

Universidade Federal de Minas Gerais

A SUBJETIVIDADE EM MARX

Lígia Maria de Almeida

1998

Lígia Maria de Almeida

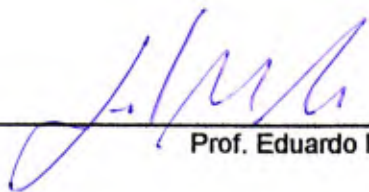
A SUBJETIVIDADE EM MARX

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

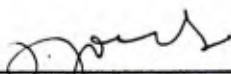
Orientador: Prof. Dr. Eduardo Meira Zauli

Belo Horizonte
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas de UFMG
1998


Dissertação defendida e aprovada com a nota 90 pela Banca Examinadora, constituída pelos Professores:



Prof. Eduardo Meira Zauli



Prof. João Antônio de Paula



Prof. Rodrigo Antônio de Paiva Duarte

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 04 de dezembro de 1998.

A Alexandre,
com quem divido minhas paixões e meus ideais.

“Toda a vida social é essencialmente prática.
Todos os mistérios que levam a teoria
para o misticismo encontram sua solução
racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis”.

K. Marx
Teses Sobre Feuerbach

SUMÁRIO

RESUMO.....	6
INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO I.....	17
1 - A DETERMINAÇÃO DA SUBJETIVIDADE EM MARX, ENQUANTO CATEGORIA ESPECÍFICA DO SER SOCIAL.....	17
2 - O PROCESSO DO TRABALHO HUMANO.....	20
3 - O PAPEL CENTRAL DA SUBJETIVIDADE NA DETERMINAÇÃO DO CARÁTER ESPECÍFICO DO TRABALHO HUMANO.....	24
4 - A PROPÓSITO DA VERDADEIRA E DA FALSA CONSCIÊNCIA.....	31
5 - A SUBJETIVIDADE E SUAS OUTRAS FORMAS DE EXPRESSÕES.....	34
6 - SUBJETIVIDADE-OBJETIVIDADE.....	38
CAPÍTULO II.....	45
1 - A GÊNESE DA SUBJETIVIDADE.....	45
2 - O CARÁTER SECUNDÁRIO DA CONSCIÊNCIA NA GÊNESE DO SER SOCIAL.....	48
3 - SOBRE A CONSTITUIÇÃO DA CONSCIÊNCIA.....	53
CAPÍTULO III.....	63
1 - A QUESTÃO DO SABER EM MARX.....	63
2 - SOBRE A POSSIBILIDADE DO SABER.....	64
3 - O FUNDAMENTO DO SABER E O PAPEL DECISIVO DA CONSCIÊNCIA NA SUA ELABORAÇÃO.....	66
4 - HISTORICIDADE DO SABER.....	77
5 - A RELAÇÃO SUJEITO-OBJETO NO PROCESSO DO SABER.....	84
6 - COMO O SUJEITO COGNITIVO ORGANIZA NO PLANO IDEAL O OBJETO.....	92
CONCLUSÕES.....	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	114

RESUMO

O nosso trabalho tem como objetivo identificar e explicitar os lineamentos básicos da problemática da categoria da subjetividade em Marx, com ênfase especial sobre a questão da consciência. Para tanto, tomamos como objeto de estudo e análise alguns textos de sua juventude, escritos entre os anos de 1841 e 1847, entre os quais encontram-se: *A Diferença entre as Filosofias da Natureza de Demócrito e de Epicuro*, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*, *A Primeira e a Segunda Teses Ad Feuerbach*, *A Miséria da Filosofia*. Ainda, este trabalho tomará por base o exame do *Livro I, Capítulo V*, de *O Capital*, incluindo o *Prefácio à Primeira Edição de O Capital*, *Posfácio da Segunda Edição* dessa obra e *Introdução à Crítica da Economia Política*.

Cabe-nos ressaltar aqui, desde já, que nosso propósito não é apresentar um estudo definitivo, ou seja, pronto e acabado da questão da subjetividade em Marx, uma vez que não foi realizado, por parte do próprio Marx, - ou de nenhum de seus mais ilustres intérpretes - um estudo em que essa questão esteja totalmente configurada.

Este texto compõe-se de três capítulos, os quais constituem um todo interdependente, em que cada parte encontra-se inteiramente conectada às outras partes, de modo absolutamente indissociável. Neste sentido, a divisão por capítulos foi feita para facilitar a leitura do texto.

No *Capítulo I*, o texto visa, em primeiro lugar, situar a questão da subjetividade no âmbito geral do pensamento de Marx, que tem como fundamento básico a atividade humana sensível, a partir da qual se autoconstitui o homem enquanto ser social.

