (p. 54). A história, portanto, é um processo de criação e não pode ser compreendida como uma imposição externa ao indivíduo. Por isso, Marx define a história como o “suceder de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores” (MARX, 2007, p. 40).

Não se poderia pensar a história, segundo a óptica marxiana, como um processo externo ou acima dos indivíduos, assim como não se poderia compreender o gênero humano aparte da história. Precisamente porque “por um lado ela continua a atividade anterior sob condições completamente alternadas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições” (Marx, 2007, p. 60), a história assume a imagem de um desenvolvimento orientado pelo gênero humano. Não está, em absoluto, independente da atividade humana – pois é fruto do intercâmbio entre os seres humanos. A distinção básica em relação aos animais, segundo Marx, é que os animais não possuem capacidade de intercâmbio. Afirma o autor:

As qualidades particulares das diferentes raças de uma espécie animal são por natureza mais pronunciadas que a diversidade da disposição e da atividade humanas. Mas porque os animais não são capazes de permutar, não é útil a nenhum indivíduo animal a diferente qualidade de um animal da mesma espécie, mas de raça diversa. Os animais não podem fundir as diferentes qualidades da sua espécie, não são capazes de contribuir em nada para a vantagem comunitária e a comodidade de sua espécie. É outro o caso do homem, no qual os díspares talentos e modos de atividade se utilizam reciprocamente porque podem juntar os seus diversos produtos numa masa comunitária (MARX, 2004, p. 155).

Essa superação da “generalidade muda” (LUKÁCS, 1979) própria do ser natural define a capacidade humana de interagir de forma recíproca com os demais, de modo que “os díspares talentos e modos de atividade se utilizam reciprocamente porque podem juntar os seus diversos produtos numa masa comunitária”. Para Lukács, a realização do gênero é indissociável das atividades nas quais o indivíduo produz sua existência e assim o homem, por natureza, atua independente das carências naturais e, também, atua em meio a um intercâmbio recíproco com o gênero humano. O resultado disso, nas palavras de Márkus (1974), é que o homem desenvolve um “âmbito de possibilidades de desenvolvimento, de alternativas” (p.

66) - de modo que são “os homens que praticam em cada caso a escolha desta ou daquela alternativa, possibilidade” (p. 66).

A determinação história, portanto, não diz respeito à submissão mecânica de toda a atividade social à materialidade externa, de modo que o indivíduo seja entendido como um refém de condições fatalmente já determinadas. Esta seria, na verdade, uma caricatura da concepção marxiana de história. Por outro lado, uma interpretação mais compatível com os escritos de Marx refere-se a ideia de que a humanidade atua em determinadas condições herdadas das gerações anteriores e apropriadas pela própria humanidade, mas também modifica estas condições através de sua atividade. Da mesma forma, para Lukács (2010),

o ser humano é também um ser fundamentalmente histórico-social, na medida em que seu passado constitui, sob a forma do seu próprio passado, um momento importante do seu ser e atuar presentes. Já o ser humano singular, como indivíduo, vive e constitui sua própria vida histórica espontaneamente, na medida em que as recordações da própria pré-história constituem elementos importantes de suas decisões entre alternativas e ainda mais da unificação delas em sua personalidade. (LUKÁCS, 2010, p. 105).

Não se trata, neste ponto, de derivar qualquer obrigação da consciência humana em relação à existência do passado histórico. A consideração exposta aponta para o fato de a própria existência humana adquirir *naturalmente* as condições já existentes. Da mesma forma, o aprendizado pelo qual o ser humano absorve cada vez mais os conhecimentos herdados das gerações anteriores, de modo que estas condições propiciam a sua prática no presente. A existência humana emana, naturalmente, todas as forças do universo – inclusive e principalmente àquelas que são anteriores (e por isso históricas) à existência singular do indivíduo humano. Deriva disso que o indivíduo singular é, precisamente, um ente cuja própria vida é concebida de acordo com as circunstâncias que o gênero humano construiu antes de sua existência. Assim, ao estabelecer as características centrais da reflexão ontológica proposta por Marx, torna-se possível compreender a concepção de Marx sobre *o que é o ser humano*. Ou seja, as características gerais que nos possibilitam afirmar a existência de uma transformação ontológica entre o ser natural e o ser social, a partir do trabalho consciente e livre das determinações biológicas.

De uma forma geral, como foi adiantado no início deste capítulo, propusemos a sugestão de que Marx possui uma concepção de *natureza humana* – embora o termo que nos pareça mais adequado seja aquele cunhado por Lukács: *ontologia do ser social*. Disso deriva algumas considerações que serão fundamentais para a continuação deste trabalho. Por ora, é importante destacar que ao sugerir no terceiro capítulo a ideia de que a emancipação humana pode ser compreendida como uma afirmação moral, nos baseamos especialmente na reflexão marxiana sobre a *riqueza genérica* que constitui o ser humano. Isto é, tomaremos como fundamento mais elementar de nossa argumentação o conjunto de *capacidades* e *necessidades* que constituem a dignidade do homem. Antes disso, no próximo capítulo discutiremos os motivos pelos quais esta *riqueza genérica* não pode ser realizada nas sociedades hegemônicas pelo trabalho alienado e a relação conflituosa entre alienação e dignidade humana.

3 O CONCEITO DE ALIENAÇÃO NO JOVEM MARX

O conceito de alienação possui uma importância fundamental para todo o projeto marxiano. Isso porque a maneira pela qual Marx reconstrói um sistema conceitual em torno desse conceito é, como mostra Flickinger (1985), um passo importante e original no sentido de relacionar a ideia especulativa de auto-apropriação do homem com a realidade econômica, a fim de compreender como ocorre o impedimento da realização de uma espécie de funcionamento autenticamente humano. Nesse sentido, Marx argumenta que os fatos econômicos observáveis no capitalismo subtraem a riqueza genérica característica da essência humana, de modo que essa confunde com a forma de apropriação por um terceiro sujeito envolvido na atividade capitalista de produção.

Sendo assim, o objetivo deste capítulo é apresentar os elementos centrais do conceito de alienação para o jovem Marx e sua importância para compreender o núcleo motivador do projeto emancipatório que, no quarto capítulo, será apresentado a partir da concepção de emancipação humana. Isso significa, portanto, que partimos do pressuposto de que Marx possui uma concepção de homem (apresentada no capítulo anterior) e que, em seguida, ele sugere qual seria uma vida em desacordo com essa natureza humana (o que será buscado no presente capítulo). Essa constatação é fundamental para que seja possível estabelecer os enunciados normativos que permeiam a crítica ao capitalismo e corroboram com a existência de uma ética social na obra do autor.

De uma forma geral, mostraremos que a análise crítica das relações promovidas pelo modo capitalista de produção demonstra que o homem, ao passo em que aliena o produto e o processo de sua atividade produtiva, torna-se desumanizado. Assim, após situar a forma que o conceito de alienação toma na

tradição filosófica que antecede Marx, procuraremos apresentar detalhadamente a gênese da interpretação do autor e o movimento argumentativo que o faz afirmar categoricamente que o ser humano, sob as condições capitalistas de produção, torna-se apenas mais uma das mercadorias que produz. A rigor, como mostra Lukács (1979), nesse ponto temos um divisor de águas na tradição da filosofia alemã, pois pela primeira vez na história as categorias econômicas aparecem como fundamentais no processo de produção e reprodução da sociedade. Marx será, portanto, o responsável por situar histórica, social e economicamente a problemática da alienação.

Desse modo, neste capítulo apresentaremos, primeiramente, as origens da ideia de alienação na teoria social e a influência de Hegel e Feuerbach para o desenvolvimento do conceito marxiano. Em seguida, será discutido a forma como se apresenta o conceito de alienação na perspectiva econômica, a partir dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e, em seguida, o modo pelo qual essa alienação econômica produz, segundo Marx, uma vida em desacordo com o estatuto humano do ser social. Por fim, ao trabalhar o reflexo da alienação econômica na superestrutura jurídico-ideológica da sociedade, apresentamos a relação alienada entre Estado e Direitos Humanos, onde se percebe que os valores individualistas da sociedade burguesa são admitidos como universais e se opõem às disposições essenciais do ser social.

3.1 As origens da Alienação no jovem Marx

Embora o conceito marxiano de alienação origine-se do ponto de vista filosófico em Hegel e Feuerbach, seu significado, por outro lado, não se restringe ao campo filosófico – muito embora esse seja o centro de nossa análise. Nesse sentido, a utilização usual do termo, especialmente no campo jurídico e econômico, pode ajudar na compreensão do sentido operado pelos autores. A conceituação elementar de alienação é a seguinte: o ato, voluntário ou compulsório, pelo qual um indivíduo transfere um bem ou uma propriedade para outro. O verbo “alienar”, desta forma,

está intimamente ligado a ideia de “transferência a outrem”, o que, por conseguinte, sugere a ideia de “afastamento” de algo que, anteriormente, estava sob domínio.

Assim, como apontam Lukács (1970), Mészáros (2002) e Bedeschi (1975), uma noção de alienação já estava presente na tradição filosófico-social antes de Hegel em dois campos distintos: por um lado, na perspectiva econômica, representa a transferência de mercadorias e, do ponto de vista do Direito, significava a transferência, por meio de um contrato social, da liberdade individual original para o Estado. Nesse sentido, Bottomore (1988) aponta que Rousseau foi o autor que, antes de Hegel, melhor compreendeu os termos alienação e desalienação. Segundo Bottomore (1988, p. 95), a “oposição estabelecida por Rousseau entre o homem natural e o homem social poderia ser comparada com a oposição entre o homem não-alienado e o homem auto-alienado”. Assim, a superação da contradição entre vontade particular e vontade geral poderia ser compreendida, conseqüentemente, como abolição da alienação.

Assim, não há uma diferença considerável na ideia básica de alienação como “transferência” - transferência que, no caso do contratualismo, se refere a determinados direitos e cujo resultado acaba sendo “uma posição jurídica qualitativamente nova”, conforme expressão de Jesus Ranieri (2004). No entanto, por trás dessa aparente positividade do termo nos escritos de Rousseau há também uma ideia bastante clara sobre a negatividade da alienação enquanto separação do ser humano em relação a sua essência. Mészáros (2002) observa que “o olhar de Rousseau para os múltiplos fenômenos da alienação e da desumanização é mais agudo do que ode qualquer outro, antes de Marx” (p. 57). No entanto, o autor destaca que Rousseau, diferente de Marx, ao abstrair as causas determinantes da alienação faz com que os termos de sua crítica social devam ser “intensa e abstratamente moralizantes” (MÉSZÁROS, 2002b, 61).

Outra origem da concepção de alienação destacada por Mészáros (2002) e Bottomore (1985) aparece na tradição judaico-cristã. Mais especificamente na ideia do pecado original e da redenção divina como alienação e desalienação do homem. Neste caso, em uma exposição bastante simplificada, o termo refere-se menos à *transferência* e mais ao *afastamento* do homem em relação a uma instituição divina – afastamento responsável pelos males entre os homens e, por conseqüência, pelas

contradições internas da sociedade. Assim, o processo de desalienação, ao contrário de Feuerbach, significa o reencontro do homem com o “caminho de Deus” (MÉSZÁROS, 2002b) e, portanto, com a natureza de sua criação¹⁸ - em outras palavras, o reencontro do homem com sua essência.

Hegel, por sua vez, na *Fenomenologia do Espírito*, considerava a alienação nos termos de uma relação de identidade com o processo de “objetivação” da Ideia na Natureza como negação de si - identidade que Marx abordará de forma crítica nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Em síntese, para Marx, ao interpretar a aparência fenomênica do capitalismo como realidade acabada, Hegel supôs que o movimento pelo qual o homem *objetiva* suas forças na natureza é correlato e não contraditório com fato de que este *objeto* afasta-se do produtor direto e passa a pertencer a outra pessoa. Essa leitura, no entanto, apenas é possível ao conceber a inexistência de uma organização econômica para além da troca de mercadorias estabelecida pelo capitalismo – ou seja, para Marx, Hegel compreendia a manifestação aparente do fenômeno como parte da essência do trabalho e não o contrário.

Essa identidade processual entre objetivação e alienação será vigorosamente criticada por Marx nos *Manuscritos*, especialmente pela relação estabelecida por Hegel entre o aspecto positivo do trabalho (enquanto ato humano criador) e seu aspecto negativo (a transferência do produto do trabalho humano para um terceiro sujeito). Além disso, a esses dois níveis de alienação (a relação sujeito-objeto no processo do trabalho e a relação social medida pela transferência de coisas) soma-se ainda em Hegel a ideia de alienação como um movimento pelo qual o Espírito se desenvolve durante o processo de tornar-se sujeito, isto é, de objetivar-se na história. É a partir disso que Feuerbach, em contraposição à Hegel, elabora sua teoria da alienação onde, como observa Frederico (2009), “reside o cerne não só da contestação lançada à dialética hegeliana como também da crítica implacável à ilusão religiosa que conduziu Marx ao materialismo” (p. 27).

18 No segundo capítulo da carta aos Efésios, por exemplo, Paulo parte do diagnóstico do pecado, da decomposição da sociedade “por causa de vossas transgressões e pecados”. A partir dessa compreensão do estado em que se encontra a sociedade sem Deus, somado a ideia de que, por natureza, o homem estaria destinados à ira, “satisfazendo os desejos da carne e seguindo seus propósitos”, Paulo estabelece a salvação divina por meio do mistério de Cristo.

Desta forma, o conceito de alienação está presente em Feuerbach de duas formas: a) na concepção do cristianismo como alienação e b) na ideia de que a filosofia especulativa é a manifestação dessa alienação. Primeiramente, Feuerbach critica a inversão sujeito-predicado, deslocando o plano da análise do teológico para o antropológico. Como mostra Bedeschi (1975),

Feuerbach mostrará que Deus é produto do homem, o qual, longe de ser criado por Deus, cria Deus a sua própria imagem, atribuindo-lhe sua própria natureza idealizada. Segundo Feuerbach, a religião é a expressão mistificada das relações entre o indivíduo e a espécie (BEDESCHI, 1975, p. 72)

Assim, Deus é transformado pelo próprio homem em um ser idealizado, cujas características na verdade, segundo Feuerbach, são as características essencialmente humanas. O homem, portanto, aliena sua essência em Deus. Como mostra Feuerbach:

esta minha doutrina é simplesmente: teologia é antropologia, ou seja, no objeto da religião a que chamamos Theós em grego, Gottem alemão, expressa-se nada mais do que a essência do homem, ou: o deus do homem não é nada mais que a essência divinizada do homem, portanto a história da religião ou, o que dá na mesma, de Deus [...] nada mais é do que a história do homem (FEUERBACH, 1989, p. 23).

Afinal, essa alienação das características humanas em Deus faz com que o homem (o verdadeiro sujeito, o criador de Deus) transforme-se em uma criação de Deus (o verdadeiro predicado, a criação do homem). Assim, o homem ao não encontrar satisfação na natureza eleva sua realidade ao nível sobrenatural – de modo que, segundo Bedeschi (1975), esta alienação da essência humana “tem por consequência diminuir e humilhar ao homem, privando-lhe de suas qualidades essenciais” (p. 73). Neste ponto podemos aferir a semelhança de Feuerbach e o Marx dos *Manuscritos* – no sentido de que a alienação humilha o homem privando-lhe de suas capacidades essenciais. Para Marx, no entanto, o ponto nevrálgico é o *Capital*, enquanto para Feuerbach restringe-se ao fato de que a religião separa o homem do gênero humano, de modo que apenas a destruição da alienação religiosa devolve ao homem o caráter digno de sua vida – que reside na compatibilidade entre sua existência e sua “natureza verdadeira”. Nas palavras de Flickinger (1985), para Feuerbach a religião

não só transfere a utopia de uma vida feliz à esfera exterior da vida concreta, pior ainda, sua função enganadora pertence, como ilusão necessária à própria sociedade moderna, que não poderia sobreviver sem essa esperança gratuita (FLICKINGER, 1985, p. 18).

O processo de alienação, portanto, desenvolve uma dupla negatividade para a compreensão da realidade por parte do indivíduo. Primeiramente porque ao passo em que projeta seus desejos mais sublimes em uma realidade externa e imaginária, o homem se torna incapaz de atentar para as condições materiais de sua vida real, concreta – de modo que a religião torna-se, segundo Feuerbach, “o ópio do povo”. Segundo porque o homem projeta, igualmente, suas características humanas em Deus, através de um processo pelo qual ele se empobrece humanamente, de modo que quanto mais aliena em Deus sua essência mais esse homem afasta-se dela. Marx vai aderir, imediatamente, a essa tese, considerando-a “o pressuposto de toda crítica” (MARX, 2010a, p. 29)

O movimento argumentativo de Marx no sentido de conceber a forma da produção sob a estrutura econômica do capitalismo como responsável pelo distanciamento do homem em relação a sua humanidade, torna-se mais compreensível a partir das reflexões antropológicas preliminares expostas no primeiro capítulo dessa dissertação. Importante ressaltar que ambas as exposições, tanto a reflexão antropológica quanto a ideia de alienação, aparecem pela primeira vez em Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, a partir das “relações entre a propriedade e o trabalho humano, chave para a justificação teórica do comunismo” (Frederico, 2009, p. 130). Neste ponto, uma forma acessível de compreender a alienação em Marx, como sugere Flickinger (1985), seria a compreensão do seu oposto: a apropriação.

Assim, segundo Mészáros (2002),

O sistema do capital se baseia na alienação do controle dos produtores. Neste processo de alienação, o capital degrada o trabalho, sujeito real da reprodução social, à condição de objetividade reificada – mero “fator material de produção” – e com isso derruba, não somente na teoria, mas na prática social palpável, o verdadeiro relacionamento entre sujeito e objeto (p. 126).

Em linhas gerais, o argumento de Marx pode ser resumido da seguinte forma: primeiro, na ideia de que o homem apropria-se da natureza de forma livre a partir do seu processo de trabalho – de modo que podemos falar de uma “auto-apropriação” do homem através de seu trabalho (FLICKINGER, 1995, p. 34). Isto é, o homem ao objetivar a natureza objetiva-se a si próprio enquanto ser humano, no sentido de que

"o produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal, é a objetivação do trabalho. A efetivação do trabalho é a sua objetivação" (MARX, 2004, p. 80). Contudo, essa relação de apropriação da natureza, sob as condições estabelecidas pelo capitalismo, o produto do trabalho humano (a objetivação da natureza e sua própria objetivação) é apropriado por um terceiro (em suma, pelo proprietário do capital). Isto é,

a efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários, não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho (MARX, 2004, p. 80-81).

A questão da alienação, portanto, é por um lado um primeiro ensaio da síntese marxiana entre filosofia e economia e, por outro, a demonstração efetiva de que o ser humano, no modo capitalista de produção, acaba por confundir-se com as mercadorias por ele produzidas. De certa forma, Marx acabou por descobrir uma identidade negativa entre sujeito e objeto no postulado material da estrutura econômica, visto que, ao afastar-se do seu objeto de produção, o homem afastava-se de si mesmo, até que acabasse por tomar a forma de objeto para outra pessoa e, de uma forma geral, para toda a sociedade. Certo é que essa formulação de Marx se torna mais clara nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* – quando pela primeira vez na história as categorias econômicas são colocadas no centro do debate sobre a produção e reprodução da vida humana, como mostra Lukács (1979).