O exame da problemática acima, ou seja, a identificação da subjetividade no pensamento de Marx, evidenciará que, embora a atividade humana sensível tenha prioridade na determinação do ser social enquanto tal - pois é através da atividade que este constrói o seu mundo - em termos efetivos, a subjetividade desempenha um papel fundamental nessa atividade, na medida em que o que a define e a torna distinta da atividade dos animais é, precisamente, o fato de ser uma “atividade vital consciente”.

Em seguida, faremos a exposição dos três momentos que compõem o processo do trabalho em Marx, cujo exame irá trazer à tona um dos momentos fundamentais da subjetividade: a consciência, em seus dois aspectos constitutivos básicos - a capacidade de estabelecer finalidades, e a capacidade de abstração -, os quais se encontram interligados reciprocamente.

Por último, o capítulo vai estabelecer, como uma das determinações fundamentais de Marx sobre a questão da subjetividade, que a subjetividade, enquanto categoria específica do ser social, é um complexo e, assim sendo, expressa-se não apenas através das duas dimensões da consciência (teleologia e força de abstração), mas, também, através de todas as forças essenciais humanas (ver, ouvir, saborear, sentir, querer, amar, etc.), ou seja, a subjetividade se efetiva no mundo objetivo não só mediante a consciência, mas também através dos sentidos sensoriais e espirituais (os sentidos práticos: vontade, amor, etc.), os quais também se constituem e se efetivam,

assim como a consciência, mediante atividades humanas específicas (musical, teórica, artística, etc.).

Disso decorre um fato essencial: a subjetividade não se desenvolve sobre a sua própria base; ela não é o fundamento de si. Para ser, a subjetividade sempre dependerá da atividade humana, o que não significa que haja, em vista disto, uma determinação mecânica da atividade sobre a subjetividade. A subjetividade tem uma importância enorme na efetividade humana existente, uma vez que esta constitui o resultado das forças essenciais humanas subjetivas tornadas objetivas.

No *Capítulo II*, iremos tratar a questão da gênese constitutiva da subjetividade, e, em seguida, a gênese da consciência, que constitui um dos aspectos centrais da subjetividade.

Em termos genéticos, Marx considera que a subjetividade, enquanto categoria do ser social, tem um duplo caráter: natural e social - sendo este último o aspecto predominante. Isto significa dizer que a subjetividade não constitui um dado da natureza, ou seja, ela não existe desde sempre como algo pronto e acabado. A natureza fornece, através do seu desenvolvimento, a base para que ela possa se desenvolver, na medida em que produz no ser natural humano forças vitais, que “existem nele como disposição e capacidades”. No entanto, o seu desenvolvimento encontra-se fundamentado na atividade humana em geral.

Desse modo, veremos que o desenvolvimento da subjetividade em Marx se constitui num processo que parte de uma capacidade produzida naturalmente, aproveitando uma potência que existe no ser natural humano, e alcança a sua forma atual, que não pode, evidentemente, ser identificada como sua forma plena, pois esta é

infinita enquanto tal. Ressaltaremos também aqui que esse processo autoconstitutivo da subjetividade se dá de forma extremamente contraditória. Desse modo, é possível verificarmos que, em determinados momentos, ocorrem avanços, e, em outros, regressões. Assim, por exemplo, subseqüentemente a um dado momento de alto desenvolvimento racional, como o que foi verificado pelo espírito grego, ocorrem regressões.

Em suma, no *Capítulo II*, chamaremos atenção para dois aspectos fundamentais:

(a) a concepção da subjetividade de Marx não está fundamentada na contraposição espírito-natureza;

(b) embora considere a estruturação da subjetividade em seu aspecto decisivo, a partir da atividade humana, Marx não se contrapõe à elucidação do seu processo genético (natural). Ele a admite quando assinala, por exemplo, que o homem nasce com forças vitais, as quais são, inicialmente, simples capacidades do ser natural humano. No entanto, ele não explicita como é que essa categoria vai se formando, passo a passo, no cérebro humano, pois o que lhe interessa é verificar a vinculação da subjetividade com a realidade existente. Neste sentido, o ponto de partida para analisar a problemática da subjetividade é a constatação de que a subjetividade é uma categoria do ser social, naturalmente produzida, socialmente adquirida. Eis o motivo pelo qual ele remete ao homem ativo para expor a questão da subjetividade.

Ainda no Segundo Capítulo, deteremos-nos, fundamentalmente, na explicitação do processo constitutivo da consciência em Marx. Considerando os resultados alcançados na exposição da gênese da subjetividade, traremos à tona duas questões.

1) Da perspectiva do pensamento de Marx, a consciência surge e se desenvolve *na e através* da atividade, ou seja, o homem não nasce com a consciência pronta e acabada, nasce com uma capacidade (que é a capacidade reflexiva), gerada pelo próprio desenvolvimento da natureza, que será em parte desenvolvida e em parte produzida pela atividade (o inverso também é verdadeiro, a condição de possibilidade da atividade é a subjetividade, ou seja, o espelhamento consciente). Isto não significa, porém, que com o próprio desenvolvimento da atividade, do processo de complexificação do ser social, a consciência, em suas duas dimensões básicas, não se torne, sem cortar seus últimos laços com a atividade, independente desta.

2) Marx não subentende, de modo algum, uma contraposição entre a consciência e a natureza. Ele não nega a dimensão natural da consciência, que sempre existirá no homem enquanto capacidade consciente de espelhamento. No entanto, ele não deduz a consciência da natureza. Isto significa dizer que não há uma continuidade entre a capacidade reflexiva consciente do ser natural humano - que ainda não iniciou a sua autoconstituição, através da sua atividade sensível, do trabalho - e a consciência propriamente dita: enquanto configuração reflexiva do ser social, que estabelece finalidades. Assim, não há, da perspectiva do pensamento de Marx, nenhum elo que estabeleça a mediação entre um instante e o outro. Há, em verdade, uma mudança qualitativa - um salto - entre um momento e outro, produzida pela atividade e cujo preenchimento não se dá via determinações objetivas, mas, ao contrário, é possibilitado por determinações intelectuais. Nesse caso, não mais se estaria fazendo determinações do “ser precisamente assim” da consciência, mas especulações metafísicas. Portanto, o que há aqui é uma relação dialética: uma continuidade na descontinuidade.

Neste sentido, é necessário esclarecermos, desde logo, que: do ponto de vista de Marx, não é possível estabelecermos a história evolutiva da consciência, partindo do seu aparecimento na natureza (como capacidade reflexiva consciente) e o seu desenvolvimento posterior até chegar a sua forma atual, independentemente da atividade humana sensível. Para Marx, o que importa é traçar a gênese constitutiva da consciência, que deve, no entanto, ser separada da sua base originária (natural), ou seja, o que é importante, segundo Marx, é estabelecer como a consciência se pôs de fato, como ela se autoconstituiu na efetividade, enquanto categoria exclusiva de um determinado ser, o ser social, que ao desenvolver a sua atividade, desenvolve também a sua consciência.

No *Capítulo III*, iremos procurar explicitar, em primeiro lugar, a base sobre a qual se estrutura o saber em Marx.

Uma vez que já determinamos nos capítulos anteriores como a consciência se estabelece geneticamente e se efetiva enquanto tal na realidade, cabe-nos agora verificarmos como ela aparece na problemática do saber, do conhecimento.

O fundamento básico do saber em Marx, encontra-se na problemática da efetivação da existência humana: o homem ao procurar satisfazer as suas necessidades através do trabalho, precisa saber, ou seja, conhecer minimamente a realidade do objeto que pretende transformar para atender as suas necessidades.

Dessa forma, o saber já está contido no instante em que “a consciência nada mais é do que a consciência do meio sensível mais próximo”, momento em que a consciência é simplesmente um saber que sabe, ou seja, um saber que está ciente de que sabe, por mais banal que seja o sabido.

Em outros termos, o conhecimento está presente na cotidianidade quando o homem desenvolve a sua atividade com o objetivo de suprir as suas necessidades imediatas. É isto, pelo menos, o que nos revela o exemplo bastante simples, porém significativo, que comumente é dado do homem ativo, que se utiliza da própria mão para agarrar o peixe, separando-o do seu meio natural, a água, a partir de um certo movimento do corpo, para satisfazer sua fome. Neste ato efetivo - separar o peixe da água - o homem executa um processo de abstração.

Isso tudo, no entanto, traz à tona uma determinação importante: o fundamento constitutivo do saber não se encontra no próprio saber, mas fora dele, na atividade.

Uma vez explicitado que a possibilidade do conhecimento em Marx remete à questão da atividade, procuraremos expor como se efetiva o conhecimento em Marx. Neste espaço, a nossa exposição mostra que, para que o conhecimento possa de fato se objetivar, segundo Marx, são necessários dois pressupostos básicos - posição do sujeito e desenvolvimento do objeto -, sendo ainda primordial que ambos estejam em condições efetivas para que o conhecimento possa se dar. Essas condições, iremos verificar adiante, são determinações que se dão na historicidade.