3.2 A Alienação nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*

Para o nosso estudo, a particularidade dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, escritos por Marx em 1844¹⁹, expressa-se no fato de que a lógica do Capital permanece estabelecendo a dinâmica das relações sociais. Dessa forma, o problema da alienação constitui, ao mesmo tempo, uma reflexão filosófica

¹⁹ A obra *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, também será tratada aqui como *Manuscritos de 1844*. O livro, constituído de um conjunto de textos escritos em 1844, apenas foi publicado em 1932 na URSS, com participação de Riazanov e Lukács. No último, inclusive, os *Manuscritos* foram determinantes para sua "virada ontológica". Nas palavras de Tertulian, "Lukács indicou várias vezes por que os *Manuscritos de 1844* foram para ele uma revelação que lhe permitiu libertar-se de seus preconceitos hegelianos" (2011, p. 20)

necessária para compreender a totalidade essencial do projeto marxiano e uma análise factual que busca esclarecer o curso característico das relações reproduzidas pela atividade capitalista de produção. Os Manuscritos formam, assim, a primeira investida de Marx contra a naturalização das relações econômicas estabelecidas pelo capitalismo. Como mostra Ranieri (2004), “do ponto de vista de uma apreciação ética apoiada na premissa filosófica de realização dos sujeitos humanos”, Marx começa a elaborar suas críticas à propriedade privada e sua capacidade de orientar as relações humanas.

Aqui as considerações crítica de Marx em relação à propriedade privada apresentam-se entrelaçadas em enunciados normativos que, via negação, apontam para uma noção de *dever ser* para além do capitalismo. Ao mesmo tempo, destaca-se a subordinação das diversas esferas sociais, entre as quais a religião e a filosofia, à relação produtiva entre o homem e a natureza. Sob a ideia de que a produção constitui-se primeiramente como um ato biológico e, depois, de forma simultânea supre e orienta as necessidade humanas, Marx aprofunda a tese da anterioridade do ser social em relação à consciência. De uma forma geral, a paisagem teórica que dá início a nossa investigação nessa seção resume-se assim: o trabalho é a mediação efetiva entre o homem e a natureza, isto é, o mediador “ineliminável da sociedade e, portanto, da relação da socialidade humana” (RANIERI, 2004, p. 14).

Essa questão, portanto, já apresenta-se em Marx como um enunciado descritivo, um juízo de fato originado da reflexão ontológica já mencionada no segundo capítulo dessa dissertação. Exatamente aqui aparece a crítica do autor à apropriação do trabalho alheio pela atividade capitalista de produção, cujo movimento privatizante reconfigura o caráter livre do trabalho humano. Assim, logo no primeiro caderno (*Salário*), Marx estabelece algumas proposições que orientam sua crítica:

A procura por homens regula necessariamente a produção de homens assim como de qualquer outra mercadoria [...] A existência do trabalhador é, portanto, reduzida à condição de existência de qualquer outra mercadoria [...] O trabalhador tornou-se uma mercadoria e é uma sorte para ele conseguir chegar ao homem que se interesse por ele [...] E a procura, da qual a vida do trabalhador depende, depende do capricho do rico e capitalista (Marx, 2004, p. 24).

Embora não aprofundadas em termos, a noção de que os valores do ser humano engendrado no modo capitalista de produção são substituídos pelo preço

determinado no metabolismo sócio-reprodutivo do capitalismo, já está presente nesse trecho. Temos por um lado a redução do homem ao status de mercadoria, isto é, de meio para outro ser humano (“o trabalhador tornou-se uma mercadoria”) e, por outro, a perda da autonomia por parte do trabalhador, para quem a vida depende “do capricho do capitalista”. Nesse momento, Marx já consegue, a partir das categorias da economia política, estabelecer a aparência do fenômeno, como se pode perceber:

A partir da própria economia nacional, com suas próprias palavras, constatamos que o trabalhador baixa à condição de mercadoria e à de mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência (*Macht*) e à grandeza (*Grösse*) da sua produção, que o resultado necessário da concorrência é a acumulação de capital em poucas mãos, portanto a mais tremenda restauração do monopólio, que no fim a diferença entre o capitalista e o rentista fundiário (*Grundrentner*) desaparece, assim como entre o agricultor e o trabalhador em manufatura, e que, no final das contas, toda a sociedade tem de decompor-se nas duas classes dos proprietários e dos trabalhadores sem propriedade (MARX, 2004, p.79).

A partir disso, para estabelecer o princípio pelo qual o homem é reduzido à uma mercadoria e o processo pelo qual, nas palavras de Marx (2004), o homem transforma-se em “uma atividade abstrata e uma barriga” (p. 26), o autor necessita desvendar a origem dessa relação. É no caderno *trabalho entranhado e propriedade privada* que Marx começa a estabelecer a “interconexão essencial” entre o trabalho alienado e as demais expressões fenomênicas do capitalismo. Assim, para o autor,

Com a valorização do mundo das coisas, aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. Este fato nada mais exprime senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor (MARX, 2004, p.80).

Nesse sentido, o caminho percorrido por Marx é o seguinte: (a) o produto do trabalho é o trabalho fixado em um objeto, é a objetivação do trabalho; (b) a efetivação do trabalho é a sua objetivação; (c) para a economia capitalista, essa efetivação aparece como desefetivação do trabalhador, isto é, o trabalhador afasta-se do produto do trabalho e, portanto, afasta-se da objetivação do trabalho. Desse modo, “a apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o

domínio do seu produto, do capital” (MARX, 2004, p. 81). Por conseguinte, como observa Mészáros (2010),

Neste processo de alienação, o capital degrada o trabalho, sujeito real da reprodução social, à condição de objetividade reificada – mero “fator material de produção” – e com isso derruba, não somente na teoria, mas na prática social palpável, o verdadeiro relacionamento entre sujeito e objeto (MÉSZÁROS, 2002b, p. 126).

Esse relacionamento entre sujeito e objeto, por sua vez, toma a forma de estranhamento duas vezes. Primeiro na relação entre o trabalhador e o objeto de sua produção, depois no próprio ato da produção, dentro da própria atividade produtiva – como diz Marx (2004). A constatação do autor é que o trabalho é externo ao trabalhador, de modo que para ele a atividade produtiva “não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu *espírito*” (MARX, 2004, p. 82). Ou seja, se por um lado o trabalhador é submetido a um trabalho desgastante, que lhe absorve as forças corporais, por outro, espiritualmente, ele é reduzido a um ser cuja atividade está orientada por necessidades fisiológicas e condicionada por forças externas a ele. Dessa forma, o trabalho deixa de ser a satisfação de uma carência intrínseca à essência humana, mas torna-se um meio para suprir outras necessidades. Não por acaso, a conclusão de Marx é que “o homem só se sente como ser livre e ativo em suas funções animais” (MARX, 2004, p. 83).

Em outras palavras, ao estranhar-se do processo pelo qual produz, o homem não o concebe como necessidade interior de sua natureza, mas como meio para produzir mercadorias para outra pessoa. Ao mesmo tempo, o homem assimila naturalmente sua condição de meio para outro (quer dizer, sua atividade produtiva é orientada desde o começo para suprir a necessidade de outro sujeito que não ele), de modo que o próprio trabalho se torna um meio para ele – um meio para sobreviver, isto é, para suprir suas carências animais, como as biológicas. Desse modo, fica cristalizado para o homem que o fim do seu trabalho é por um lado criar as condições materiais que garantam sua existência física e por outro lado criar produtos para outro homem. Assim, Marx dirá:

o seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, trabalho obrigatório [...] sua estranheza evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer foge-se do trabalho como de uma

peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação (MARX, 2004, p. 83).

O “pôr-teleológico”, desse modo, desliga-se da objetivação em si e se orienta para o suprimento de necessidades extrínsecas às forças naturalmente humanas (p. ex, o trabalho adquire o caráter de meio para a aquisição de bens de consumo). Há, além disso, dois movimentos particularmente importantes da análise de Marx sobre a alienação, onde o autor relaciona o fenômeno com o distanciamento entre o homem e seu gênero, a humanidade. Como vimos no segundo capítulo, a vida genérica do ser humano consiste na manutenção do seu caráter natural e da posterior universalidade prática que transforma e submete as forças da natureza ao seu domínio. A atividade consciente livre é o caráter genérico do homem, isto é, diferente dos seres naturais a atividade vital dos seres naturais humanos não coincide imediatamente com eles, no sentido de que ela não é uma determinação externa – mas sim uma atividade livre e consciente. Precisamente por isso, o objeto do trabalho é a objetivação da vida genérica do homem (MARX, 2004, p. 85).

O trabalho estranhado, por sua vez, faz da essência humana apenas um meio para a existência humana. Com isso, o ser genérico do homem se torna um meio de sua existência individual. Isso porque o ser social, cuja objetivação consciente da natureza lhe é um traço essencial, se mantém vivo e funcionando como peça da engrenagem do capitalismo simplesmente em suas funções vitais – que possibilitam a sua existência. Nas palavras do autor:

na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ela estranhado homem o gênero [humano]. Faz-lhe da vida genérica apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada (MARX, 2004, p. 84).

A consequência imediata disso, diz Marx, “é o estranhamento do homem pelo próprio homem” (MARX, 2004, p. 85). Significa que o homem estranha-se do seu gênero da mesma forma que estranha-se dos outros na singularidade e, por consequência, todos estranham-se individualmente de suas essências humanas (idem). A percepção de que o produto do seu trabalho não é seu, isto é, possui a outro, faz com que o homem identifique no outro homem, no proprietário da objetivação do seu trabalho, um poder que lhe é inimigo. Assim, pela análise da

totalidade essencial que constitui a aparência fenomênica do fundamento econômico do capitalismo, Marx reconhece a gênese das interações sociais entre os indivíduos (seja entre eles ou com a natureza). Já aqui, portanto, o autor oferece uma contribuição importante para que os problemas do modo capitalista de produção sejam avaliados a partir de inter-relações estruturais, relações essas que possuem o trabalho como fundamento e determinante. Por outro lado, como mostra Márkus,

O conceito de alienação ou estranhamento, em sua aplicação à sociedade capitalista ou as formações sociais antagônicas que a precederam, não serve a Marx apenas para caracterizar a esfera econômica, mas abarca a inteira totalidade da vida social, caracteriza traços necessários determinados, comuns e presentes em todas as suas esferas (MÁRKUS, 1974b, p. 58).

Assim, o trabalho alienado inaugura um conjunto de relações distorcidas que reflete, igualmente, na atividade espiritual do ser humano. Embora seja na *Ideologia Alemã* que Marx aprofunde a ideia de que a classe economicamente dominante da sociedade é sua força espiritual dominante (MARX, 2007), já nos *Manuscritos* fica clara a forma como o trabalho alienado se perpetua para além da relação econômica. Um fenômeno que não inclui apenas a classe dominada no seu âmbito de atuação, mas abrange de forma universal as relações sociais e com a natureza: desde o ponto de vista político, onde o Estado se apresenta como um poder alienado, até a reificação das relações naturalmente comunitárias e a construção cotidiana de “falsas consciências”. Portanto, a alienação é um fenômeno universal – cuja abolição demanda, igualmente, uma solução universal. Essa concepção se apresenta de forma mais madura na *Sagrada Família* (MARX, 2011), onde Marx afirma:

A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa autoalienação, sabe que a alienação é seu próprio poder e nela possui a aparência de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana (MARX, 2011, p. 48).

Não por acaso, a contraposição entre o desenvolvimento individual e o desenvolvimento social se torna um fenômeno inevitável para o metabolismo econômico-social do modo capitalista de produção. Nesse sentido, a alienação resume-se na “contraposição entre o ser humano e a existência humana” (MÁRKUS, 1974a, p. 61). Nas palavras de Marx (2004), essa contraposição pode ser observada

no fato de que “o trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador [...] produz espírito, mas produz imbecilidade, cretinismo para o trabalhador” (MARX, 2004, p. 82). O trabalhador, desta forma, é para o capitalista, assim como o trabalho para o ser genérico, uma fonte ineliminável de perpetuação. Por outro lado, ao passo em que o trabalhador não se apropria do processo e do produto de sua objetivação durante a atividade produtiva, o trabalhador, enquanto gênero, tampouco apropria-se do desenvolvimento originado por essa atividade. Isto é, o trabalhador produz o desenvolvimento social que lhe é negado individualmente, de modo que o desenvolvimento social, sob as condições capitalistas de produção, jamais poderá coincidir com o desenvolvimento individual.

De uma forma geral, enquanto ser genérico o ser humano possui carências - pois os objetos dos quais sua vida depende estão fora de si. Essas carências, por sua vez, crescem proporcionalmente de acordo com o crescimento material e espiritual do gênero, através do trabalho enquanto mediação entre o gênero e a natureza. Nesse processo, o desenvolvimento das forças produtivas joga papel fundamental, pois é responsável pela criação de novas necessidades e novas capacidades que articuladas constituem o desenvolvimento das condições históricas. O fato é que o capitalismo, ao separar o ser humano da objetivação presente na sua atividade produtiva, separa também “carências” e “oportunidade de suprir carências”. Em outras palavras, “as carências do trabalhador são, assim, para ela [a economia nacional] apenas a necessidade de conservá-lo durante o trabalho, a fim de que a raça dos trabalhadores não desapareça” (MARX, 2004, p. 92)²⁰.

Disso resulta duas constatações. A primeira é que entranhado na atividade capitalista de produção o homem retorna à rudeza de suas necessidades naturais. Assim, afirma Marx:

O estranhamento do trabalhador em seu objeto se expressa, pelas leis nacional-econômicas, em que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; que quanto mais valores cria, mais sem-valor e indigno ele se torna; quanto mais bem formado o seu produto, tanto mais deformado ele fica; quanto mais civilizado seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente o trabalhador se torna;

20 Não é surpreendente que, apesar dos avanços sociais e trabalhistas dos últimos dois séculos, ainda hoje vigore no Brasil o conceito de salário mínimo como um salário “capaz de atender a suas [dos trabalhadores urbanos e rurais] *necessidades vitais básicas* e às de sua família” (grifo nosso). Ainda assim, se considerados os valores e preços vigentes no país, o salário mínimo é considerado pelo Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (Dieese) quatro vezes menor do que o necessário para cobrir as despesas mencionadas.

quanto mais rico de espírito o trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador (MARX, 2004, p. 82).

Nesse trecho, Marx será enfático ao afirmar que o trabalho torna-se um meio para garantir a existência física do ser humano - de modo que podemos interpretar que no capitalismo o trabalho humano está para o homem como a atividade produtiva animal está para o ser natural: preso às carências elementares (comer, beber, habitar, procriar, etc). Por outro lado, uma contradição evidente na sociedade capitalista, segundo o autor, é que, embora o homem tenha reduzido o suprimento de suas necessidades ao nível animal, ainda assim, enquanto gênero, ele é responsável pelo desenvolvimento, tanto das forças produtivas quanto de novas necessidades muito mais sofisticadas do que as gerações anteriores.

Em linhas gerais, evidencia-se a noção de alienação presente em Marx nos Manuscritos. A partir de um necessário retorno às categorias presentes na reflexão ontológica do autor, aqui referidas no segundo capítulo, é possível compreender o enunciado prescritivo que orienta a crítica de Marx, tomando como referência um juízo de fato relativo ao processo de investigação sobre o ser do homem. A alienação, nesse sentido, pode ser entendida como um fenômeno pelo qual o ser humano afasta-se de sua essência, isto é, partindo de determinados padrões de excelência sobre o ser humano, Marx conclui que o capitalismo, por meio da alienação, produz uma incompatibilidade com o tipo de vida mais adequada para um ser humano. A partir de agora, buscaremos apresentar os elementos que compõem esta relação entre o ser humano e a perda da humanidade.

3.3 Alienação e vida autenticamente humana

Em outro momento dessa dissertação tivemos a oportunidade de argumentar que Marx possui uma concepção própria da “natureza humana”²¹, isto é, a respeito dos traços característicos que compõem a essência humana. Ao mesmo tempo, pudemos afirmar que essa essência não se trata de algo imutável por definição - o que resultaria num flagrante contraste com o próprio método marxiano. Pelo

21 Ver capítulo II.

contrário, uma das particularidades da humanidade do homem, segundo Marx, é a constante apropriação prático-espiritual da relação recíproca e dialética entre o gênero, a natureza e a história. O ser humano, desta forma, é *práxis* e *devenir*, mas é também a essência pela qual se distingue ontologicamente do *ser natural*. Como mostra Lukács,

É evidente que, no nível do ser social, a história não pode deixar de se explicitar a nível ainda mais alto; e isso, mais uma vez, na medida em que as categorias sociais vão cada vez mais assumindo um papel preponderante com relação às categorias meramente orgânico-naturais (LUKÁCS, 1979, p. 93).

Sendo assim, após a elaboração dessa antropologia ontológica do ser social, que revela o processo pelo qual o ser natural se torna humano, manifesta-se em Marx um enunciado prescritivo sobre qual seria o tipo de vida mais compatível com essa humanidade. Nesse momento, partimos da premissa de que na reflexão ontológica anterior Marx apresenta um juízo de fato concernente à fundação do caráter humano dos sujeitos que constituem a sociedade. Apenas a partir disso é possível afirmar que posteriormente o autor apresenta um juízo de valor sobre o que seria *mais apropriado* para esse sujeito – com base em uma análise fenomênica da atividade capitalista de produção. Isso pode ser notado, inicialmente, no esquema a seguir, que expõe os traços gerais da constante tensão entre essência e existência humana, onde reside, como observa Flickinger (1985), a “autoinstrumentalização do homem na forma do trabalho” - que opõe-se “ideia de autonomia e liberdades humanas” (p. 35):

SER SOCIAL (ESSÊNCIA)	
autoapropriação	alienação
Trabalho livre e consciente	Trabalho forçado e obrigatório
Riqueza de necessidades	Necessidades puramente animais
Relação genérica comunitária	Relação genérica estranhada
	INDIVÍDUO BURGUESES (EXISTÊNCIA)



FIGURA 4 -Contraposição entre essência humana e existência humana

Nota-se na tabela que partindo da oposição entre o trabalho como autoapropriação humana e o trabalho alienado, chega-se ao afastamento da ideia

inicial de *humanidade* e, por consequência, à consolidação do indivíduo burguês. Isso porque, sendo naturalmente seres sociais, os sujeitos humanos apenas podem estranhar-se entre si no momento em que se afastam de suas próprias essências. Desse modo, por análise, o ser cujo traço essencial e característico é a coletividade, só pode vir a ser o seu oposto, isto é, individualista, em condições sociais específicas – cuja particularidade seja marcada pela subordinação da essência à existência. Percebe-se, então, a existência de dois momentos interligados: uma reflexão ontológica e um enunciado normativo baseado na crítica à atividade capitalista de produção - responsável por impossibilitar o florescimento humano no curso de suas relações econômicas. Como mostra Marx,

Vê-se como o lugar da *riqueza* e da miséria nacional-econômicas é ocupado pelo *homem* rico e pela necessidade humana rica. O homem *rico* é simultaneamente o homem *carente* de uma totalidade da manifestação humana da vida (MARX, 2004, p. 112).