Num terceiro momento da nossa análise da questão do saber vamos pontuar as relações entre o sujeito cognoscente e o objeto do conhecimento, os quais constituem os dois elementos fundamentais do saber. Nesta análise, foi possível determinar que, apesar de sujeito e objeto constituírem elementos distintos do saber, um determina o outro de forma recíproca, sem jamais, é claro, confundirem-se entre si.

Por último, iremos explicitar como o sujeito organiza a nível teórico, o real. Aqui, iremos constatar que o real é organizado, pelo sujeito, através da sua capacidade

de abstração - que é aquela que reproduz, internamente, algo que encontra-se situado no mundo exterior, mediante dois procedimentos básicos: generalização e determinação específica, as quais constituem uma unidade indissolúvel.

Para finalizar esta apresentação, gostaria de agradecer àqueles que contribuíram para a realização deste trabalho. Ao Conselho Nacional para o Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de pós-graduação, que tornou possível a elaboração deste trabalho. A Eduardo Zauli, meu orientador, pela colaboração generosa, competência crítica e sugestões feitas. A Carlos Nelson Coutinho, o meu agradecimento pela leitura, comentário e sugestões feitas quando comecei a escrever o texto. À Giza Lopes, pelo trabalho atencioso de revisão do texto. À Raquel Paim, pelo incentivo, leitura, convívio e amizade.

Lígia Maria de Almeida.
Belo Horizonte, dezembro de 1998.

INTRODUÇÃO

A problemática da subjetividade emerge na modernidade. No entanto, isto não significa que a tradição clássica do pensamento a tenha desconsiderado pura e simplesmente. Ela a pensou, mas a partir de uma dada concepção da realidade: a concepção cosmocêntrica, fundamento básico do seu pensamento, e que se caracteriza por conceber o mundo como um todo ordenado, onde cada coisa que o constitui tem o seu lugar próprio, estabelecido por sua essência, cabendo ao espírito humano a tarefa de apreender as leis gerais imanentes a cada essencialidade.

Para apontar o caminho e delimitar a tarefa da nossa exposição, tomamos como exemplo o ser específico do homem. No livro I da *Política*, Aristóteles define o homem como “... *um animal político, por natureza, que deve viver em comunidade...*” (Aristóteles, 1966:11). Isto significa, em outros termos, dizer que o homem faz parte de um todo: a comunidade - e é como parte deste todo que ele deve se determinar, ou seja, o homem não existe para o pensamento antigo como subjetividade particular, mas como membro da comunidade *na qual e pela qual* ganha posição e sentido.

Segundo Aristóteles, é, portanto, em função da comunidade que o homem deve moldar sua subjetividade, que deve transcender a particularidade do indivíduo e se situar no plano da universalidade. Esta elevação se faz na medida em que ele encontra uma norma válida universalmente, a partir da qual o indivíduo deve se modelar. Assim, é que é possível, por exemplo, compreender, como muito bem assinalou Werner Jaeger,

“como os artistas gregos conseguiram representar o corpo humano, livre e descontraído, fundado não na imitação dos movimentos e atitudes individuais escolhidos ao acaso, mas sim na intuição das leis que governam a estrutura, o equilíbrio e o movimento do corpo”. (Jaeger, 1986:8)

Na Idade Média, a compreensão da questão da subjetividade está também baseada na concepção da realidade enquanto um todo ordenado. No entanto, o que a diferencia da visão clássica do pensamento é o fato de que: enquanto esta última procura fundamentar esta ordem da realidade “naturalmente”, aquela busca fundamentar, em última análise, em Deus.

Foi essa visão orgânica da realidade que constituiu a base da reflexão sobre a problemática da subjetividade na Antiguidade Clássica e na Idade Média até que, na modernidade, graças às transformações ocorridas no processo de produção da vida material dos homens, verificadas a partir do desenvolvimento das forças produtivas, passamos a assistir a uma inversão radical do pensamento da ordem, com o surgimento de uma nova forma de pensar, fundada na subjetividade, em que o homem passa a ser o sujeito da história, ou seja, aquele que medeia e fundamenta a sua ação no mundo, tomando como critério único a sua própria razão.

Portanto, a partir da modernidade, não existe mais uma ordem preestabelecida “doadora de sentido a razão humana”. Ao contrário, é ela mesma que deve dar sentido ao mundo, uma vez que passa a efetivar, por determinação sua, o mundo realmente existente. Eis, pois, a razão porque se afirma que a questão da subjetividade surge na modernidade. E o primeiro a configurá-la é, precisamente, Descartes, sendo que posteriormente com o idealismo alemão (Kant, Fichte, Shelling e Hegel) alcança o seu

ponto mais elevado. Com Descartes, o homem passa a ser entendido, não mais como uma essencialidade, que faz parte de um todo ordenado, sobre o qual não tem qualquer interferência, mas como ser autônomo, capaz não só de saber, mas, também, de efetivar. Assim, o em si do homem é definido, fundamentalmente, como uma razão efetivadora.

É nesse horizonte histórico que Marx estabelece a sua tematização da problemática da subjetividade. Porém, há algo de fundamental na sua compreensão que a diferencia das demais abordagens elaboradas na modernidade: o fato de Marx fundamentar a questão da subjetividade não na razão - portanto, na própria subjetividade - mas na atividade material dos indivíduos, mais exatamente no trabalho, reconhecido, por ele, como a matriz de toda a atividade humana.

CAPÍTULO I

1 - A Determinação da subjetividade em Marx, enquanto categoria específica do ser social.

A tematização marxiana da problemática da subjetividade, em seus elementos constitutivos básicos, está assentada na totalidade da existência social: na produção e reprodução da vida material dos homens, condicionada pelo trabalho.

Portanto, para uma compreensão adequada da questão da subjetividade em Marx, é necessário nos remetermos a um quadro mais amplo do seu pensamento: aos “determinantes complexos” de uma concepção do ser social, em que a atividade desempenha um papel decisivo, tanto em termos genéticos como em termos estruturais.

O pressuposto de que parte Marx para fundar o seu pensamento consiste nos *“...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 & Engels, 1984:26)

Segundo Marx, o primeiro ato histórico pelo qual os homens se diferenciam dos animais é o fato deles “produzirem seus meios de vida”. Uma citação mais ampla de uma passagem de *A Ideologia Alemã* nos revela isso de forma bem clara. Lá, Marx diz:

*“Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a **produzir** seus meios de vida, passo este que é condicionado por sua organização corporal. Produzindo seus meios de vida, os homens produzem indiretamente sua vida material. O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da natureza dos meios de vida já encontrados e que têm de reproduzir. Não se deve considerar tal modo de produção de um único ponto de vista, a saber: a reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se muito mais, de uma forma de atividade dos mesmos. Tal como os indivíduos manifestam a sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com a sua produção, tanto com o que produzem, como com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção”.* (Ibidem. p. 27)

Sobre essa passagem importante nos cabe fazer duas observações, que nos ajudarão a entender de forma mais precisa a problemática da subjetividade em Marx.

A primeira refere-se à importância crucial que a produção material da vida ocupa, tanto em relação à gênese histórica das formas mais complexas de intercâmbio humano (na medida em que, tem um significado fundante para a especificidade do homem enquanto ser social, pois a atividade é o elemento mediador entre o ser da natureza humana e o ser da natureza animal), quanto em relação à estrutura da vida humana (uma vez que, enquanto criadora de valores de uso, constitui uma necessidade dos homens, independentemente da maneira como esses se organizam no interior de cada forma específica de sociedade para produzi-los). Dito de outra forma, o trabalho é sempre uma atividade recorrente, no sentido exato que o próprio Marx refere: *“de uma condição da existência do homem, independentemente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural da mediação do metabolismo entre o homem e a natureza (...)”.* (Marx, 1988:50)

A segunda diz respeito à observação de Marx acerca de como a atividade material deve ser compreendida, pois, segundo ele, a atividade não consiste simplesmente na “reprodução física dos indivíduos”. No *Primeiro dos Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ele assinala que, o homem só começa a produzir, efetivamente, quando está livre da necessidade física, ou melhor, quando livre da necessidade física, pode fazer de sua atividade uma “*atividade livre e consciente*” (Marx, 1969:63), o que não acontece, porém, com a atividade dos animais.

Observando o animal, vemos que ele, diz Marx, ao desenvolver sua atividade vital “coincide com ela”, pois a sua produção está inteiramente determinada pela sua necessidade física imediata, ou seja, o animal “*produz somente o que ele tem imediatamente necessidade para ele e para o seu filhote*”. Já, na atividade humana se dá o inverso, nela o homem “*...produz mesmo liberado da necessidade física e não produz verdadeiramente senão quando liberada dela*”. Em outros termos:

“O animal não produz senão a si mesmo, enquanto que o homem reproduz toda a natureza; o produto do animal faz parte diretamente do seu corpo físico, enquanto que o homem defronta-se livremente com o seu produto. O animal não produz senão pela necessidade e segundo as necessidades da espécie, e aplica portanto ao objeto sua natureza inerente; o homem produz segundo as leis da beleza”. (Ibidem. p.64)

2 - O processo do trabalho humano.