Aqui o autor evidencia o sentido de uma *riqueza genérica* representada pela “totalidade da manifestação humana da vida” que se opõe a situação em que o homem é reduzido a “uma atividade abstrata e uma barriga” (MARX, 2004, p. 26). Desse modo, sob as condições capitalistas, o homem subordina sua essência ao Capital, isto é, “faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas um meio para sua existência” (MARX, 2004, p. 85). Nesse sentido, a interpretação de Marcuse é pertinente:

A ideia marxiana de uma sociedade racional implica uma ordem na qual não é a universalidade do trabalho, mas a satisfação universal de todas as potencialidades individuais aquilo que constitui o princípio da organização social. Contempla uma sociedade que proporcione a cada um não de acordo com o seu trabalho, mas segundo suas necessidades. A humanidade chega a ser livre somente quando a perpetuação material da vida é uma função das capacidades e da felicidade dos indivíduos entre si (MARCUSE, 1969, p. 48).

A ideia central presente no trecho mencionado é que, no contexto de uma sociedade humanamente emancipada, a satisfação universal das necessidades intrínsecas ao ser social se eleva sobre necessidades conjecturais como a obrigação de exercer um trabalho alienado. Significa, portanto, que nesse tipo de sociedade a realização das capacidades humanas é o objetivo comum de todos os membros - o que possibilita uma forma racional de organização coletiva. Isto é, como observa Elster (1989), apresenta uma ideia de vida boa enquanto autorrealização ativa,

baseada na realização plena das capacidades humanas. Entretanto, parece coerente interpretar que a satisfação interior da autorrealização individual, segundo Marx, está ligada à noção de um *funcionamento autenticamente humano* e não a motivações ocasionais orientadas pela superestrutura ideológica da sociedade. Em outras palavras, Marx não parece supor que o homem autorrealizado seja aquele que, por exemplo, possui fábricas e dinheiro (mesmo que ele as deseje), mas sim o homem cuja humanidade está realizada pela plenitude de suas capacidades.

Assim, a conclusão que chega Brenkert (2013), em *Marx's Ethics of Freedom*, é que a abordagem marxiana pode ser comparada à tradição grega, no sentido de que a questão central de sua moralidade seria a natureza da virtude ou a excelência humana. Isto é, “em contraste com a noção restrita de excelência moral como o cumprimento do dever moral, os gregos queriam saber que tipo de vida é mais adequada para um ser humano” (BRENKERT, 2013, p. 18). A alienação, portanto, pode ser compreendida em duas esferas entrelaçadas entre si: o indivíduo e a sociedade. Como fenômeno individual, destacam-se três ideias centrais para os fins estabelecidos nesse trabalho: (a) a ideia genérica sobre a alienação como fenômeno que atrofia as potencialidades humanas; (b) a ideia de que o trabalho, sob as condições capitalistas de produção, torna-se um meio para suprir necessidades naturais (rudes); (c) a ideia de perda de autonomia por parte do trabalhador, cuja *existência física* depende da auto-desapropriação involuntária de sua humanidade. Explica Marx (2004, p. 85):

quando arranca do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua vida genérica, sua efetiva objetividade genérica e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza (MARX, 2004, P. 85).

Do ponto de vista individual, a desumanização começa quando o ser social deixa de objetivar-se enquanto gênero no processo pelo qual afasta-se do produto da mediação entre ele e a natureza. Assim, se antes o trabalho consistia na efetivação de sua riqueza genérica, fundamento da distinção em relação ao animal, o trabalho alienado por sua vez adquire um caráter estranho a ele, de modo que, enquanto meio de sobrevivência, faz com que o homem se sinta livre apenas “em suas funções animais” (p. 83). Além disso, o trabalho “não pertence ao seu ser” (p. 82) – é uma obrigação buscá-lo fora de si e essa busca, diz Marx, “da qual a vida do

trabalhador depende, depende do capricho do rico e capitalista” (p. 24). Disso resulta que:

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 tanto espiritual quanto corporalmente - imoralidade, deformação, embrutecimento de trabalhadores e capitalistas (MARX, 2004, p. 92).

Assim, enquanto fenômeno social, destacam-se também três ideias centrais que satisfazem nossa necessidade metodológica, de compreender a apreciação ética de Marx em relação ao capitalismo: (a) a ideia de que a alienação representa um aumento inversamente proporcional entre o desenvolvimento social e o desenvolvimento individual; (b) a ideia de que a alienação opõe o ser social ao seu gênero, estranhando-os de forma recíproca; (c) a ideia de que, sob essas condições, desdobram-se formas alienadas de consciência social que reproduzem, de forma não mecânica, as características estruturais da atividade capitalista de produção.

A atividade produtiva na forma dominada pelo isolamento capitalista - em que "os homens produzem como átomos dispersos sem consciência de sua espécie" - não pode realizar adequadamente a função de mediação entre o homem e a natureza, porque "reifica"o homem e suas relações e o reduz ao estado da natureza animal (MÉSZÁROS, 2002b), p. 80).

Ocorre, portanto, que os produtos sociais da atividade humana se transformam em poderes alheios ao indivíduos, impossibilitando a gênese histórico-social do homem (MÁRKUS, 1974a). Desse modo, o trabalho individual alienado produz o desenvolvimento do qual o indivíduo é privado pelo Capital, produz “maravilhas para os ricos, mas produz privação para os trabalhadores”, como afirma Marx (2004, p. 82). Na prática, esse desenvolvimento social produz, na sequência, as novas necessidades das quais o trabalhador será também privado. Assim, quanto mais produz necessidades, quanto mais suas capacidades são alienadas na produção, tanto menos o ser humano usufrui de sua humanidade. Por consequência, a autorrealização dá lugar ao auto-estranhamento, observado na relação prático-efetiva com outros homens (MARX, 2004).

O resultado das determinações negativas dessas duas esferas, individual e social, dá-se no processo de afastamento do homem perante outro homem, da transformação de uma relação sujeito-sujeito em uma relação sujeito-objeto - quer dizer, o homem subordina seu semelhante ao status de uma coisa. Dá-se, portanto,

a instrumentalização dos sujeitos humanos a partir da desapropriação involuntária de sua atividade produtiva na mediação entre o homem e a natureza. Sobre essas relações desumanizadas, segundo Marx, ergue-se uma superestrutura jurídica cujas determinações de primeira ordem estão evidenciadas no fundamento da atividade capitalista de produção -a propriedade privada. Na próxima seção, trabalharemos como esse processo origina uma normatividade abstrata que materializa-se na ideia de “direitos humanos”.

3.4 A relação alienada entre Estado e Direitos Humanos

Ao estabelecer uma relação causal entre alienação e direitos humanos, uma tarefa necessária é esclarecer, antes disso, o sistema teórico que possibilita explicar essa relação. Nesse sentido, a primeira constatação a se fazer é que o fenômeno da alienação incide em dois momentos particularmente importantes da questão mencionada. Primeiramente, no processo que modela a interação entre Estado e sociedade, possibilitando a proclamação dos direitos humanos como direitos universais e, posteriormente, no próprio conteúdo desses direitos – que reproduzem a lógica alienada da sociedade civil. Dito isso, não é novidade afirmar que, segundo Marx, a infra-estrutura material da sociedade influencia diretamente o campo político, jurídico e ideológico – isto é, a “super-estrutura jurídica” da sociedade. Marx resumiu essa tese nos seguintes termos: “[...] a estrutura econômica da sociedade, base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência” (MARX, 2008, p. 47). Desse modo, para Marx o primeiro processo (produção material) condiciona o segundo (produção de ideias) e, portanto, o conteúdo daquela superestrutura jurídica está inevitavelmente atravessado pelos interesses e pelas concepções de mundo das classes que constituem as relações de produção.

O argumento central dessa exposição é que tanto a produção espiritual da sociedade quanto os demais fenômenos jurídicos não são independentes, de modo que

a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam (MARX, 2007, p. 94).

Seguindo o raciocínio do autor, o capitalismo e os modos de produção anteriores a ele estabelecem determinadas premissas supostamente universais a fim de apresentar os interesses dominantes como interesses coletivos. Na verdade, ao passo em que o âmbito de relações sociais modifica-se substancialmente conforme determinadas circunstâncias históricas, torna-se mais difícil inferir uma universalidade capaz de abranger as reivindicações humanas em um período histórico específico. Precisamente por isso,

toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma ideal: é obrigada a dar às suas ideias a forma de universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas (MARX, 2007, p. 48).

Marx estava convicto de que as relações jurídicas de uma comunidade não são baseadas na vontade dos indivíduos inseridos nessa comunidade, mas resultado concreto de um conjunto de mediações materiais ou, como mostra Mészáros (2008), “do processo total de vida e das realidades institucionais do desenvolvimento social-dinâmico, dos quais as determinações volitivas dos indivíduos são parte integrante” (p. 163). Em síntese, para justificar a relação causal entre “alienação” e “direitos” compreende-se que a anatomia desses direitos encontra-se no conjunto de relações sociais que definem a estrutura econômica da sociedade. Assim, Marx não nega que os indivíduos realizam e transformam ativamente as circunstâncias institucionais, mas sim que essas circunstâncias sejam autônomas do processo de produção material da sociedade – processo esse que Marx denominou “ilusão jurídica” (MARX, 2007, p. 77), referindo-se à redução do direito à vontade.

Nesse sentido, no que tange os direitos, Marx trabalha, basicamente, três pontos: o modo como o Estado se impõe à sociedade, o tipo de relação entre o Estado e seus pressupostos reais e o caráter especulativo da formulação metodológica operada por Hegel no que diz respeito à relação Estado – Sociedade Civil. Para isso, o autor apropria-se das premissas feuerbachianas em relação à finitude do ser e, assim, submete à lógica de Hegel a uma crítica ontológica. A

conclusão desse raciocínio, em síntese, é que o Estado não é o produto espiritual ou uma determinação da vontade do ser social, mas sim a separação concreta entre o ser social e sua essência; por consequência, o pressuposto real do Estado, a sociedade civil, se mantém, apenas, por uma circunstância de completa oposição entre o que ela “é de fato” e o que ela “precisa ser” para assumir o caráter político que o Estado exige. Essa relação, fundamentalmente contraditória, proporciona a alienação política do ser social – que transfere ao formalismo político do Estado suas determinações essenciais.

Nesse movimento do abstrato ao real, Marx pôde concluir que a alienação se manifesta como fenômeno político – cuja gênese está na sociedade civil. Como mostra Enderle:

a alienação política tem lugar no momento em que o povo, ao se submeter à sua própria obra, perde seu estatuto fundante e as posições são invertidas. O que era o todo passa à posição de parte, e vice-versa. O povo, antes o “Estado real”, é privado de seu conteúdo genérico, que se vê então hipostasiado na esfera política (ENDERLE, 2005, p. 21).

Assim, o Estado é compreendido como uma entidade cuja existência coloca-se acima dos indivíduos, suspenso pela *vontade* sob a ideia abstrata de *igualdade*. As distinções, com isso, tornam-se privadas – de modo que

assim como os cristãos são iguais no céu e desiguais na terra, também os membros singulares do povo são iguais no céu de seu mundo político e desiguais na existência terrena da sociedade” (MARX, 2005, p. 97).

Ou seja, no terreno político onde os homens são politicamente iguais e as diferenças de nascimento são consideradas diferenças não políticas, não se desfazem as desigualdades reais existentes entre os homens reais em suas relações reais. Por exemplo, o Estado é responsável por anular de modo político a propriedade privada e o status social ao caracterizá-los como diferenças não políticas. E isto é feito, afirma ele,

ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado (MARX, 2010c, p. 40).

Na prática, no entanto, a propriedade privada não é abolida – pelo contrário, materializa-se como determinante dos processos nos quais se relacionam as forças humanas da sociedade. Tal análise demonstra uma oposição objetiva entre vida genérica e vida material. O homem, enquanto ser genérico, dirá Marx, é o “membro

imaginário de uma soberania imaginária, acha-se despojado de sua vida individual real e dotado de uma generalidade irreal” (MARX, 2010c, p. 41). Por outro lado, o homem, em sua vida material, isto é, o ser social real inserido em suas relações de produção, “atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele” (MARX, 2010c, p. 40). Torna-se claro, portanto, a distinção entre a vida na “comunidade política” e a vida na “sociedade civil”. Esta separação, Marx denominará como a “divisão secular entre o Estado político e a sociedade burguesa” (MARX, 2010c, p. 41). Não obstante, ele é pontual ao afirmar que

a diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o indivíduo vivo e o cidadão. A contradição que se interpõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o bourgeois e o citoyen, entre o membro da sociedade burguesa e sua pele de leão política (MARX, 2010c, p. 41).

A partir disso, estabelecida a anatomia da relação que possibilita a proclamação dos direitos humanos, Marx argumenta que os *direitos humanos*, sob as condições capitalistas de produção, se confundem com os *direitos do homem burguês*. Há, portanto, uma distinção terminológica que, por sua vez, corresponde a uma distinção ontológica entre a natureza do homem (suas determinações genéricas reais) e sua existência sensível do ponto de vista histórico (sua manifestação não cultivada). Em outras palavras, quando declaram os direitos dos “homens” as constituições burguesas aludem, formalmente, ao caráter universal dos seres humanos – a todos os homens, independente de suas particularidades econômicas, religiosas, políticas, etc. Na prática, no entanto, esse tratamento é incompatível com a natureza da estrutura jurídica que proclama os direitos mencionados. Essa objeção será levantada por Marx (2010c), em *A Questão Judaica*, da seguinte maneira:

Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de “homem”, pura e simplesmente, e por que os seus direitos são chamados de direitos humanos? A partir de que explicaremos esse fato? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade burguesa, a partir da essência da emancipação política (p.48).

No próximo capítulo trabalharemos no que consiste a essência da referida “emancipação política”, mas por ora é importante ressaltar a crítica de Marx no que

diz respeito à utilização do termo “homem” em vez de “homem burguês” ou “membro da sociedade burguesa”. Percebe-se, em primeiro lugar, que essa distinção reivindicada pelo autor é compatível com a tese segundo a qual a classe dominante estabelece determinadas premissas a fim de apresentar os seus interesses como universais. Desse modo, as revoluções burguesas apresentam suas ideias como as ideias de todos os homens – ou, os seus direitos como direitos de todos os homens. No entanto (e esse é o objeto fundamental da crítica de Marx), esses direitos legitimam o homem egoísta, o homem burguês, considerando-o como uma “mônada isolada”, “cujo único vínculo de unidade é o interesse privado” (LOWY, 2002). A partir disso, podemos concluir que, para o autor, os direitos humanos estão fundados em uma perspectiva de classe e não antropológica.

Portanto, diz Marx:

nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade (MARX, 2010c, p. 50).

Como se pode perceber, a crítica marxiana dirige-se ao conjunto de direitos atribuídos com base em uma universalidade abstrata, que submete o “homem real” (genérico) às particularidades do “homem sensível” (burguês)²². Marx não critica os direitos em geral, tampouco os direitos dos homens em particular – mas sim a falsa ideia de que esses direitos alcançam, em sua plenitude, o *homem real*. Desse modo, o reconhecimento da “humanidade livre” por meio dos direitos humanos é o reconhecimento “do indivíduo burguês egoísta e do movimento desenfreado dos elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo de sua situação de vida, o conteúdo da vida burguesa atual” (MARX, 2011, p. 141). Esse é, enfim, o sentido da crítica de Marx aos “direitos humanos” proclamados pelas revoluções burguesas: o fato de que esses direitos legitimam o caráter alienado da atividade capitalista de produção, sobrepondo-o ao cultivo das disposições potenciais próprias do ser social.

22 Entretanto, como já foi demonstrado em outro momento, Marx é taxativo a admitir o progresso representado pela emancipação política, considerando-a “a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui” (MARX, 2010c, p. 41). Como afirma Bensaïd (2010): “essa frase por si só deveria refutar a acusação de que Marx seria indiferente às “liberdades formais”, aos “direitos democráticos” e à “democracia burguesa”. Ele os considera como conquistas preciosas numa perspectiva histórica, como “a forma definitiva” da emancipação na ordem atual do mundo. Portanto, necessárias, mas insuficientes. O que se trata de transgredir para prolongar o movimento de emancipação rumo à sua plenitude humana são os limites desse mundo” (p. 87).

4 EMANCIPAÇÃO HUMANA: A PERSPECTIVA DA REVOLUÇÃO

Como se pode perceber, ao longo do trabalho não foi estabelecido um critério cronológico para esquematizar os princípios filosóficos da ideia de revolução social na obra juvenil de Marx. Isso porque, de uma forma geral, ao observar conjunto da obra, percebe-se que ela é composta de avanços e recuos, amadurecimento e mudanças temáticas. Desse modo, supomos mais coerente diagnosticar o objeto de estudo e organizar os conceitos de uma forma lógica, de modo que o mesmo seja mais compreensível em sua totalidade. Em outras palavras, ao analisar a revolução social enquanto emancipação humana, isto é, como emancipação dos homens em geral, parece razoável, antes disso, explicar o que Marx entende por “homens em geral” - o que fizemos no primeiro capítulo. O mesmo ocorre com a alienação. Assim, apresentaremos o conceito de emancipação humana – para, por fim, explicar como os princípios filosóficos se articulam no sentido de possibilitar a interpretação de que a revolução social é uma exigência moral.

4.1 Gênese e percurso da ideia de Revolução em Marx

A compreensão da Revolução, isto é, da superação do estranhamento e das contradições da sociedade burguesa, se apresenta de forma processual na obra marxiana. Podemos destacar três momentos do amadurecimento desse conceito. Primeiro, o embate com Hegel, onde Marx, contrariando a tradição filosófica anterior, descobre o antagonismo entre sociedade civil e Estado. Depois, o amadurecimento da distinção entre emancipação política e emancipação humana e, por fim, a

descoberta do proletariado como protagonista dessa transformação. De posse desses três elementos, Marx elaborou já em suas primeiras publicações a ideia de que a revolução social seria obra da classe trabalhadora que, como classe universal, emanciparia toda a humanidade. Por isso, podemos falar de uma auto-emancipação revolucionária do proletariado.

Sendo assim, o nascimento dessa compreensão revolucionária de Marx está nas inquietações do autor em relação à concepção hegeliana de Estado e sua respectiva relação com a sociedade civil. Segundo Hegel, o Estado contém, por meio da universalidade, o caráter de materialização da vontade individual – é a vontade universal e subjetiva e, também, a razão efetivada. Ou, nos termos de Hegel, o Estado é o espírito objetivo como vontade substancial revelada (Hegel, 2008). Desse ponto de vista, na prática, o Estado representa a entidade que harmoniza os antagonismos que compõem a sociedade civil, ao passo em que possibilita a realização da liberdade enquanto valor supremo. De posse disso, Marx vai investir contra essa relação. Para ele, a integração entre sociedade civil e Estado dá lugar ao antagonismo entre essas duas esferas, de modo que o Estado é para a sociedade civil o que Deus é para o Homem, conforme a crítica à alienação religiosa proposta por Feuerbach. Nesses termos, os indivíduos alienam o poder para o Estado, sendo a superação dessa alienação coincidente com a superação do Estado.

Não por acaso, Marx anuncia nas primeiras páginas de *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*:

a tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da auto-alienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a auto-alienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política (MARX, 2010a, p. 146).