Como podemos constatar, através de um rápido passeio por algumas passagens da *Ideologia Alemã* e dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, o trabalho em Marx tem uma importância fundamental na caracterização da forma específica do homem, em contraposição à forma específica dos animais, bem como na própria caracterização dos liames básicos da subjetividade, numa de suas formas de manifestação crucial: a consciência.

No entanto, a análise mais acabada do processo do trabalho, Marx expõe no *Livro I de O Capital: Capítulo V*. Por isso, achamos conveniente nos remetermos rapidamente a esse Capítulo, para tomar em consideração uma parte que é essencial para emprendermos a discussão, a análise e a explicitação de nosso tema: a questão da subjetividade.

Para Marx, o trabalho é composto de três momentos essenciais: (a) objeto de trabalho; (b) meios de trabalho; e (c) o trabalho em si mesmo. Ele define:

(a) objeto de trabalho como sendo: *“a terra, a água, todas as coisas, que o trabalho só desprende de sua conexão direta com o conjunto da terra. Por exemplo, o peixe que se pesca ao separá-lo de seu elemento de vida, a madeira que se abate na floresta virgem, o minério que é arrancado de seu filão, a matéria-prima, que consiste no objeto de trabalho que já sofreu uma modificação anterior por meio do trabalho, etc.”*.(Marx, 1968:143)

(b) meios de trabalho: *“... uma coisa ou complexos de coisas que o trabalhador coloca entre si mesmo e o objeto de trabalho e que lhe serve como condutor de sua atividade sobre esse objeto. Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas para fazê-las atuar*

como meios de poder sobre outras coisas, conforme o seu objetivo”.
(Ibidem. p.143)

(c) o último elemento: *“a atividade orientada a um fim ou o trabalho mesmo”.* *“Uma aranha - diz Marx - executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente¹. Ele não apenas efetiva uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalha, é exigida a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho (...)”.*
(Ibidem. pp.142-3)

Do exposto acima, podemos extrair um ponto decisivo: o processo do trabalho resulta sempre de uma relação entre o homem e a natureza, em que o trabalhador aplica os meios de trabalho sobre os objetos de trabalho, visando reconfigurar a natureza, de acordo com seus desígnios. Neste sentido, poderíamos dizer que o trabalho possui duas dimensões: uma dimensão corpórea (que caracteriza-se pela ação efetiva ou atividade sensível em si mesma) e uma dimensão subjetiva (que diz respeito a formulação prévia na cabeça do trabalhador da coisa que será produzida na realidade exterior, ou seja, o estabelecimento de finalidades pela consciência).

¹ De acordo com essa colocação de Marx, fica superada toda aquela crítica dirigida a ele acusando-o de “suprimir a subjetividade”, a qual seria, por isso mesmo, um mero resultado dos objetos materiais. Temos, em J. - Paul Sartre, um exemplo típico dessa concepção. Em O Existencialismo é um Humanismo ele afirma: “Todo materialismo me leva a tratar todos os homens, eu próprio, como objetos, ou seja, como um conjunto de reações determinadas que nada distingue do conjunto das qualidades e dos fenômenos que constitui uma mesa, uma cadeira ou uma pedra”. (SARTRE. J.-Paul, O Existencialismo é um Humanismo. S. Paulo: Ed. Nova Cultural, 1987. p. 15)

Aqui encontram-se subjacentes duas determinações que é preciso explicitarmos:

(a) O trabalho não é realizado pelos homens simplesmente para atender suas necessidades imediatas. A atividade humana tem uma característica que lhe é intrínseca: a atividade consciente, que faz com que a produção e reprodução humana nunca sejam a produção e reprodução do mesmo, como acontece com a atividade dos animais. Ao produzir, o homem imprime o seu fim na natureza, submetendo-a aos seus desígnios conscientemente estabelecidos.

Como consequência imediata disso, temos o seguinte: a atividade conscientemente posta, contém em si, desde o início, a possibilidade de produzir mais do que o necessário para a simples produção e reprodução daqueles que realizam o processo do trabalho. Isso significa dizer que, a atividade humana é, por um lado, autoaperfeiçoante, sempre remete para além dela mesma. E, sob esse aspecto, abre a possibilidade do progresso do trabalho, do homem ativo, do objeto e dos instrumentos de trabalho, da organização da força produtiva, em suma, da totalidade do real. Porém, é necessário observarmos aqui que a possibilidade efetiva do desenvolvimento social, facultado pelo trabalho humano, não resulta num processo linear, mas contraditório, em que avanços e recuos estão subentendidos.

Do mesmo modo, poderíamos dizer que, assim como o trabalho faculta a possibilidade de desenvolvimento do próprio trabalho, do ser social, etc., simultaneamente ele dá lugar a uma dupla transformação. Segundo Georg Lukács, ao desenvolver o trabalho,

“Por um lado, o próprio homem que trabalha é transformado pelo seu trabalho; ele atua sobre a natureza exterior e modifica, ao mesmo tempo, a sua própria natureza; ‘desenvolve as potências nela ocultas’ e subordina as forças da natureza ‘ao seu próprio poder’. Por outro lado, os objetos e as forças da natureza são transformados em meios, em objetos de trabalho, em matérias-primas, etc.”. (Lukács, 1979:16)

(b) O trabalho constitui, segundo Marx, o modo pelo qual o homem, na comunidade com os outros homens, põe e repõe a si mesmo na realidade existente, que varia conforme a forma específica de cada sociedade.

Desse último ponto, decorre uma questão fundamental, a qual encontra-se vinculada ao fundamento básico sobre o qual Marx estrutura o seu pensamento, a saber: Marx parte do homem ativo para expor a sua concepção do ser social, uma vez que a atividade sensível é a matriz a partir da qual o homem se autoconstitui enquanto ser social, distinguindo-se das outras formas de ser presentes na natureza.

A atividade é a origem de tudo o que existe e existirá no universo do homem, pois o trabalho não pode ser identificado com o trabalho mecânico puro e simplesmente, ou seja, com a mera perseguição de fins em relação a alguma coisa, mas tem por forma originária a atividade sensível, que contém em si, mesmo em sua forma mais rústica, todos os ingredientes da mais extraordinária forma do fazer humano, na medida em que se estabelece mediante uma planificação consciente.

3 - O papel central da subjetividade na determinação do caráter específico do trabalho humano.

É a partir, portanto, do entrelaçamento dos três componentes do processo de trabalho - objeto, meios e atividade orientada - que Marx desenvolve os passos essenciais de sua concepção da subjetividade.

No terceiro componente do processo do trabalho - a atividade orientada a um fim - Marx constata a presença decisiva da subjetividade na determinação do caráter específico da atividade humana, uma vez que é a subjetividade, na forma da consciência, a categoria que estabelece o elo mediador entre o ser da natureza animal e o ser do homem.

No trabalho, a problemática da subjetividade se manifesta a partir de dois momentos essenciais da consciência: (a) estabelecimento de finalidades; (b) capacidade de reproduzir idealmente a malha causal do objeto sobre o qual a ação se efetivará. Esses dois momentos da consciência dão-se simultaneamente, e só em termos analíticos eles podem aparecer dissociados.

Exposto isso, poderíamos indagar aqui a respeito do que caracteriza o estabelecimento de finalidades e a capacidade de reproduzir idealmente os nexos causais do objeto por parte da consciência.

(a) Estabelecimento de finalidades:

Segundo Marx, o que caracteriza esse momento da consciência é que ela estabelece no plano ideal a forma prévia que deseja realizar no objeto de trabalho, ou seja, ela atua como configuradora de um objetivo, de um télos.

Ora, a constatação de que o homem possui na sua cabeça previamente configurada a forma que deseja imprimir na coisa mediante a sua atividade, pode suscitar dois problemas fundamentais, os quais devem ser considerados aqui.

O primeiro, diz respeito ao perigo de se identificar no pensamento de Marx a presença de um teleologismo, entendido aqui como um finalismo que domina a história. Para evitar uma tal interpretação, é preciso verificar com atenção o que Marx diz ao final de sua afirmação feita no *Capítulo V do Livro 1 de O Capital*, quando expõe os três momentos de composição do processo do trabalho. Segundo ele, “... *o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera ...*” (Marx, 1988:143), assim ele mostra que: para que o trabalhador possa transformar a “matéria natural”, de acordo com os seus objetivos, “**tem de subordinar sua vontade...**” (grifo nosso). Essa subordinação da vontade ao objeto que pretende transformar evidencia o limite de uma visão de caráter teleologizante presente em Marx.

O segundo problema que surge do estabelecimento de finalidades por parte da consciência encontra-se vinculado ao seguinte aspecto: é a idéia que dá início a todo o processo de trabalho? Ou será que existe algum outro momento mais interno, que precede e motiva essa configuração ideal do objeto a ser produzido?