Findada a crítica à alienação religiosa e considerando essa o pressuposto de toda a crítica (Marx, 2010a), percebe-se no trecho o interesse do autor em resolver os problemas *terrenos* que derivam da alienação. Na prática, para Marx, isso representa a compreensão dos fenômenos políticos como expressão concreta da alienação no plano das ideias. Como mostra Frederico (2010), para Marx,

o Estado é uma alienação da sociedade civil: os indivíduos em vez de exercerem diretamente o poder de decisão, alienam esse poder para a

esfera estatal. Superar a alienação implica aqui tomar nas mãos o poder decisório (p. 18).

Nesse momento, no entanto, Marx não explica que o motivo da supressão do Estado encontra-se na própria sociedade civil, mais especificamente nos antagonismos que, segundo Hegel, o originam. Desse modo, o autor ainda pressupõe a existência desses antagonismos – não como uma situação particular das forças sociais contraditórias, mas como um elemento próprio da transição entre a sociedade civil e o Estado. Porque nessa ocasião ele ainda não elaborou as bases materiais que possibilitam o ser social, ainda transparece uma concepção antropológica de Feuerbach – material mas abstrata. De qualquer forma, evidencia-se exatamente nesse ponto do percurso a identificação do antagonismo entre Estado e Sociedade Civil, que possibilita a Marx a crítica à politicidade e a caracterização da emancipação política como patamar inferior em relação à meta final da humanidade, que é a emancipação humana. Nas palavras de Marx (2005):

O sonho utópico da Alemanha não é a revolução radical, a emancipação humana universal, mas a revolução parcial, meramente política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício (MARX, 2005, p. 151).

Ao identificar a emancipação humana como etapa superior do desenvolvimento espiritual da humanidade, Marx pôde quase que simultaneamente à produção do texto anterior elaborar uma sistemática distinção entre Emancipação Política e Humana. Trataremos desse tema na próxima seção, mas por ora é importante ressaltá-lo como o segundo momento do percurso que leva Marx a ideia de revolução social como a emancipação humana levada adiante pela classe proletária. Em síntese, Marx estabeleceu, de forma genérica mas precisa, a negação da política como determinação fundamental dos laços de sociabilidade que constituem as relações humanas. Desse modo, pôde identificar a natureza da força política “como *força social pervertida e usurpada*, socialmente ativada como estranhamento por debilidades e carências intrínsecas às formações sociais contraditórias” (CHASIN, 2009, p. 65).

A síntese dessas constatações é ilustrada na *Questão Judaica*, onde Marx afirma que o Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem real o faça, isto é, “o Estado pode ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre” (MARX, 2010c, p. 38). Ao se referir à religião, reafirma o argumento de que o Estado

pode emancipar-se da religião enquanto o homem permanece cultivando-a em sua privacidade. Ou seja, “ao se libertar politicamente, liberta-se através de um desvio, isto é, de um meio, ainda que se trate de um meio necessário” (MARX, 2010c, p. 39). Desse modo, a solução final para a superação da alienação, o fim da pré-história da humanidade, não pode ser posta nos termos da emancipação política, visto que esse estágio histórico, ainda que positivo numa perspectiva histórica, está condicionado a libertar o homem apenas politicamente - enquanto o homem permanece preso às contradições de sua humanidade não cultivada.

O que se tem, a partir disso, é que a emancipação humana, nas palavras de Lowy (2002), “é a única capaz de superar as contradições da sociedade civil-burguesa, porque é a *alfhebung* do conflito entre a existência individual sensível e a existência genérica dos homens” (p. 97). Além da evidente negação da essência social como essência política, responsável por caracterizar a política não como um elemento intrínseco à sociabilidade humana mas como uma particularidade própria das organizações sociais que asfixiam o potencial humano, Marx estabelece, também, uma recusa sistemática do ideário burguês. A rigor, nesse momento o autor já identifica a revolução social como emancipação universal, que rearticula os laços de sociabilidade para além da formalidade política.

O terceiro momento desse percurso que leva Marx à revolução é a identificação do proletariado como ator principal da emancipação que postula o verdadeiro caráter universal. Isso ocorre na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, quando o autor apresenta o proletariado como a esfera “que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas” (MARX, 2011, p. 156). Essa ocorrência se evidencia nos *Manuscritos de 1844*, onde Marx dá um passo decisivo para o amadurecimento de sua teoria. Sob a influência de Feuerbach, o autor pode explorar sob bases materiais o fundamento econômico que condiciona a existência da classe revolucionária. Assim, o trabalho é elevado, nas palavras de Mészáros, à condição de mediação de primeira ordem – “fator ontológico absoluto da condição humana” (MÉSZÁROS, 2002b), p. 78).

Desse modo, Marx pôde conceber as bases ontológicas que possibilitam justificar a *riqueza genérica* do ser humano e, nisso, concluir que a emancipação

humana representa a recuperação do potencial humano obstruído e impossibilitado pela alienação. Uma síntese dessas aquisições teóricas, é encontrado em *A Sagrada Família*, escrita no final de 1844:

A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma auto-alienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa auto-alienação, sabe que a alienação é seu próprio poder e nela possui a aparência de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana. Ela é, para fazer uso de uma expressão de Hegel, no interior da abjeção, a revolta contra essa abjeção, uma revolta que se vê impulsionada necessariamente pela contradição entre sua natureza humana e sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resoluta e ampla dessa mesma natureza (MARX, 2011, p. 48).

O trecho é importante pois representa, em uma expressão, o conjunto dos elementos estudados até aqui. Especialmente quando afirma que a revolta da classe proletária é impulsionada “necessariamente pela contradição entre sua natureza humana e sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resoluta e ampla dessa mesma natureza”, o autor evidencia dois aspectos: (i) a crença na existência de uma natureza humana – como foi trabalhado no segundo capítulo; (ii) a crítica à negação dessa natureza sob a atividade capitalista de produção – como vimos no terceiro capítulo. Mais adiante, logo após o trecho mencionado, Marx reafirma o caráter universal da revolução social, ao afirmar que a vitória do proletariado representa não uma alternância de classe no poder, mas a extinção da própria classe. Isto é, “ele vence de fato apenas quando suprassume a si mesmo e à sua antítese” (MARX, 2011, p. 48-49). Portanto, o percurso que começa com a crítica à filosofia do direito de Hegel e conduz Marx à ideia de emancipação humana, depreende sua culminância na conclusão de que tal emancipação, por meio da revolução social, possibilita que tanto o proletariado quanto a propriedade privada desapareça.

4.2 Emancipação Política e Humana em “A Questão Judaica”

A obra de Marx deve ser encarada como um produto do iluminismo, da filosofia e da tradição emancipatória burguesa, tanto pelo contexto em que é

concebida quanto, por consequência, no que diz respeito ao núcleo central de sua exposição: a liberdade humana. Por outro lado, é bem verdade que desde a Universidade de Berlim, sob a influência intelectual dominante de Hegel, passando pelo “clube de doutores” e pela Gazeta Renana, Marx reconheceu a legitimidade da crítica romântica ao projeto iluminista. Assim, foi possível para ele observar o movimento político protagonizado pela burguesia a partir de um ponto de vista crítico mas consciente de sua importância numa perspectiva histórica. O resultado foi que, encontrando em Hegel a expressão mais alta dessa filosofia burguesa, Marx estabeleceu um contraponto a fim de descortinar os limites ocultos dessa emancipação política.

O que está em discussão nesse ponto não é apenas a transição da sociedade civil para o Estado, mas uma noção antropológica muito particular da filosofia liberal. Quer dizer, os princípios fundamentais da democracia burguesa, que ocupam lugar privilegiado nas inquietações de Marx, possuem raízes no século XVII, como vemos Macpherson (1979), e com eles amadurecem as ideias sobre a igualdade do valor moral das pessoas, o homem como proprietário de si e de suas capacidades, a inclinação natural do ser humano para o domínio do outro, etc. Hobbes foi, a rigor, a expressão máxima desses princípios, ilustrando, à exemplo de Plauto, o *homem como o lobo do próprio homem*. E, por consequência, a justificação do dever político universal, que mais tarde encontra em Locke o mesmo argumento da instabilidade e da insegurança decorrente de transgressões voluntárias da lei da razão no Estado de Natureza, alcança com a democracia burguesa o seu ápice. No mesmo sentido, Della Volpe remete à Rousseau, ao afirmar que a emancipação política instaurada pela Revolução Francesa é originada em um contrato social cujas partes são, em verdade, definidas por um axioma dogmático expresso no *homem da natureza* (1969, p. 19-20).

Assim, ao modificar os mecanismos políticos, jurídicos e ideológicos, reorganizando as forças sociais com a eliminação dos resquícios feudais, a emancipação levada à cabo pela burguesia europeia representou as promessas da libertação política, da prosperidade e da igualdade entre os homens. Na prática, no entanto, o movimento emancipatório, por conta de suas próprias contradições internas, pôde apenas concluir a emancipação política. Na esteira de Hegel, Marx

preocupou-se inicialmente com essa questão em particular. Ao retomar a ideia hegeliana, segundo a qual o Estado representa a vontade individual elevada à universalidade, o autor estabelece a proposição que, ao contrário do que supôs Hegel, o Estado, em verdade, promove a divisão do homem no seu interior, isto é, promove o “dualismo de vida individual e vida como gênero, de vida em sociedade burguesa e vida política” (MARX, 2010c, p. 45).

Essa divisão, na verdade, representa a cisão entre (a) o homem que vive sua vida cotidiana e participa de uma comunidade cujas leis são estabelecidas pela lógica do capital e (b) o cidadão abstrato, cujos direitos políticos o fazem igual aos outros homens abstratos que constituem a esfera política da sociedade. Nas palavras de Marx:

Na sua realidade mais imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal (MARX, 2010c, p. 40).

Assim, enquanto membro da sociedade civil o *homem* não é mais do que a expressão histórica de sua existência, o *homem burguês* – é, portanto, um “fenômeno inverídico” na sua vida concreta. Por outro lado, enquanto membro do Estado político, ele apresenta-se como “ente genérico” – mais em uma comunidade imaginária e dono de uma “soberania fictícia”, onde sua individualidade real é constrangida a submeter-se à “universalidade irreal”. Desse modo, o Estado reduz à abstração a existência do cidadão, submetendo-o ao indivíduo egoísta, ao *bourgeois*, tornando a existência política um falso apêndice da sociedade burguesa. Em outras palavras, como afirma Chasin (2000):

é muito importante notar que não se trata apenas de uma conciliação contra o princípio de universalidade, que lastreia idealmente os atos políticos, mas de uma subordinação degenerativa da política às particularidades da sociedade civil, no sentido de que a cidadania, a comunidade política são reduzidas a simples meio (CHASIN, 2000, p. 51).

Nessa divisão, a disposição sociável individual é mediada pela atividade política, ou seja, a determinação essencial de sua natureza é alienada à condição de força externa operada pelo Estado. Desse modo, a crítica marxiana demonstra que, com a referida emancipação, o homem não foi libertado para cultivar sua humanidade, mas tornou-se livre para exercer a sua humanidade não cultivada. A

analítica de Marx torna-se mais clara quando recomposta com os conceitos de “homem” e “alienação” trabalhados anteriormente. Isso porque na sociedade civil-burguesa, onde “faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas um meio para sua existência” (MARX, 2004, p. 85), o homem estranha-se dos demais, manifestando em sua vida privada os valores espirituais oriundos de sua atividade prática. A política, por consequência, ao submeter dissimuladamente o *cidadão* ao *homem burguês*, compreende o “indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade” (p. 50). Por isso, afirma Marx:

a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política (MARX, 2010c, p. 54).

Percebe-se, aqui, uma síntese do movimento emancipatório de características plenamente humanas, segundo Marx. Ou seja, quando “o homem individual real” tiver se tornado “ente genérico”, isto é, recuperado para si o seu ser social, e, dessa forma, “reconhecido e organizado suas forças próprias”, ou seja, reconhecido a sociabilidade enquanto determinação essencial do seu ser, o homem, então, não separará “a força social na forma de política” - de modo que a política, enquanto desvio alienado de suas forças próprias, será, enfim, desnecessária para a sociabilidade humana. Desse modo, segundo Marx, a revolução social começa a transformação pela própria sociedade civil – reconduzindo o homem à sua humanidade. Isso porque o homem, diz Marx (2010c), é infinito em relação ao cidadão, assim como a vida humana é em relação à vida política. Por consequência, a eliminação da falsa determinação política, insignificante para o ser social, resulta em que a emancipação estará realizada com um caráter, de fato, universal – isto é, enquanto emancipação humana.

Em outras palavras, o projeto emancipatório burguês atinge seu ápice e mostra-se consumado quando a *classe burguesa* enquanto classe revolucionária destitui a ordem social anterior e impõe suas particularidades à totalidade do corpo social. Decorre disso que o Estado modela sua atividade política com base nas características da sociedade civil que o origina e, portanto, torna-se, a rigor, servo dela. A revolução social, por outro lado, tendo a *classe proletária* como classe

revolucionária atinge seu ápice quando essa suprassume a si mesmo, isto é, quando não submete a totalidade do corpo social à nenhuma particularidade senão aquelas potencialidades essenciais que constituem o ser social. Assim, “se o proletariado vence, nem por isso se converte, de modo nenhum, no lado absoluto da sociedade” (Marx, 2003, p. 49). Isso porque a realização plena da emancipação humana representa a dissolução das classes e, portanto, o proletariado só pode considerar-se de fato vitorioso quando já não existir enquanto classe.

Por consequência, segundo Marx, a revolução social, cujo protagonista é o proletariado, apresenta-se como a única forma de universalização verdadeira da libertação humana. É isso que possibilita ao autor a afirmação de que a emancipação política, embora um progresso histórico, “não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral” (Marx, 2010c, p. 41). A forma definitiva da emancipação humana, como se viu, está intimamente relacionada com a recuperação da humanidade condizente com o homem, isto é, com a reapropriação das determinações essenciais do ser social e, assim, de suas forças próprias. É, por fim, a total emancipação de todos os sentidos e atributos humanos.

4.3 O sentido prático do humanismo e a realização da filosofia

Desde o humanismo iluminista de Kant e Fichte, o idealismo alemão, em toda a sua diversidade, identificou-se e saudou os ideais da burguesia revolucionária do século XVIII, colocando no centro de suas preocupações teóricas o homem e a ideia da liberdade orientada pela razão. Essa identificação desenvolveu a crença de que a forma e o conteúdo dos direitos e deveres relacionados ao homem necessitariam ser determinados mediante a racionalidade, cujas leis fundamentais são a universalidade e o valor absoluto da humanidade. Marx se pôs imediatamente de acordo com essa crença e tão logo assimilou o ideal humanista também se pôs de acordo com a ideia hegeliana de que a liberdade é produto da evolução histórica e, como tal, integra um processo dialético de superação das barreiras para sua realização plena – motivo pelo qual as revoluções burguesas, segundo ele, devem

ser consideradas conquistas numa perspectiva histórica, pois constituem “a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui” (MARX, 2010c, p. 41).

Essa posição representa duas questões em especial. Primeiro, que a negação do capitalismo se dá a partir de sua afirmação, isto é, da aceitação de que o curso histórico desenvolve as condições e as contradições pelas quais se torna possível negá-lo, no sentido em que os homens “ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar” (MARX, 2007, p. 94). Em segundo lugar, Marx considerou positivamente a justeza do ideal humanista, muito embora tal qual apresentado pelos filósofos anteriores só poderia se realizar em experimentos metafísicos. Especialmente por isso, no que diz respeito à epistemologia, a grande dívida de Marx com Feuerbach é que este dissolveu “o mundo religioso em seu fundamento mundano” (idem, p. 534). Isso porque, ao fim e ao cabo, a compreensão mais geral de Marx sobre o humanismo é de que os conceitos filosóficos incorporam a contingência prática que os tornam passíveis de aplicação – de modo que a racionalidade, a autonomia e a liberdade, por sua vez, não se afirmam em outro espaço senão aquele determinado pela matéria. Assim, a filosofia para Marx deveria transformar seu relacionamento com a realidade, até o ponto de considerar sua realização prática como produto de uma práxis social universal. Por outro lado, afirma Mézáros:

É claro que Marx negava a legitimidade de uma filosofia independente e auto-orientada [...] Da mesma forma, rejeitava a idéia de que a filosofia poderia ter um espaço próprio privilegiado e um meio de existência independente, que se oporiam à vida real (MÉSZÁROS, 2008, p. 94).

Desse modo, inicialmente em relação ao idealismo alemão a crítica de Marx não diz respeito ao conteúdo de suas premissas, mas ao método que permite a aferência das mesmas. Em outras palavras, o autor não estava em desacordo com as exigência de racionalidade, de respeito ou de liberdade, apenas ensaiava demonstrar que tais reivindicações perdiam sua validade prática quando se deparavam com a realidade do povo “emancipado” pela burguesia. Nessa perspectiva, é possível perceber que o propósito de sua teoria está em desvendar a estrutura interna dos fenômenos que possibilitam afirmar categoricamente que a emancipação dirigida pela burguesia não só foi parcial como também dentro de suas

limitações foi incompleta. Para isso, Marx elevou suas interrogações até uma virada ontológica que redefiniu o modo de encarar a racionalidade. Nas palavras de Chasin (2009):

não mais como simples rotação sobre si mesma de uma faculdade abstrata em sua autonomia e rígida em sua conaturalidade absoluta, porém, como produto efetivo da relação, reciprocamente determinante, entre a força abstrativa da consciência e o multiverso sobre o qual incide a atividade, sensível e ideal, dos sujeitos concretos. (CHASIN, 2009, p. 58).

O que temos, a partir disso, é uma transmutação dos conceitos para o *locus* da sociedade civil, para sua configuração econômica e, por fim, para a determinação essencial de cada pressuposto que a compõe e que, por consequência, torna possível a sua transformação. Na sociedade civil, composta de homens “reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas” (MARX, 2007, p. 94), o autor encontrou não apenas a negação completa do ideário humanista, mas também a causa dessa negação. O trabalhador, comprovação aberta dessa negação, é “corpórea e espiritualmente reduzido à máquina” (2004, p.26), “é reduzido a uma atividade abstrata e uma barriga” (idem), de modo que “a procura por homens regula necessariamente a produção de homens assim como a de qualquer mercadoria” (idem) e o homem, por fim, é conhecido “apenas como um animal de trabalho, como uma besta reduzida às mais estreitas necessidades corporais” (idem, p. 31).

Nas palavras de Flickinger (1985), a conclusão que Marx chega é que

a sociedade burguesa produz, através de sua forma capitalista de produção, uma classe de miséria, isto é, o proletariado. Enquanto tal, o proletariado faz parte desta sociedade, sendo, entretanto, ao mesmo tempo a classe reprimida e, por isso, a negação dos próprios princípios liberais da sociedade. (FLICKINGER, 1985, p. 23).

Essa miséria, segundo Marx, é fruto de uma contradição inerente às sociedades fundadas pelo capitalismo e diz respeito à discrepância entre o desenvolvimento social e o desenvolvimento individual. O trabalhador, quanto mais objetiva a natureza, mais enriquece, material e espiritualmente, a sociedade – pois o processo e o produto do seu trabalho configuram-se como legado social. Nas palavras de Marx:

o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias 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 isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral (MARX, 2004, p.80).

É possível perceber que, via negação, Marx estabelece uma condenação moral nas equiparações homem-máquina e homem-mercadoria. Igualmente, estabelece a superioridade do “mundo dos homens” em relação ao “mundo das coisas” e a assertiva de que a *pobreza* resulta, justamente, da produção da *riqueza*. Essa condenação ao capitalismo por tratar o homem como meio, como mercadoria, como peça da engrenagem econômica, demonstra o valor absoluto da humanidade como único critério válido para estabelecer a *riqueza* e a *pobreza* de uma sociedade. Esse valor, no entanto, diferente de Kant, por exemplo, não tem origem na razão independente de objetos empíricos, na razão inteligível, mas na relação recíproca entre o homem e natureza, cuja mediação do trabalho livre e consciente é responsável pela transformação do ser natural em ser humano.

A negação de Marx em relação ao caminho percorrido pelo idealismo não nega sua concordância com um determinado fim: “o homem é o ser supremo para o homem” (MARX, 2005, p. 151). Disso decorre, nas palavras do autor, o “imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (MARX, 2005, p. 151-152). O *imperativo categórico*, desse modo, é fator motivante para a revolução social enquanto transformação positiva das relações mencionadas por Marx. Apenas assim, portanto, o conceito filosófico de “ser humano” alcança verdade prática, isto é, torna-se realmente o ser do indivíduo humano (MÁRKUS, 1974a). Em outras épocas, inclusive na situação atual, o conceito de ser humano só pode ser apreendido pela abstração, pois sua validade não se incorpora a *realidade* onde o ser não coincide com a existência humana. De outra forma, para Marx, no momento em que o proletariado torna prática a “sociedade que satisfaça as vidas de seus membros” este “transcende a filosofia como sistema intelectual” (LEWIS, 1973, p. 71-72). Assim,

Marx insistiu na “suspensão” da filosofia no sentido hegeliano da palavra, isto é, enquanto destruição de sua velha forma e função de mera ideologia, mas guardando-a, ao mesmo tempo, na sua capacidade de reconstruir o processo genérico da própria sociedade moderna, já que nela se mostra o caráter de momento constitutivo desta (FLICKINGER, 1985, p. 22)

Essa passagem da filosofia para a realidade se dá por meio da *práxis*. E a

práxis “é a crítica radical que, correspondendo à necessidades radicais, humanas, passa do plano teórico para o prático” (VÁZQUEZ, 2003, p. 117). Radical, aqui, nas palavras de Marx, “agarrar as coisas pela raiz” e “a raiz, para o homem, é o próprio homem” (MARX, 2005, p. 151). Por isso, a revolução social é radical – pois seus pressupostos são radicalmente distintos daqueles determinantes da sociedade capitalista, embora seja a própria sociedade capitalista que desenvolve as condições de sua supressão. E, também por isso, o pensamento marxiano deve ser compreendido como parte desse devir histórico que se impõe na tentativa de realizar, de fato e de direito, a liberdade humana.

4.4 O ser humano emancipado

De uma forma geral, a partir da exposição anterior, podemos concluir que a distinção entre emancipação política e emancipação humana é ilustrada, colocando em outros termos, na distinção entre o indivíduo exercer uma humanidade não cultivada (“o homem em sua manifestação inculta, não social”) e o indivíduo cultivar sua humanidade plena (recuperando para si o “sentido humano” de sua natureza). Assim, o movimento da *emancipação humana* pode ser descrito, de outra forma, como a eliminação dos obstáculos que aprisionam o homem e impedem a realização plena de suas capacidades. No entanto, em que pese o autor se refira à realização da individualidade do homem emancipado, essa postura não se confunde com uma abordagem individualista - pois a realização do *ser social*, segundo Marx, apenas é possível nas relações estabelecidas entre ele e a comunidade, isto é, nos laços de sociabilidade que determinam o seu ser. Por isso, afirma o autor:

é somente na comunidade [com outros que cada] indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; somente na comunidade, portanto, a liberdade pessoal torna-se possível [...] Na comunidade real, os indivíduos obtêm simultaneamente sua liberdade na e por meio de sua associação (MARX, 2010b, p. 64).

Marx se refere, portanto, à autorrealização dos indivíduos, que desenvolvem “suas faculdades em todos os sentidos”. Da mesma forma, como vimos, para o ser social o caráter dessa realização não pode ser outro senão uma

autorrealização coletiva – “somente na comunidade com os outros”. Significa, igualmente, que o livre desenvolvimento individual, diferente do que ocorre no modo capitalista de produção, coincide com o livre desenvolvimento social. Ao contrário das condições operadas pelo capitalismo, onde o trabalho “produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador” (MARX, 2004, p. 82), isto é, produz somente para a classe economicamente dominante a riqueza material e espiritual proveniente do trabalho humano universal, na sociedade emancipada o trabalho humano assume sua forma *real*, seu caráter livre, criativo e universal. É por meio dessa apropriação do trabalho em sua *forma humana* que o homem apropria-se ele mesmo de *sua* forma humana.

Reconstruindo a reflexão de Marx, desde sua analítica sobre o ser social, percebe-se que ao rejeitar a ideia de que o capitalismo e seus desdobramentos na vida cotidiana representam dados antropológicos fixos, o autor possibilita uma crítica cujo horizonte normativo está para além das contradições próprias do modo capitalista de produção. Quer dizer, se a tradição filosófica liberal-burguês fundamenta a organização política e seus atributos coercitivos a partir da suposta insociabilidade natural ou inclinação natural para o conflito, ela “supõe como um fato dado e acabado [...] o que deve explicar” (Marx, 2008, p. 80). Marx, por outro lado, ao reconstruir as conexões materiais que demonstram o caráter sócio-histórico do ser humano pôde, de outra forma, assegurar que o objetivo da emancipação não é *asfixiar* os atributos essenciais do homem, mas realizá-los em sua plenitude. Desse modo, como mostra Márkus (1974a)

para Marx, o comunismo é uma transformação e uma disposição das relações e situações sociais que possibilita um autodesenvolvimento ininterrupto, irreprimido da produção material e espiritual, das relações de tráfego, das forças essenciais da humanidade e dos homens mesmos (MÁRKUS, 1974a, p. 75).

Por isso, Fromm (1975) afirma que “a filosofia de Marx é uma filosofia de protesto: é um protesto imbuído de fé no homem, em sua capacidade para liberar-se e realizar suas potencialidades” (p. 7-8). Mais do que a “fé no homem”, podemos concluir que a justificação do projeto emancipatório está na determinação ontológica do ser do homem – cuja negação prática é verificável por sua concordância inconsciente com as leis contraditórias do modo capitalista de produção. Nesse caso, todos os traços característicos das “forças essenciais da humanidade” são

reduzidas ao estranhamento: o *trabalho* se torna “forçado, trabalho obrigatório” (MARX, 2004, p.83), a *sociabilidade* é traduzida na politicidade formal que faz do homem um “membro imaginário de uma soberania fictícia” (MARX, 2010c, p. 40), a *liberdade* é transformada no direito de atuar como “mônada isolada recolhida dentro de si mesma” (Marx, 2009, p. 49), de modo que, por fim, o homem é encarado como “uma atividade abstrata e uma barriga” (MARX, 2004, p. 26).

A sociedade humanamente emancipada, por outro lado, possui a tarefa de extinguir as causas desse estranhamento. Assim, ao emancipar-se a humanidade possibilita com que o trabalho humano deixe de ser o meio para a produção de carências universais e riqueza privada e assuma o caráter genérico e universal que lhe é característico. Desse modo, o homem rearticula tanto a sua relação com a natureza quanto sua relação com os outros homens, modificando radicalmente todo o metabolismo social – orientado, agora, não pela ganância e pelo individualismo, mas pelo progresso material e espiritual de toda coletividade humana. Nesse contexto, o desenvolvimento humano corresponde ao “desenvolvimento do homem total, universal” (MARCUSE, 1969, p. 53), de modo que para isso o “homem tem que se emancipar da influência paralisante da especialização” (Idem). Marx ilustra de forma esclarecedora essa questão da seguinte forma:

na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastorou crítico. (MARX, 2007, p. 38).

Como se pode perceber, se trata de um estágio histórico onde as forças produtivas se colocam, consciente e livremente, à disposição da comunidade, visto que nesse caso a atividade produtiva humana não pressupõe a necessidade de recompensas externas, quer dizer, se torna responsável por uma experiência universal de autorrealização coletiva. Por outro lado, uma interpretação desatenta pode, imediata e erroneamente, vincular a ilustração marxiana de uma sociedade livre com algum tipo de experiência primitiva de organização social. Em verdade, Marx já havia advertido sobre essa caracterização “rude” do comunismo como o “retorno à simplicidade não natural do ser humano pobre e sem carências que não ultrapassou a propriedade privada e nem mesmo até ela chegou” (MARX, 2004, p.

104).

Em outras palavras, o comunismo é “a suprassunção positiva da propriedade privada enquanto apropriação da vida humana” (MARX, 2004, p. 106); é o patamar histórico cuja realização necessita do amadurecimento de fatores materiais que possibilitem sua existência, no sentido de um desenvolvimento histórico e humano e não de um retorno às sociedades primitivas, cujo desenvolvimento das forças produtivas incipiente cultivava um “ser humano pobre e sem carências” (idem). Ao contrário, para Marx, assim como para Hegel, a emancipação “trata-se da realização da liberdade e eticidade na unidade da vontade individual e geral” (KOWARZIK, 2002, p. 52), no entanto, segundo o primeiro, “essa unidade só pode ser alcançada ali, onde forem suspensas as contradições sociais e as diferenças de classe, gestadas pelo modo capitalista de produção” (idem). Apenas ciente disso, podemos retomar o trecho acima e interpretá-lo sob um ponto de vista que transcenda as leis internas da sociedade burguesa.

Assim sendo, diz Marx que “a sociedade regula a produção geral” - isso porque o homem emancipado, ao recuperar suas forças próprias, desfaz a “necessidade” do Estado como mediação entre ele o metabolismo social, identificando a política, nas palavras de Chasin (2002), como “força social pervertida e usurpada” (p. 65). Depois, ao afirmar que o indivíduo “pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam” ele se refere pontualmente à realização de um trabalho que possibilite para si, e por isso também para a comunidade, a experiência da autorrealização, transformando “um trabalho sem sentido, alienado, em um trabalho produtivo, livre” (FROMM, 1975, p. 54) – em contraposição à tendência do capitalismo de “gerar tarefas cada vez mais simples, cada vez menos propícias à autorrealização (ELSTER, 1989, p. 66). Nesse caso, a autorrealização sugerida por Marx não é mais do que, nos termos aristotélicos, a transformação da potência em ato ou a atualização das potencialidades humanas.

Dito de outra forma, na palavras de Kamenka:

Essa, então, é a "sociedade racional", que Marx vê como a solução para o enigma da história. Não é apenas a sociedade em que a propriedade privada foi abolida; não é, sobretudo, uma sociedade em que a propriedade tenha simplesmente passado para o controle do Estado ou para "controle social". É a sociedade em que toda a oposição entre as demandas individuais e sociais desapareceu, onde desejo e fruição perdem sua natureza egoísta e se tornam de utilidade humana, universal e social. O homem se apropria da natureza, a torna parte de si mesmo; seus sentidos,

assim, tornam-se verdadeiros, sentidos verdadeiramente humanos (KAMENKA, 1962, p. 86).

O autor se refere aos pressupostos já mencionados nessa dissertação: (a) abolição da propriedade privada, (b) abolição dos antagonismos da sociedade civil; (c) o desenvolvimento de um *ethos* humanitário; (d) re-apropriação das determinações genuínas dos indivíduos. No entanto, essas são apenas as *condições concretas* para a realização daquilo que Marx denomina “riqueza genérica”, isto é, o homem “carente de uma totalidade da manifestação humana da vida” (MARX, 2004, p. 112). Marx supõe, dessa forma, a partir da negação da abordagem burguesa tradicional, a superioridade do sentido humano das categorias miséria e riqueza – isto é, considera a *riqueza* como a necessidade humana rica. E, por sua vez, relaciona essa *riqueza* com a “totalidade da manifestação humana da vida”. Podemos afirmar, portanto, que para Marx a riqueza humana é constituída por um conjunto de elementos que formam uma totalidade – a “totalidade da manifestação humana”, que só é *passível* de realização sob as condições proporcionadas pela emancipação humana.

Nesse sentido, Mészáros adverte:

A satisfação humana é inconcebível em abstração do indivíduo real. Em outras palavras: a "apropriação humana sensível" ou "auto-confirmação" é inconcebível sem o gozo humano individual. Somente o indivíduo humano real é capaz de realizar a unidade dos opostos (vida pública - vida privada; produção - consumo; (fazer - pensar; meios - fins), sem a qual não tem sentido falar em superação da alienação. Essa unidade significa não significa que a vida privada tem de adquirir a consciência prática de seu embasamento social, mas também que a vida pública tem de ser personalizada, isto é, tem de tornar-se o modo natural de existência do indivíduo real (MÉSZÁROS, 2002b, p. 169).

Por isso, a superação na qual consiste a revolução social implica, conforme Della Volpe (1977), “na constituição de uma comunidade real como voluntária ou conscientemente humana ou racional; comunidade que [...] está composta de indivíduos verdadeiramente humanos enquanto *omnilaterais*” (p. 79). Quando superados os obstáculos que impedem a expressão dessa omnilateralidade, o indivíduo, então, relaciona-se de forma universal com as forças produtivas limitado apenas pelo grau de desenvolvimento dessas forças. Além disso, já que enquanto ente singular, o indivíduo possui diferentes possibilidades de se relacionar com as manifestações sensíveis de sua vida, sua atividade prática não será idêntica aos demais e, portanto, o ser social não tem sua *individualidade* extinta quando

relaciona-se de forma universal com as forças produtivas, pelo contrário, a tem realizada.

Portanto, quando emancipa-se enquanto indivíduo e gênero, a sociedade humana dispõe de um relativo amadurecimento qualitativo das forças produtivas e, por consequência, da capacidade de satisfazer necessidades cada vez mais sofisticadas que são desenvolvidas por meio do trabalho humano. Nesse estágio histórico, ao abolir a separação entre riqueza particular e riqueza social, o homem pode apropriar-se não apenas daquilo que cria mas, principalmente, daquilo que o seu gênero cria. Disso resulta que, na medida em que as marcas da atividade humana modelam o mundo, cada vez mais complexa se torna o metabolismo social entre o homem e a natureza e, por isso mesmo, mais complexas são as exigências individuais em relação aos sentidos humanos. Assim, a razão de ser da emancipação humana é a “emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos” (MÉSZÁROS, 2002b), p. 185).

5 ÉTICA E REVOLUÇÃO NO JOVEM MARX

Se nos capítulos anteriores cumprimos a tarefa anunciada na parte introdutória da dissertação, quer dizer, esclarecer os princípios filosóficos da ideia de revolução social no jovem Marx, é possível agora discutir em que medida a sociedade inaugurada pela revolução social se configura como um imperativo moral. O objetivo deste capítulo não é apresentar respostas absolutas sobre o tema, mas delinear considerações que, derivadas dos capítulos anteriores, possam contribuir para desenvolver essa questão um tanto marginalizada: a relação entre marxismo e ética. Desse modo, o argumento central dessa exposição é que, segundo o jovem Marx, a revolução social é um imperativo moral cuja motivação essencial diz respeito à desvalorização da dignidade humana sob a atividade capitalista de produção. Os pressupostos dessa afirmação, de certa forma, já foram trabalhados nos capítulos anteriores, ainda que de forma limitada pelo tempo, espaço e formato desse trabalho.

Desse modo, cada capítulo possui uma implicação teórica no desenvolvimento do argumento que será apresentado a partir de agora. Por isso, depois de apresentar as questões metodológicas básicas que orientam nossa abordagem, dividimos as seções de acordo com as implicações de cada capítulo para o debate proposto: (5.1) primeiramente, discute-se a compatibilidade entre questões éticas e o método materialista, histórico e dialético – explorado no primeiro capítulo; (5.2) depois, apresentamos a possibilidade de uma fundamentação ética a partir da gênese ontológica do ser social e seus complexos sociais, argumentando que a questão central da moralidade no jovem Marx diz respeito ao valor que ele atribui para a dignidade humana; (5.2) em seguida, retoma-se a questão da dignidade humana, a partir de sua crítica ao capitalismo – de modo que

investigamos sua posição sobre o valor humano via negação do Capital; (5.4) por fim, ao reunir as considerações anteriores, argumentamos os motivos pelos quais a revolução social se configura como um imperativo moral e a emancipação humana como uma afirmação moral.

5.1 Questões metodológicas básicas

No primeiro capítulo, apresentamos as propostas metodológicas que orientam o trabalho como um todo. Contudo, nesse capítulo, será uma questão específica que, presume-se, é desenvolvida a partir dos capítulos anteriores. Para trabalhar essa questão específica, torna-se necessário outra ressalva metodológica, relacionada às categorias que, até agora, não foram aprofundadas em termos explicativos. Se nos quatro capítulos anteriores buscou-se descrever a síntese da ideia de revolução social no jovem Marx, a partir de agora nosso objetivo é descrever como essa ideia, a “revolução social”, dialoga com o tema da ética - no sentido de uma razão edificante e de aspecto propositivo. Desse modo, seria imperativo descrever, ao menos de forma sintética, os conceitos que constituem o universo da ética. Basicamente, sem exceder os limites da nossa proposta, iremos apresentar a relação entre “ética”, “moral”, “valor” e sua fundamentação teórica a partir da filosofia.

Assim, a primeira questão que se impõe é como caracterizar conceitualmente a ética. A posição de Adela Cortina, nesse caso, nos parece relevante. A autora compreende a ética como uma dimensão lógica distinta da moral, mais recente inclusive. Nas palavras de Cortina:

o nascimento da filosofia acarretou a conformação progressiva de um segundo nível reflexivo acerca dos juízos, códigos e ações morais já existentes e que recebeu como denominações mais comuns “filosofia moral” e “ética”. Esse tipo de discurso não se ocupa, de modo imediato, do que se deve fazer—não se ocupa do conteúdo das prescrições morais—, mas, como discurso filosófico, pretende dar a razão de tais prescrições, tenta responder à pergunta: é razoável que existam juízos pragmaticamente expressos na forma que denominamos “moral”? (CORTINA, 2000, p. 48).

Quando a autora se refere a um “segundo nível reflexivo acerca dos juízos,

códigos e ações morais já existentes”, ela está falando especificamente na diferença entre os juízos e códigos que pretendem determinar as ações humanas de forma concreta e o modo pelo qual refletimos sobre esses juízos e códigos. A tarefa da ética é promover a reflexão filosófica, operá-la no nível investigativo e, com isso, orientar aquilo que Cortina considera o primeiro nível reflexivo: a moral. Desse modo, segundo a autora, o trânsito da moral para a ética “implica uma mudança de nível reflexivo, de uma reflexão que dirige a ação de *modo imediato a uma reflexão filosófica*, que só de forma indireta pode orientar o ato” (ibidem, p. 20). Portanto, se a moral é inseparável da dimensão prática da vida humana, a ética o é da reflexão filosófica, por meio da qual se torna capaz de operar conceitos para investigar o fundamento, o conteúdo e a validade dos juízos morais e, por consequência, dos comportamentos humanos.

Assim, como mostra PIZZI,

atualmente, o estudo se centra nas diferentes teorias [éticas] e, com isso, identificar o que pode ser considerado válido em cada uma delas. Evidentemente, há, nessa compreensão, aspectos divergentes ou inconciliáveis. Mesmo assim, é possível reconhecer um certo denominador comum às diversas teorias éticas, porque todas elas salientam a necessidade de uma base sólida, isto é, de um fundamento capaz de estabelecer as normas para a ação (PIZZI, 2006, p. 58).

Nesse trecho, o autor reitera o argumento de Cortina, sobre a necessidade de uma “base sólida” sobre a qual se pode fundamentar as normas do agir humano. Isso é importante porque, conforme o autor, “o esforço em fundamentar o âmbito moral descarta a possibilidade de cair em qualquer tipo de fundamentalismo” (ibidem, p. 57). Ao mesmo tempo, a existência de perspectivas teóricas distintas permite respaldar a possibilidade de um horizonte ético em Marx e no marxismo. Assim, se a ética fundamenta e investiga a moral do ponto de vista filosófico, a moral, por sua vez, se propõe a estabelecer, a partir de deveres, as normas relativas ao comportamento humano. Ou, na interpretação de Vázquez:

A moral é um sistema de normas, princípios e valores, de acordo com o qual se regulam as relações mútuas entre os indivíduos, ou entre eles e a comunidade, de tal maneira que ditas normas, que possuem um caráter histórico e social, sejam acatadas livre e conscientemente, por uma convicção íntima e não de um modo mecânico, exterior ou impessoal (VÁZQUEZ, 1969, p. 80).

Partindo de um indivíduo suposto, podemos dizer que a sua ação é regulada por um conjunto de “normas, princípios e valores”, mas também códigos e regras,

estabelecidos por uma determinada comunidade (não necessariamente uma comunidade política). Esse conjunto de elementos normativos fornece uma espécie de “resposta” para a pergunta “o que devo fazer?”, de modo que a ação do indivíduo varia de acordo com os enunciados prescritivos apresentados pelas normas, princípios e valores. Nesse sentido, o papel da ética recai sobre a reflexão sobre a razoabilidade do conjunto de normas, princípios e valores, isto é, sobre a fundamentação filosófica dos motivos pelos quais um determinado conjunto de elementos normativos é coerente com aquilo que se espera do agir humano.

Quando se propõe a essa reflexão, a Ética acaba, invariavelmente, deslocando a problemática para o terreno axiológico, especificamente da natureza dos valores. E isso ocorre, pois dada a característica teleológica da ação humana, nenhuma *práxis* é possível sem uma idealização anterior da finalidade ou das finalidades pretendidas. Essa finalidade, de uma forma geral, pressupõe uma valoração: escolhe-se X, pois X possui um conjunto de particularidades, isto é, de valores, que são adequados para a finalidade pretendida. No caso do ato moral, podemos dizer que os valores se configuram como critérios da avaliação moral em relação à determinada conduta. Desse modo, toda teoria ética supõe a existência de certos valores a partir dos quais a ação humana pode, por um lado, ser fundamentada e, por outro, ser regulada. A moral, portanto, está submetida ao valor – o que pode ser demonstrado na valoração de uma ação como “boa”. Como vemos em Vázquez (1969):

Ao descartar o termo “bom” em um sentido não moral (bom relógio, boa colheira, bom poema) dito termo designa exclusivamente certos atos humanos que consideramos positivos ou valiosos desde o ponto de vista moral. Reservamos, conseqüentemente, o termo “mau” para para qualificar os atos morais de signo oposto (VÁZQUEZ, 1969, 145).

Ao longo da história, inúmeras teorias éticas questionaram como considerar o valor que constitui o “bem”: o bem como útil (utilitarismo), o bem como boa vontade (Kant), o bem como prazer (hedonismo), o bem como felicidade (eudemonismo), etc. Exploradas essas questões, a partir das próximas seções, pretende-se delinear a forma assumida pelas questões éticas e morais no pensamento do jovem Marx. Partimos, naturalmente, do princípio de que Marx não escreveu nenhum tratado sobre ética ou filosofia moral, mas que suas considerações acerca da moralidade

em meio às reflexões filosóficas, sociológicas e econômicas de sua obra, constituem um material importante para uma formulação ética *baseada* nos escritos marxianos.

5.2 Implicações do capítulo I: Materialismo Histórico e Ética

A presença de um estatuto ético na obra de Marx é uma das questões controversas da teoria social marxista. Marx jamais escreveu um tratado sobre ética ou filosofia moral. Em verdade, o grande paradoxo da obra marxiana em relação ao tema é que, ao mesmo tempo em que critica a moral tratando-a como ideologia de classe, o autor transparece uma condenação moral do capitalismo. Neste sentido, Geras (1985) concluiu que uma contradição nos escritos de Marx seria o fato de ele estar mais compromissado com a criação de uma sociedade justa do que na análise do que é justiça. Por outro lado, o autor destaca também que seria uma interpretação espúria supor que Marx defendesse os ideais de liberdade, autorrealização e comunidade mas repudiasse a justiça (GERAS, 1985, p. 78-79).

Entre os que se propuseram a defender a inexistência de qualquer aspecto normativo na referida obra, o argumento recorrente diz respeito à incompatibilidade entre o método materialista histórico e postulados morais²³. A origem de tal oposição, segundo essa tese (p. ex, WOOD, 2007), está na postura anti-especulativa de Marx, que marca a transição do idealismo alemão para o materialismo histórico - como vimos no primeiro capítulo²⁴. Isso reflete naquilo que também já foi discutido nas seções 3.4 e 4.1 do presente trabalho: a relação entre a produção material e o modo como essa determina a dinâmica da superestrutura jurídica da sociedade. Como foi visto, segundo Marx, os fenômenos pertencentes a esfera superestrutural são considerados “sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais” (MARX, 2007, p. 94),

23 Para uma discussão mais aprofundada sobre essa questão: NIELSEN, K. *Marx and the Enlightenment Project*. *Critical Review*, v.2 n°4, 1988; KAMENKA, E. *The Ethical Foundation of Marxism*, Frederick Praeger, 1962. WOOD, A.. *Marx contra la moralidad*. In SINGER, P. *Compendio de Ética*. Aliança Editorial, 2007; BRENKERT, G. *Marx's Ethics of Freedom*, Routledge Library Editions: Political Science, n° 49, 2010. GERAS, N. *The controversy about Marx and Justice*. *Philosophica* n° 33, 1988.

24 Seções 1.2.1 e 1.2.2.

o que o faz afirmar:

a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam (MARX, 2007, p. 94).

Significa, pois, que a moral está relacionada com a forma de organização das forças produtivas, com o grau de desenvolvimento das mesmas e, por consequência, com os interesses de classe envolvidos nesse processo. Isto é, apenas reconstruindo o que já foi exposto, conclui-se que a moral normatiza as relações e condições em concordância com os interesses dominantes de uma sociedade. Vázquez exemplifica essa questão:

Existiram até agora diferentes morais de classe, e inclusive em uma mesma sociedade podem coexistir várias morais, já que a cada classe corresponde uma moral peculiar. Por isso, enquanto não houver condições reais de uma moral universal válida para toda a sociedade, não pode existir um sistema moral válido para todos os tempos e todas as sociedades. As tentativas de construir semelhante sistema no passado, ou de apresentar-se com tal universalidade, tendiam a expressar em uma forma universal interesses particulares (VÁZQUEZ, 1969, p. 274).

Conforme o trecho, o fato é que no curso da história, diferentes formas de produção material desenvolveram, simultaneamente, diferentes tipos de organização social e, por consequência, diferentes concepções de mundo. A produção espiritual da sociedade, dessa forma, tende a se harmonizar às reivindicações morais do grupo ou classe que mantém a hegemonia econômica da sociedade. Como mostra Marx:

Realmente, toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma ideal: é obrigada a dar às suas ideias a forma da universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas (MARX, 2007, p. 48).

O que Marx está dizendo, em suma, é que os padrões éticos variam conforme as modificações estruturais da sociedade e, estabelecidos como hegemônicos, tornam-se universalmente válidos por conveniência da classe dominante. Historicamente, em todas as sociedades cujas configurações sociais se basearam na divisão de classe, a moral possuiu igualmente um caráter classista – ainda que escondido sob a fachada do interesse geral. Ao retomarmos a seção 4.2, percebe-se que esse é o núcleo central da crítica marxiana à emancipação política: a incapacidade de destituí-la de seu caráter classista e transformá-la em emancipação

humana. Como não foi capaz, por circunstâncias intrínsecas à natureza de sua classe, de empreender essa forma de emancipação, a burguesia não foi capaz igualmente de criar “as condições reais de uma moral universal, válida para toda a sociedade” (VÁZQUEZ, 1969, p. 274). Assim, a abordagem de Marx, de acordo com a textura de sua dialética, procura compreender a moral e qualquer outro fenômeno social, a partir de suas interligações essenciais e recíprocas com outros fenômenos (BRENKERT, 2013), naquilo que Nielsen (1988) denominou “sociologia da moral”. Por outro lado, mostra Vázquez,

a moral de cada sociedade, ou de cada classe, possui um caráter relativo, mas na medida em que surgem nela, junto a seus elementos caducos, elementos vivos, as morais particulares se integram em um processo de conquista de uma moral verdadeiramente humana e universal (VÁZQUEZ, 1969, 274).

A interpretação de Vázquez é a seguinte: em contraposição ao subjetivismo de classe que configura a moral em todas as sociedades divididas por classe sociais, a modificação das circunstâncias que possibilitam a existência dessas classes desenvolve, simultaneamente, a objetividade moral representada pela construção de uma moral “verdadeiramente humana e universal”. Com efeito, diz Marx, quando a classe explorada toma conhecimento, por meio da *práxis*, de sua antítese, que é a classe exploradora, e de sua condição material, que é a situação de alienação, “sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana” (MARX, 2011, p. 48). Assim, quando, no processo de superação da auto-alienação humana, o homem toma conhecimento de que “o homem é o ser supremo para o homem”, cria-se então o “imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (MARX, 2010a, p. 151-152).

O imperativo categórico, mencionado por Marx, se realiza praticamente com a revolução social – cuja meta final é a transformação positiva da sociedade, a emancipação humana e a extinção das classes sociais, como foi visto no capítulo 4. Desse modo, segundo Ash (1964), o que o marxismo diz em termos normativos é o seguinte:

se desejamos realmente um mundo no qual os homens, todos os homens, possam trabalhar juntos em harmonia, ajudando-se mutuamente a realizar o pleno potencial humano que existe em cada um, então há certo tipo de organização social que devemos lutar para alcançar (ASH, 1964, p. 93).

Assim, a moral para Marx não pode ser constituída por nenhum ideal transcendente, tampouco imposta de outra forma que não seja imanente à sociedade. Se ao longo da história diferentes grupos impuseram com validade universal suas concepções de mundo, a natureza dessa imposição reside, justamente, na existência de grupos antagônicos – pois, “o homem, como ser livre e social, produz historicamente morais concretas” (VÁZQUEZ, 1997, p. 402). O comunismo, por sua vez, enquanto emancipação da humanidade, destitui o caráter classista da moral porque destitui todas as classes. Desse modo, antes de passar para a próxima seção, podemos afirmar que, de acordo com o método materialista, a condição ética se explica pela condição humana (idem) e os valores morais se constituem como objetividades sociais que podem ser fundamentados pelo processo de produção e reprodução da vida social.

A seguir, tendo em mente essas considerações, procuramos estabelecer as implicações do segundo capítulo dessa dissertação para a abordagem da ética marxista. O argumento central a ser desenvolvido é que, no caso do agir humano, as propriedades objetivas as quais podemos valorar podem ser fundamentadas a partir da gênese antropológica do ser social. Assim, como um ato moral pressupõe a escolha entre várias possibilidades e essas possibilidades, por sua vez, se baseiam em valores, resta-nos questionar, a partir de agora e com base na exposição do segundo capítulo, se a abordagem ontológica (ou antropológica, nesse caso) oferece indícios sobre a procedência e a fundação objetiva da dignidade humana como um valor universal e supremo na obra do jovem Marx.

5.3 Implicações do capítulo II: o valor da Dignidade Humana

O segundo capítulo enfocou que, segundo Marx, a análise da realidade concreta, a crítica ao caráter contraditório da sociedade burguesa e a possibilidade de uma emancipação efetivamente humana. Seu ponto de partida é a investigação das interconexões recíprocas que formam o complexo de complexos que constituem a totalidade social. Essa posição epistemológica assumida por Marx o conduziu à

reflexão sobre o ser humano, considerando esse o pressuposto vivo de todo o processo de produção e reprodução social. O impacto dessa reflexão, do ponto de vista ético, se traduz na conclusão de Vázquez:

o homem é o fundamento da moral, quer dizer, produz moral enquanto ser livre (irreduzível à casualidade natural) e social (não contraposta sua qualidade social ao indivíduo, posto que o indivíduo é um ser social (VÁZQUEZ, 1997, p. 402).

Do ponto de vista epistemológico, a distância que separa Marx da tradição filosófica anterior é considerável. Afinal, a investigação da gênese ontológica do ser humano prioriza a compreensão do conjunto de propriedades objetivas que caracterizam o valor intrínseco ao ser social, fundamentando de forma igualmente objetiva a *moral dos homens*. Isso porque, segundo Marx (2005), “a raiz, para o homem, é o próprio homem” (p. 151), de modo que podemos interpretar, como Mézáros (2002b), Vázquez (1997) e Heller (1985), que a raiz da moralidade, o *valor*, está no próprio homem. Esse ponto de vista difere, como mostra Lukács²⁵, das teorias segundo as quais

o dever-ser se apresenta como algo separado— subjetiva e objetivamente — das alternativas concretas dos homens: à luz de tal absolutização da razão moral, essas alternativas aparecem como meras encarnações, adequadas ou inadequadas, de preceitos absolutos que, enquanto tais, são transcendentais ao Homem.

Desse modo, o traço distintivo da abordagem marxiana em relação às anteriores, pode ser resumida no fato de que, para Marx, por um lado, o universo de valores não antecede o indivíduo humano tampouco é independente de sua *práxis* e, por outro, os valores não podem ser considerados preceitos absolutos que se impõem ao ser humano de forma independente das circunstâncias práticas. A atitude de Marx para com essas formas a-históricas de fundamentar os valores culmina na sua abordagem ontológica sobre a passagem do ser natural para o ser natural humano, como vimos no primeiro capítulo. Ou, nas palavras de Marx:

Um ser só se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva sua existência a si mesmo. Um homem que vive dos favores de outro se considera como um ser dependente. Mas eu vivo completamente dos favores de outro quando lhes devo não apenas a

25 Não existe uma tradução do capítulo sobre o trabalho da Ontologia do Ser Social. Nesse caso, utilizamos a tradução ainda não publicada e produzida por Ivo Tonet e Mario Duayer. A referida tradução costuma ser utilizada por aqueles que estudam a obra de Lukács. Disponível em: <http://www.foiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Lukacs,%20Georg/O%20TRABALHO%20-%20traducao%20revisada.pdf>

manutenção da minha vida, mas quando ele, além disso, ainda criou a minha vida; quando ele é a fonte da minha vida, e minha vida tem necessariamente um tal fundamento fora de si quando ela não é minha própria criação. A criação é, portanto, uma representação (*Vorstellung*) muito difícil de ser eliminada da consciência do povo. O ser-por-si-mesmo (*Durchsichselbstsein*) da natureza e do homem é inconcebível para ele porque contradiz todas as probabilidades da vida prática. (MARX, 2004, p. 113).

Assim, podemos dizer que o valor moral, em Marx, será encontrado na própria produção e reprodução da vida social e não em qualquer ideal transcendente. Mais especificamente, será encontrado na orientação da *práxis*, enquanto conjunto de finalidades vislumbradas pelas ações humanas em circunstâncias concretas. A relação entre *valor* e *dever-ser*, nesse caso, é evidente: estabelecido o *valor* orientador da ação humana, esse desdobra-se subjetiva e objetivamente na forma de um *dever-ser* necessário para sua concretização. Sob essa estrutura de argumentação, como já vimos, é natural que teorias normativas se preocupem em fundamentar a natureza do valor ou, em outros casos, as propriedades objetivas do agente moral. No caso de Marx, a interpretação aponta para um critério ontológico fundante, de modo objetivo, da dignidade humana como valor moral intrínseco.

Essa fundamentação normativa ocorre com base no metabolismo social entre o homem e a natureza (aspecto apresentado na seção 1.2.2). Ele deriva, diretamente, de sua noção de “riqueza genérica”. Como afirma Mészáros, esse é “o critério que deve ser aplicado a avaliação moral de toda relação humana e não há outros critérios além dele” (2002b, p. 168). Esse caráter, supostamente independente de juízos de valor, serve de base para qualquer pretensão teórica em relação a uma ética marxista. De forma direta, percebe-se isso na afirmação de Marx:

Vê-se como o lugar da riqueza e da miséria nacional-econômicas é ocupado pelo homem rico e pela necessidade humana rica. O homem rico é simultaneamente o homem carente de uma totalidade da manifestação humana da vida (MARX, 2004, p. 112).

Nesse sentido, a primeira consideração a fazer à crítica a respeito da forma como a categoria *riqueza* é concebida pela economia política – isto é, a abundância ou ausência de bens econômicos. Marx presume, dessa forma, a partir da negação dessa abordagem tradicionalmente burguesa, a superioridade do sentido humano das categorias miséria e riqueza – ou seja, considera a *riqueza* como a necessidade

humana rica. Ao mesmo tempo, ele relaciona essa *riqueza* com a “totalidade da manifestação humana da vida” (idem), fazendo dessa manifestação o valor moral por excelência. Podemos afirmar, portanto, que para Marx o valor moral do ser humano é constituído por um conjunto de elementos que formam uma totalidade – a “totalidade da manifestação humana”. Assim, conclui Mészáros, para Marx “nada é digno de aprovação moral a menos que contribua para a realização da atividade vital do homem como necessidade interior” (2002b, p. 169). Nessa perspectiva, pode-se considerar como *valor* “tudo o que pertence ao ser específico do homem e contribui direta ou indiretamente para o desenvolvimento desse ser específico” (HELLER, 1985, p. 23).

Nesse sentido, ainda que esse valor humano seja próprio do ser social em todas as sociedades, independente da configuração econômica, social e cultural dessas sociedades, a validade *para-si* do valor não é possível nas sociedades hegemônicas pelo trabalho alienado e pela alienação. Nesse contexto, as sociedades de classe, como mostra Márkus (1974a, p. 64), o valor humano possui um caráter “em-si”, abstrato. Portanto, revela a contradição entre a existência e a essência humanas. Por isso, a revolução social possui como tarefa a retomada da validade *para-si* do valor humano. Nas palavras do próprio Marx,

uma revolução social se situa do ponto de vista da totalidade porque [...] é um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo singular real, porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira comunidade do homem, é a essência humana (MARX, 2010b, p. 75).

Nessa direção, a abordagem de Marx abre caminho para duas interpretações distintas mas não excludentes sobre o tipo de moralidade presente nos textos juvenis do autor. Por um lado, percebe-se a semelhança com a tradição kantiana, para quem a dignidade está relacionada com a ideia de que o homem de uma maneira geral existe como um fim em si mesmo. Essa é também a interpretação de Peffer (1990). A semelhança se torna mais clara quando se analisa o modo pelo qual Marx estabeleceu, via negação, uma apreciação ética do capitalismo nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Por outro lado, no que diz respeito à realização ou desenvolvimento da “totalidade da manifestação humana”, Marx se aproxima da tradição aristotélica, segundo a qual interessava descobrir o tipo de vida mais adequada para um ser humano. Essa é a leitura de Brenkert, que considera “a

abordagem marxiana da moral semelhante a dos gregos, para quem a natureza da virtude ou excelência humana era a questão central da moralidade” (2010, p. 31).

Diante disso, a questão permanece em aberto. Na próxima seção, ao discutir as implicações do terceiro capítulo da dissertação para a relação entre revolução e ética nos textos do jovem Marx, o objetivo dessa dissertação está em demonstrar como o autor, via negação, respalda a tese da fundamentação ontológica da dignidade humana. O argumento será o seguinte: na crítica de Marx ao capitalismo, ele incorporou a noção de que a dignidade humana é um valor moral e incorporou também o imperativo kantiano de que o homem existe como um fim em si mesmo. Esse argumento se baseia, como já foi afirmado, na estrutura da crítica marxiana, isto é, na negação dos pressupostos que possibilitam a existência da alienação como fenômeno social (propriedade privada, exploração, etc). De uma forma geral, pretende-se apresentar o caminho que leva Marx afirmar, na última obra de sua fase juvenil, que a burguesia, enquanto classe dominante, "fez da dignidade pessoal um simples valor de troca" (MARX, 1998, p. 42).

5.4 Implicações do capítulo III: o valor da Dignidade via negação

Como já foi anunciado acima, as implicações do capítulo três aponta para o valor da dignidade humana, mas por via negativa. O fato de Marx não ter procurado tematizar explicitamente os elementos morais, requer a abordagem da questão de outra forma. Na teoria crítica de Marx, percebe-se, por *via negativa*, o modo pelo qual as categorias pertencentes ao capital excluem outras categorias que, por sua vez, se afirmam dialeticamente pela negação do capital. Como mostra Oliveira, “a perspectiva crítica é alcançada pela revelação do que precisaria 'morrer' no caminho de garantir a 'vida' do capital” (1997, p. 135). Em outras palavras, a questão da dignidade humana, nesse caso, pode ser afirmada a partir do modo pelo qual Marx supõe que o capitalismo a nega e do modo pelo qual sua afirmação representa a superação dialética do capital enquanto sua antítese direta. Desse modo, serão apresentadas as duas dimensões em que a dignidade humana é desvalorizada (no

sentido moral): na produção material da sociedade e na sua reprodução espiritual.

No que diz respeito a produção material da sociedade, como já foi apresentado no capítulo III, a investigação de Marx começa pela exposição das leis da economia política. Ao se referir ao *salário*, Marx é categórico:

A taxa mais baixa e unicamente necessária para o salário é a subsistência do trabalhador durante o trabalho, e ainda [o bastante] para que ele possa sustentar uma família e [para que] a raça dos trabalhadores não se extinga. O salário habitual é, segundo Smith, o mais baixo que é compatível com a simples humanidade, isto é, com uma existência animal (MARX, 2004, p. 24).

Diante disso, segundo as leis econômicas, o trabalhador deve receber o suficiente para se manter vivo em sua atividade alienada. Para o capital, igualmente, a existência do trabalhador é fundamental, pois esse configura-se como o pressuposto da produção, de modo que é imperativo para o capital garantir que “a raça dos trabalhadores não se extinga” (idem). Além disso, a busca pelo salário que mantém a “existência animal” do trabalhador revela o desvalor de sua existência, cuja manutenção depende de leis externas a ele. Nesse sentido, Marx escreve que

a existência do trabalhador é, portanto, reduzida à condição de existência de qualquer outra mercadoria. O trabalhador tornou-se uma mercadoria e é uma sorte para ele conseguir chegar ao homem que se interesse por ele. E a procura, da qual a vida do trabalhador depende, depende do capricho do rico e capitalista (MARX, 2004, p. 24).

O trabalho assalariado se impõe, desse modo, como uma comprovação da hostilidade do capitalismo em relação ao trabalhador, cuja existência é *determinada* pelas leis econômicas e cujo valor é, igualmente, determinado em termos econômicos. Nesse relacionamento, o homem se desfaz “de toda a liberdade a serviço da avareza” (MARX, 2004, p. 26). O resultado é que acaba “corpórea e espiritualmente reduzido à máquina e de um homem é reduzido a uma atividade abstrata e uma barriga” (MARX, 2004, p. 26). A conclusão de Marx salienta que a liberdade do trabalhador não se concretiza, dado que o trabalho não lhe oferece autorrealização (atividade abstrata), servindo apenas para suprir suas carências fisiológicas (barriga). Igualmente, perde sua autonomia ao passo em que sua existência é dependente de uma lei externa que o reconhece apenas como membro de uma “classe de escravos que é a classe dos trabalhadores” (MARX, 2004, p. 28)

As considerações de Marx se tornam ainda mais claras se retomadas as premissas ontológicas sobre o *ser do homem*, expostas no segundo capítulo. Nesse

sentido, para o autor, o salto ontológico do ser natural para o ser natural humano efetiva-se pelo *trabalho humano*, cujas características primordiais são a liberdade (em relação à casualidade natural) e o pôr-teleológico (no que diz respeito à idealização prévia da atividade em si). O capitalismo, por outro lado, por meio de sua configuração econômica, transforma essa determinação ontológica em simples *força de trabalho* e, por sua vez, atrofia as possibilidades humanas, submetendo-as a uma atividade abstrata. Desse modo, pode “estabelecer a proposição de que ele [o homem], tal como todo cavalo, tem de receber o suficiente para poder trabalhar” (MARX, 2004, p. 30). Por isso, afirma Marx: “a economia nacional conhece o trabalhador apenas como animal de trabalho, como uma besta reduzida às mais estritas necessidades corporais” (Marx, 2004, p. 31). E, assim, ele conclui:

Chega-se, por conseguinte, ao resultado 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 (MARX, 2004, p. 83).

Como é possível perceber, todos os atributos humanos cuja gênese se encontra na atividade produtiva livre e consciente, constituem o modo de o ser humano se elevar em relação aos demais seres naturais. Essa posição de elevação, diga-se de passagem, caracteriza a dignidade do homem – compreendendo-a como um valor objetivamente fundado no metabolismo produtivo entre o ser humano e seu corpo inorgânico, a natureza. O argumento de Marx é que, quando se apropria do trabalho humano na forma de trabalho alienado, o capitalismo não apenas atrofia as possibilidades inerentes ao trabalho *livre* e *consciente*, quer dizer, propriamente humano. Quando isso acontece, diz Marx, o capitalismo faz com que o homem exerça uma atividade produtiva “como meio para a satisfação de uma carência” (Marx, 2004, p. 84), para a “manutenção da existência física” (idem). O trabalhador, desse modo, iguala-se ao animal, pois “produz apenas sob o domínio da carência física imediata” (MARX, 2004, p. 85).

Desse modo, a dignidade humana é degradada particularmente em dois momentos. Primeiro, ao passo em que o homem, por um lado, é considerado por outro como uma mercadoria (no sentido em que seu valor é dado pelas leis econômicas) e como um animal de trabalho (no sentido em que deve ser “mantido” vivo para continuar exercendo a atividade produtiva) – isto é, não é nada mais que

um meio para outrem. Depois, quando o trabalho se torna não a satisfação de uma carência, “mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele” (MARX, 2004, p. 83), o que ocorre é que suas características essenciais (sua riqueza genérica, sua dignidade humana) se constroem pelas necessidades fisiológicas. O homem, desse modo, não sente nenhuma satisfação em trabalhar, pois o trabalho, sob as condições capitalistas de produção, retira sua dignidade e o transforma em “uma máquina”, “uma mercadoria”, “um cavalo”, enfim, “uma besta reduzida às mais estritas necessidades corporais (MARX, 2004, p. 31). Como mostra Mézáros (2002b)

o que aconteceu nesse processo de alienação com as necessidades e sentidos genuinamente humanos? A resposta de Marx é que o lugar deles foi ocupado pelo “simples estranhamento” de todos os sentidos físicos e mentais - pelo “sentido do ter”. Esse sentido alienado encontra sua materialização universal no dinheiro: essa “capacidade exteriorizada [alienada] da humanidade”, o que significa que a “natureza genérica” do homem se manifesta de uma forma alienada: como a universalidade do dinheiro (p. 164).

O modo capitalista de produção, conforme as leis de sua infra-estrutura material, faz com que o ser social renuncie sua determinação essencial e com isso nega a sua dignidade humana. O fato de que o homem não tenha oportunidades de desenvolver o seu *ser*, não é, digamos, um acidente de percurso. Pelo contrário, a não manifestação plenamente humana do ser social é uma exigência da manutenção do sistema. Não por acaso, a sociedade civil reproduz essa tendência asfixiante da economia capitalista, de modo que, nas suas relações pessoais, o homem perpetua a negação de sua natureza humana. Essa reprodução, conforme Marx, ilustra

a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele (MARX, 2008, p. 40).

Isso ocorre, pois a produção material produz o homem, segundo Marx, como uma *mercadoria humana* - “o homem na determinação de mercadoria” (MARX, 2004, p. 92), de modo que ela o produz “como um ser desumanizado tanto espiritual quanto corporalmente” (MARX, 2004, p. 93). Nesse ponto, Marx parece aferir sua crítica baseado no argumento que apresentamos na seção anterior. Isto é, a crítica ao capitalismo não está centrada na questão da produtividade ou da eficiência do capital, mas no modo como o capital se relaciona com o pressuposto humano de

sua produção: o ser humano. Além disso, o parâmetro estabelecido por Marx para a crítica é, claramente, aquele já apresentado anteriormente: o conjunto de disposições essenciais do ser humano. Desse modo, tendo sua compreensão da dignidade humana centrada nos poderes e capacidades para o livre desenvolvimento das faculdades humanas, Marx estabelece, como observa Mézáros (2002b), que na avaliação moral de qualquer sociedade humana não pode “haver outra *medida do humano* que não o *próprio homem*” (p. 158).

Por outro lado, sob as circunstâncias capitalistas, a *medida do humano* está centrada no *ter* e não no *ser*, isto é, na posse e não na essência humana. Deriva disso que a dignidade humana não só não é respeitada como sequer é cogitada a servir de parâmetro para o metabolismo reprodutivo do capital (p. ex, o parâmetro da riqueza, como vimos, não é a riqueza genérica, mas a riqueza de bens de consumo). Por isso, afirma Marcuse:

as novas categorias avaliarão a realidade econômica em vista do que fazem do homem e de suas faculdades, poderes e necessidades. Marx resume essas qualidades quando fala da essência universal do homem; seu exame da economia será realizado especificamente com a pergunta em mente de se a economia realiza a *Gattungswesen (universelles Wesen)* do homem (MARCUSE, 1969, p. 11).

É por esse motivo que a revolução social se torna um imperativo moral, pois é motivada pela situação prática em que o ser humano é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (MARX, 2010a, p. 151-152), no sentido de que sua *humanidade* está em flagrante desacordo com seu *modo efetivo de vida*. Ou, como já vimos, a revolução “se vê impulsionada necessariamente pela contradição entre sua natureza humana [do trabalhador] e sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resoluta e ampla dessa mesma natureza. (Marx, 2003, p. 48). O imperativo categórico marxiano, portanto, se fundamenta objetivamente na gênese ontológica do ser social e possui validade universal, pois atribui, ao homem em geral, o mesmo *valor moral* decorrente de sua *riqueza genérica*. Esse valor, a dignidade humana, apenas pode ser afirmado e negado pela *práxis humana*, sendo que, segundo Marx, sua *negação* é a característica determinante do modo capitalista de produção e sua *afirmação* é a motivação determinante da revolução social que inaugura uma sociedade humanamente emancipada.

5.5 Implicações do capítulo IV: o comunismo como afirmativa moral

Em relação ao capítulo quarto, o ponto chave indica o comunismo como objeto de uma afirmação moral, no sentido de criar as condições para a livre manifestação das faculdades humanas. Essa questão está implicada no contexto dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, onde Marx descreve o comunismo da seguinte forma:

O comunismo na condição de suprasunção (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. (MARX, 2004, p. 105).

Como foi visto nas seções 2.2 e 2.3, esse movimento é resultado de sua investigação sobre o fundamento econômico do modo capitalista de produção e a relação entre propriedade privada, trabalho alienado e a alienação em si - enquanto fenômeno social. Nesse caso, a “*suprasunção positiva da propriedade privada*” representa, em outros termos, a superação (no sentido de um modo seguinte evoluído e não apenas a “substituição” de um modo por outro) da lógica interna do modo capitalista de produção. Significa, portanto, que o comunismo preserva a evolução proporcionada pelo capitalismo e, a partir de suas limitações verificáveis no plano real, o supera dialeticamente. O jovem Marx, desse modo, esclarece que o comunismo só é possível como “evolução”, “superação”, “progresso” do capitalismo – material e espiritualmente. Assim, nega igualmente qualquer “retorno à simplicidade não natural do ser humano pobre e sem carências que não ultrapassou a propriedade privada e nem mesmo até ela chegou” (MARX, 2004, p. 104).

Desse modo, pode-se concluir que, “*enquanto apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem*”, Marx estabelece que o comunismo cria condições para que o homem exerça sua superioridade ontológica em relação aos outros seres naturais. E quando o faz, nas condições mais compatíveis com a sua natureza, “o homem se apropria de sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como um homem total” (MARX, 2004, p. 110) – isto é, o homem

retoma para si a sua dignidade humana perdida no processo histórico de alimentação e manutenção do capital. O resultado, naturalmente, é, como vemos no trecho mencionado, o “*retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano*”. Na interpretação de Marcuse (1969):

suas faculdades intelectuais e físicas somente podem ser realizadas se todos os homens existem como homens, na riqueza desenvolvida de seus recursos humanos. O homem é livre somente se todos os homens são livres e existem como “seres universais”. Quando se alcance essa condição, a vida será conformada pelas potencialidades do gênero humano, que inclui as potencialidades de todos os indivíduos (MARCUSE, 1969, p. 11).

Marx será enfático ao afirmar que essa autorrealização coletiva apenas pode se realizar, de fato, com a superação do trabalho alienado e os fenômenos sociais dele decorrente. Desse modo, o imperativo categórico sugerido por Marx sugere que a realização dos princípios kantianos só podem ser factíveis quando em outro contexto social, conforme a interpretação de Ernst Bloch:

Enquanto exista a sociedade classista, uma sociedade essencialmente anti-universal e antiética, é impossível um princípio de legislação moral concreto-universal. Razão pela qual a coletividade moral só possui sentido em uma coletividade sem classes; e então o volitivo moral não precisará de nenhuma casuística para seu juízo válido com validade universal. Se, segundo a exigência kantiana, o homem deve converter em fins de seu ato tanto a própria perfeição como a felicidade alheia, ele não se refere refere *rebus sic stantibus* a felicidade do explorador, para quem o homem é utilizado como meio. A efetividade moral do imperativo categórico pressupõe justamente uma sociedade já não dividida em classes (BLOCH, 2007, p. 59).

Disso resulta a ideia da superioridade moral de uma organização social situada historicamente para além da hegemonia do Capital e da exploração dele decorrente. Isso porque essa nova forma de coletividade é “a única que garante a dignidade de todas as pessoas, a única que, ao mesmo tempo, garante a nova pessoa real uma coletividade sem opressão” (idem). Desse modo, o mesmo ocorre do ponto de vista político, segundo o qual a emancipação humana se dá quando o homem “não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política” (MARX, 2010c, p. 54). O ser humano recupera para si suas forças próprias, em um movimento cuja afirmação se dá pela identidade entre a liberdade e a sociabilidade, pois “na comunidade real, os indivíduos obtêm simultaneamente sua liberdade na e por meio de sua associação” (MARX, 2007, p. 74).

Como mostra, KOWARZKI (2002), essa perspectiva marxiana aponta para a realização da liberdade e da eticidade e “precisa ainda ser conquistada pelo

movimento revolucionário dos reprimidos e desprivilegiados sociais, numa derrubada das relações de produção capitalistas” (p. 52). O que reafirma, pois, a motivação revolucionária como, essencialmente, humanista: a revolução social é o movimento pela atribuição do valor humano, da dignidade humana, ao ser humano. Não por acaso, Marx vai afirmar em sua maturidade que o capitalismo é o último estágio da pré-história da humanidade, pois apenas com a realização do comunismo o ser humano é, efetivamente, humano. Por isso, nas palavras de Gajo Petrovic, a revolução

não é somente uma mudança no homem, é uma mudança no universo, a criação de um modo essencialmente diferente de ser, um ser livre e criativo, que difere de todo ser não-humano, anti-humano e ainda-não-completamente-humano (PETROVIC, 1976, p. 267).

O comunismo, segundo Marx, se apresenta historicamente como a única forma concreta em que a existência humana assume realmente os atributos verdadeiramente humanos, “suas faculdades em todos os sentidos” (Marx, 2007, p. 64), que lhe imputam o caráter digno de sua posição na natureza. O homem, desse modo, retoma para si não apenas o trabalho e o produto dele resultante, mas as suas forças próprias, alienadas no decurso histórico. Assim, o comunismo é objeto de uma afirmação moral: é a emancipação universal da humanidade e a base imprescindível para o estabelecimento de uma relação adequada entre o homem e sua natureza humana. Em outras palavras, o comunismo é a validação da dignidade humana, não no seu sentido abstrato e transcendente, mas no sentido prático: o homem concreto, *o ser essencialmente humano*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação procurou investigar a contribuição do jovem Marx para a compreensão de como as leis internas da sociedade burguesa se articulam na totalidade social, impedindo a realização da dignidade humana. Para isso, assumiu-se como fio condutor do trabalho a ideia de *revolução social*, sistematizando os princípios que possibilitam o conhecimento de sua estrutura conceitual. Buscou-se, a partir dessa ideia, investigar o percurso da crítica marxiana ao capitalismo e o modo como essa crítica é fundamentada, do ponto de vista filosófico, nos escritos juvenis do autor. Nesse sentido, após apresentar as influências teóricas de Marx nesse período e situar metodologicamente o presente trabalho, foram divididos em capítulos, conforme o título da dissertação, os princípios filosóficos da revolução social. No último capítulo, como uma espécie de síntese dos capítulos anteriores, foram apresentados aportes para discutir em que sentido a revolução social, no jovem Marx, constitui-se como um imperativo moral.

Desse modo, no primeiro capítulo afirmou-se que o princípio básico, e também o pressuposto vivo da revolução, é o ser humano. Assim, foi necessário investigar o conceito marxiano de homem e o desenvolvimento de uma concepção filosófica de ser humano que se contrapõe à noção metafísica de natureza humana. Buscou-se esclarecer o conhecimento sobre as características do homem capaz de emancipar-se humanamente e, com isso, as características da própria emancipação humana. Ao retomar a questão, é possível concluir que Marx apresenta, a partir da reflexão ontológica, uma concepção nucleada na existência de disposições potenciais comuns a todos os seres humanos. Essas disposições são efetivadas pelo trabalho enquanto mediação do homem com a natureza – o que proporciona um “salto ontológico” entre o ser natural e o ser natural humano.

No que diz respeito ao homem, de uma forma geral, é possível reconstruir a lógica argumentativa de Marx da seguinte forma: (i) o homem é um ente natural, um animal; (ii) como animal, é um ente finito, limitado, cujas carências estão fora dele (na natureza); (iii) no homem, o instinto animal dá lugar à consciência humana (ou, inicialmente, ao instinto consciente); (iv) a consciência possibilita que o homem idealize determinados fins (diferente dos animais); (v) para suprir as carências que estão fora dele, o homem objetiva a natureza por meio do trabalho; (vi) esse trabalho *humano* é consciente e livre das carências biológicas (diferente dos animais); (vii) em cada objetivação, por meio do trabalho, o homem produz conhecimento; (viii) o conhecimento transforma o homem, o modo como ele produz e a natureza; (ix) o trabalho é a fonte do conhecimento, que moderniza-se na história e é apropriado por todo o gênero humano; (x) a humanidade adquire todo o conhecimento acumulado pelas gerações anteriores.

Marx não está interessado em especular as condutas dos homens em um estado de natureza, pelo contrário, pretende demonstrar o que existe de *concreto* na natureza humana e, com isso, fundamentar objetivamente respostas para a questão “o que é o homem?”. Assim, para ele o homem não possui *por natureza* uma personalidade egoísta, violenta ou benevolente. O que se pode aferir é que o ser humano, *por natureza*, estabelece uma mediação com a natureza a fim de, primeiramente, suprir suas necessidades mais imediatas e com isso, ao passo em que toma consciência de suas capacidades, desenvolve-se individual e coletivamente, material e espiritualmente. Desse modo, o homem, segundo o autor, não está preso às imposições naturais ou transcendentais, pois é um ser livre, autônomo, criativo e, por isso, responsável pelo seu próprio destino.

Essa concepção marxiana de homem é importante para uma série de questões atuais. Por exemplo, ao discutir o modo como gostaríamos que as instituições sociais se portassem diante das pessoas, precisamos, antes disso, estabelecer o “tipo” de homem com o qual se está lidando. Ao presumir que a sociedade é composta pelo “homem hobbesiano”, por coerência, deve-se modelar os arranjos sociais de modo a asfixiar os atributos naturais desse homem - em especial a violência. A repressão, nesse caso, não apenas é inevitável como é necessária. No que diz respeito à Marx, por outro lado, é possível afirmar que,

partindo de sua concepção de ser humano, os arranjos sociais devem criar as condições para a promoção ilimitada das faculdades humanas em todos os sentidos.

Aqui se tem a primeira conclusão da presente dissertação: **(A) Marx proporciona uma razão edificante, quer dizer, um conhecimento não apenas crítico mas também propositivo em relação à organização da sociedade.** Significa que o autor apresenta um critério absoluto de avaliação moral, pelos quais se pode julgar os arranjos sociais e fornecer critérios para a elaboração de novos arranjos sociais. E esse critério, como vimos, se refere ao modo como a sociedade promove (ou não) as faculdades humanas em todos os sentidos. Desse modo, nos escritos de juventude, a crítica marxiana ao capitalismo está centrada justamente no tipo de arranjo social fundado pela burguesia, cuja exigência estrutural ao invés de fomentar as potencialidades humanas, afasta o homem de sua humanidade.

Assim, chega-se ao núcleo do terceiro capítulo: o conceito de alienação. Nesse capítulo, foram apresentados os motivos pelos quais, segundo Marx, o homem afasta-se de sua humanidade. Para o autor, o fenômeno mantenedor e característico do capitalismo é o mercado, de modo que a compreensão do mercado e, mais especificamente, da *mercadoria*, contribui para a compreensão de toda a sociedade. Por isso, nos *Manuscritos de 1844*, Marx estuda as leis do mercado com base nos economistas ingleses e submete essas leis ao escrutínio filosófico. Desse modo, o autor conclui que a estrutura e a dinâmica do metabolismo econômico do capitalismo transforma os pressupostos vivos da produção (os homens) em animais de trabalho, mercadorias e máquinas.

Ao conectar a ideia de auto-apropriação humana com a realidade econômica, Marx estabelece que o trabalho alienado realizado pelo trabalhador é responsável pela alienação não apenas do produto do trabalho, mas do próprio processo de objetivação e, por fim, da humanidade do trabalhador. O resultado é que, segundo o autor, a lógica econômica do capitalismo desumaniza o ser humano, transformando-o, por um lado, em um fator da produção e, por outro, em um ser cujas carências são primitivas. O paradoxo, nesse ponto, é evidente: quanto mais produz riquezas, mais o homem se empobrece material e espiritualmente. Assim, o modo capitalista de produção, por meio do trabalho, é responsável pelo desenvolvimento constante de novas necessidades, embora a grande maioria das pessoas seja privada de

supri-las.

De uma forma geral, o argumento de Marx pode ser organizado da seguinte forma: (i) originalmente, quando objetiva a natureza por meio do trabalho livre e consciente, o homem se desenvolve material (consumo) e espiritualmente (conhecimento); (ii) esse desenvolvimento se torna, imediatamente, um “patrimônio comunitário” – compartilhado por meio de um intercâmbio recíproco do gênero humano; (iii) nesse caso, o desenvolvimento do homem singular contribui para o desenvolvimento de todos os homens; (iv) o homem, portanto, desenvolve suas faculdades limitado apenas pelo grau de desenvolvimento das forças produtivas; (v) no capitalismo o homem aliena o seu produto e, portanto, sua objetivação; (vi) com isso, aliena o seu desenvolvimento material e espiritual; (vii) ao alienar sua objetivação e seu desenvolvimento para outro homem, aliena-se do próprio homem; (viii) ao alienar sua idealização, sua objetivação e seu desenvolvimento humano, aliena-se de si mesmo; (ix) por fim, aliena sua própria humanidade.

Retomando o conceito marxiano de homem, percebe-se que, sob as condições capitalistas de produção, as características determinantes do ser social são subtraídas e, no lugar delas, o homem desenvolve uma existência “atrofiada”, quer dizer, uma humanidade não vivida em sua plenitude. A crítica de Marx, nesse ponto, dirige-se ao fato de que a dignidade humana transforma-se em um valor de troca pela dinâmica estrutural do modo capitalista de produção, que compreende o homem como um animal de trabalho, uma máquina, uma mercadoria, mas nunca realmente como um ser humano. Aqui aparece a segunda conclusão desse trabalho: **(B) o núcleo central dos escritos juvenis de Marx diz respeito à tentativa de decifrar o modo como as leis internas da sociedade capitalista se articulam em uma interconexão dialética que impossibilita a realização da dignidade humana.**

A conclusão leva, em seguida, ao quarto capítulo, onde discutiu-se o conceito de emancipação humana. Nesse capítulo, destacou-se o percurso trilhado por Marx até a compreensão da revolução social como superação do estranhamento e das contradições da sociedade burguesa: (i) primeiro, o embate com Hegel, onde Marx, contrariando a tradição filosófica anterior, descobre o antagonismo entre sociedade civil e Estado; (ii) depois, o amadurecimento da distinção entre emancipação política

e emancipação humana; (iii) e, por fim, a descoberta do proletariado como protagonista dessa transformação. Para Marx, a emancipação humana configura-se como etapa superior do desenvolvimento espiritual da humanidade, no sentido de que supera as contradições não superadas pelas revoluções burguesas.

Nesse caso, segundo Marx, a classe trabalhadora será a responsável por empreender a revolução social, pois é na referida classe que se manifesta de forma mais evidente a contradição entre a natureza humana e as situações práticas da vida, que, nas palavras de Marx, se configuram como a “negação franca e aberta, resoluto e ampla dessa mesma natureza”. Por isso, torna-se imperativo (e, como foi visto, Marx utiliza o termo imperativo categórico) a subversão de todas as relações onde o ser humano é explorado e escravizado. Nesse sentido, temos a terceira conclusão da dissertação: **(C) para Marx, a transformação do metabolismo sócio-econômico do capitalismo é objeto de um imperativo moral, visto o flagrante desacordo entre suas leis e a dignidade humana.** Significa que Marx, ao investigar as leis econômicas do capitalismo e o modo como elas refletem na vida cotidiana, conclui que o capitalismo necessita ser negado para que a dignidade humana seja afirmada.

A afirmação da dignidade humana passa pela emancipação universal da humanidade. Nesse sentido, como foi afirmado, o comunismo representa a superação positiva da lógica interna do modo capitalista de produção. Significa, portanto, que o comunismo preserva a evolução proporcionada pelo capitalismo e, a partir de suas limitações verificáveis no plano real, o supera dialeticamente. Com essa superação, diz Marx, o comunismo cria as condições para que o homem exerça sua superioridade ontológica em relação aos outros seres naturais e, com isso, garante que a existência humana assuma os atributos verdadeiramente humanos. Nesse sentido, concluímos que: **(D) O comunismo pode ser considerado, também, um parâmetro normativo de avaliação dos arranjos sociais.** Desse modo, se pudessemos estabelecer uma escala de avaliação moral, com base na conclusão “A”, o comunismo seria o mais alto grau. Isso ocorre porque no comunismo desenvolvem-se as condições para a manifestação humana em todos os sentidos.

As quatro conclusões mencionadas acima (“A”, “B”, “C” e “D”) se fundamentam

quando relacionadas ao último capítulo da dissertação. No último capítulo, pretendeu-se trabalhar, com base nos capítulos anteriores, uma questão pouco explorada: a relação entre marxismo e ética. Nesse estágio, nossa intenção também foi apresentar “pistas”, sugestões de interpretação para trabalhos posteriores. Desse modo, primeiramente discutiu-se a compatibilidade entre questões éticas e o método materialista, histórico e dialético. Depois, foi apresentada a possibilidade de uma fundamentação ética a partir da gênese ontológica do ser social e seus complexos sociais. Na terceira e na quarta seções, argumentou-se que, (i) a partir dos textos marxianos, é possível fundamentar ontologicamente a dignidade humana e, portanto, definir um critério objetivo de avaliação moral; e (ii) com base nesse critério, o capitalismo pode ser acusado de depreciar a dignidade humana transformando-a em um valor de troca.

Após a apresentação do quinto capítulo, notou-se que a abordagem de Marx possui semelhanças com a tradição kantiana (para quem o homem de uma maneira geral existe como um fim em si mesmo) e aristotélica (para quem interessava descobrir o tipo de vida mais adequada para um ser humano). Ao final, apresentaram-se duas hipóteses que não foram desenvolvidas ao longo do trabalho, mas serão trabalhadas a partir do próximo estágio acadêmico:

Hipótese 1: Por meio de uma razão edificante, o critério moral estabelecido por Marx (a conclusão “A”) pode ser aplicado tanto em um estágio de transição (nos termos de Marx) quanto de escassez moderada (nos termos de Rawls) e pode, inclusive, ser implementado no desenho de uma teoria crítica da justiça.

Hipótese 2: Por meio de sua crítica ao capitalismo, Marx fornece um critério de avaliação das categorias “pobreza” e “riqueza”, que supera a tradicional caracterização relacionada à renda, bens de consumo ou satisfação de carências materiais. Para Marx, a valoração “pobreza” e “riqueza” relaciona-se com o nível de oportunidades para a realização das faculdades humanas em todos os sentidos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Marx

MARX, Karl. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.

_____. **A Sagrada Família**. São Paulo: Boitempo, 2003.

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

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____ and Friedrich Engels. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____ **Contribuição para a Crítica da Economia Política**. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução**. São Paulo: Expressão Popular, 2010a.

_____. **Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social” de um Prussiano**. São Paulo: Expressão Popular, 2010b.

_____. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010c.

_____. **Crítica do Programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2011

Referências secundárias

ALTHUSSER, Louis. **La revolución teórica de Marx**. México: Siglo XXI, 1967.

_____. **For Marx**. Penguin Press, 1969.

- ANDERSON, Perry. **A crise da crise do marxismo**. São Paulo: Brasiliense, 1984
- _____. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- ARENDT, Hannah. **A condição Humana**. São Paulo: Forense Universitária. 2007
- ASH, William. **Marxismo e moral**. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- BALIBAR, Etienne. **A filosofia de Marx**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- BARATA-MOURA, José. **Totalidade e contradição acerca da dialéctica**. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.
- BEDESCHI, Giuseppe. **Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx**. Corazon, 1975.
- BENSAÏD, Daniel. Apresentação: uma crítica da emancipação política. in **MARX, Karl. Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- BLOCH, Ernst. **El principio esperanza, tomo I**. Madrid: Aguilar, 1977.
- _____. **El principio esperanza, tomo II**. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- BOBBIO, Norberto. **O conceito de sociedade civil**. São Paulo: Graal. 1982
- BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- BRENKERT, George G. **Marx's Ethics of Freedom**. Routledge, 2013.
- CHASIN, José. A determinação ontonegativa da politicidade. **Revista Ensaio Ad Hominem**, n. 1, p. 5-78, 2000.
- _____. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- CORTINA, A. **Ética mínima**. Madrid: Tecnos, 2000.
- DELLA VOLPE, Galvano. **Rousseau y Marx: y otros ensaios de critica materialista**. Martinez Roca. 1969
- _____. **La libertad comunista**. Barcelona: Icaria, 1977.
- ELSTER, Jon. **Marx, hoje**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- ENDERLE, Rubens. Introdução. In: **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. **Germinal: Marxismo e Educação em Debate**, v. 4, n. 2, p. 131-166, 2013.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Belo Horizonte; Papyrus, 1989.

_____. **Princípios da Filosofia do Futuro**. Lisboa; Lusosofia, 2008.

FLICKINGER, Hans; MARX, Karl. **Marx: nas pistas da desmistificação filosófica do capitalismo**. Porto Alegre; L & PM, 1985.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx (1843-44): as origens da ontologia do ser social**. São Paulo: Cortez, 2009.

_____. Nas trilhas da emancipação. Marx, K. **Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel-Introdução**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.

FROMM, Erich. **Marx y su concepto del hombre**. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

GERAS, Norman. **Marx and human nature: Refutation of a legend**. Verso, 1983.

_____. **The controversy about Marx and justice**. New left review, v. 150, n. 3, p. 1, 1985.

GOLUBOVI, Zagorka. O problema da personalidade no pensamento marxista. **Lutas Sociais**, nº4, 91-98, 1998.

HEGEL, Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1985.

_____. **Teoría de las necesidades en Marx**. Barcelona: Ediciones Península, 1986.

HOBBSAWM, Eric. **Como mudar o mundo**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2012.

HÖFFE, Otfried. **O que é justiça?**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

KAMENKA, Eugene. **The ethical foundations of Marxism**. Frederick A. Praeger, 1962.

KANT, Immanuel. **Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita**. Prometeo Libros, 2007.

- KONDER, Leandro. **O que é dialética**. São Paulo: Editora brasiliense, 1981
- KORSCH, Karl. **Marxismo e Filosofia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.
- KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 2002.
- KOWARZIK, Wolfdietrich Schmied. **Práxis e responsabilidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- LESSA, Sergio. **Método dialético e teoria política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- _____. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. História e ontologia: a questão do trabalho. **Crítica Marxista**: nº 20,, 70-89, 2005.
- LEWIS, John. **El Marxismo de Marx**. Editorial Nuestro Tiempo: 1973.
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil**. São Paulo: Vozes, 2006.
- LÖWY, Michael. **Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista**. São Paulo: Editora Cortez, 1992.
- _____. **A teoria da revolução no jovem Marx**. São Paulo: Vozes, 2002.
- LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- _____. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012
- _____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MACPHERSON, Crawford Brough. **A teoria política do individualismo possessivo, de Hobbes até Locke**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MAGALHÃES, Fernando. **10 lições sobre Marx**. São Paulo: Editora Vozes, 2013.
- MARCUSE, Herbert. **Marx y el trabajo alienado**. Barcelona: Editora Carlos Peres, 1969.
- MÁRKUS, György. **Marxismo y antropología**. Barcelona: Grijalbo, 1974a.
- _____. **A teoria do conhecimento no jovem Marx**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974b

- MERQUIOR, José. **O marxismo ocidental**. São Paulo: Nova Fronteira, 1986
- MÉSZÁROS, I. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2002.
- _____. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2002b.
- _____. **Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação**. São Paulo: Boitempo. 2008.
- NETTO, José Paulo. **O que é marxismo**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- NIELSEN, Kai. Marx y el Proyecto de la Ilustración. **Critical Review**, 1988. Disponível em: http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1000_1199/rev37_nielsen.pdf
- NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- OLEA, Manuel Alonso. **Alienación: historia de una palabra**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- OLIVEIRA, Avelino da Rosa. **Marx e a liberdade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- PEFFER, Rodney G. **Marxism, morality, and social justice**. Princeton University Press, 2014.
- PETROVIC, Gajo. **Necesidad de un concepto filosófico de revolución**. In: La filosofía y las ciencias sociales. Grijalbo. 1976
- PIKETTY, Thomas. **Capital in the twenty-first century**. Belknap Press, 2014.
- _____. **O capital no século XXI**. São Paulo: Editora Intrínseca, 2014.
- PIZZI, Jovino. **Os motivos metodológicos da redução do trabalho à produtividade material em Marx**. Pelotas: Revista UCPel, v. 3, nº 2, 1993.
- _____. **Ética e éticas aplicadas a reconfiguração do âmbito moral**. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.
- POPPER, Karl. **A miséria do historicismo**. São Paulo: EDUSP, 1980.
- RAWLS, John. **Uma teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- RANIERI, Jesus. Sobre os Chamados Manuscritos Econômico-Filosóficos de Karl Marx. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**, São Paulo: Boitempo, 2004.

ROSENFELD, Denis. **Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

SADER, Emir. Apresentação. In: **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

SANDEL, J. Michael. **O que o dinheiro não compra. Os limites morais do mercado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 2012.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. Barcelona: Anthropos Editorial, 2010

TERTULIAN, Nicolas. Nicolai Hartman e Georg Lukács: uma Aliança Fecunda. **Crítica Marxista, n. 32**. Editora Unesp, 2011

TONET, Ivo. **Educação, Cidadania e Emancipação Humana**. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2005.

_____. A propósito de Glosas Críticas *in* Marx, K. **Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social” de um Prussiano**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. **Método científico: uma abordagem ontológica**. Instituto Lukács. São Paulo: 2013

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Varcelona: Grijalbo, 1969.

_____. **Filosofía y circunstancias**. Madrid: Anthropos, 1997.

_____. **Filosofía de la praxis**. México: Siglo XXI, 2003.

WOOD, Allen. Marx contra la moralidad. **Compendio de Ética**. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

F123p Fabres, Ricardo Rojas

Os princípios filosóficos da revolução social na obra do jovem Marx : considerações sobre a fundação ética do pensamento marxista / Ricardo Rojas Fabres ; Jovino Pizzi, orientador. — Pelotas, 2015.

144 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2015.

1. Jovem Marx. 2. Emancipação. 3. Ética. 4. Alienação. I. Pizzi, Jovino, orient. II. Título.

CDD : 335.401