A solução da questão acima levantada nos remete novamente a análise das condições de possibilidade de existência do próprio ser do homem.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx, retomando uma idéia antiga da filosofia, afirma: todo ser é objetivo, “*Um ser não objetivo é um não-ser (unwesen)*”.(Marx, 1987:107)

Ora, da análise mais aprofundada dessa asserção decorre uma determinação básica, qual seja: “todo ser objetivo é incompleto”, isto é, carente. Desse modo, precisa de várias coisas que se encontram fora de si para completar-se. Desde, por exemplo, o outro ser da mesma espécie até outras coisas, completamente distintas, tais como: alimento, ar, água, etc..

Assim, poderíamos afirmar que até um certo limite, todos os seres vivos, no gradiente da escala genética do ser, são objetivos: as plantas (na medida necessitam de água, ar, sais minerais, etc.), os animais, os homens (que precisam, além do outro ser da mesma espécie para perpetuar-se, também carecem de água, comida, etc.). Conseqüentemente, todos precisam, para reproduzir-se enquanto tal, buscar fora de si o seu complemento.

Isso revela um aspecto fundamental em relação ao ser específico do homem e do animal, ambos são seres ativos. Pela expressão “ser ativo”, devemos entender aqui, aquele ser que tem necessidades e que procura satisfazê-las, seja através da relação com o outro ser da mesma espécie, seja metabolizando com a natureza, de onde recolhe e produz os bens de que precisa para sobreviver.

Esse rápido esboço traçado acima, a propósito da caracterização do homem como um ser ativo, acreditamos ser suficiente, para indicar uma resposta positiva para o problema levantado anteriormente, a saber: existe um momento anterior e motivador da configuração ideal do objeto a ser construído na efetividade?

De acordo com as determinações acima pontuadas, no fundo da configuração ideal da coisa que se pretende moldar na exterioridade, está a carência, a necessidade que motiva e promove o desenvolvimento da atividade individual e social da produção

dos bens de que o homem necessita para satisfazer suas necessidades. A necessidade é, segundo Marx, aquilo que garante a renovação, a reiteração do trabalho. Na *Ideologia Alemã*, encontra-se a seguinte passagem:

“... o primeiro pressuposto de toda existência humana e, portanto, de toda história, é que os homens devem estar em condições de viver para poder ‘fazer história’. Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material”.(Marx & Engels, 1984:39)

Logo na página seguinte encontramos a frase: *“... satisfeita esta primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades - e esta produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico”*. (Ibidem. p.40)

Em resumo: o homem é ativo para efeito de resolução de suas carências desde o primeiro instante da sua existência enquanto ser humano natural. Porém, o que é importante ressaltar aqui é que: esse momento resolutivo implica necessariamente a presença da consciência, pois o homem, ao responder as suas carências, transformou-as anteriormente em perguntas. A transformação da carência em pergunta e depois a transformação desta última em resposta, pressupõe a real presença da consciência, mesmo que em graus ínfimos e até de forma “equivocada”, pois o fato de que a consciência está presente não significa, necessariamente, como veremos mais adiante, consciência verdadeira.

(b) Capacidade de reproduzir idealmente os nexos causais do objeto que se pretende transformar.

O segundo momento da consciência - a capacidade de reproduzir idealmente o objeto sobre o qual a ação vai se dar - encontra-se atrelado ao primeiro momento, numa relação de reciprocidade, pois, para que o pôr teleológico se efetive na realidade sensível, é necessário que a consciência conheça, pelo menos em seus traços mais gerais, os nexos causais do objeto do trabalho que pretende transformar.

O que significa conhecer os nexos causais de um determinado objeto que se quer modificar? Ao fazer uma análise do processo do trabalho em Marx, Gianotti, em seu livro *Trabalho e Reflexão*, dá-nos uma visão bastante elucidativa dessa questão. Segundo ele, o começo do trabalho,

“... se resume pois na extração da coisa de seu contexto mecânico, na sua colocação como ponto de partida de um ciclo. O peixe há de ser retirado da água, a lenha há de ser apanhada na floresta. Esses objetos com que a natureza nos brinda prontos formam um pecúlio semelhante aquele entregue ao jovem que inicia a vida adulta. (...) O peixe a ser preso não é apenas organismo natural que recorta na paisagem sua própria identidade, ou forma que o observador discrimina e reconhece. Enquanto objeto e primeira condição dele, incorpora as propriedades necessárias para a efetivação desse mesmo trabalho. Existe num elemento determinado, em águas rasas ou profundas, com hábitos próprios, alimentação peculiar. Cada uma dessas determinações obriga o pescador a agir adequadamente, permanecer na margem ou se afastar dela encontrando os esconderijos na pedra ou preparar iscas apropriadas.” (Gianotti, 1984:116-117)

Isso significa que a consciência só é ativa na subsunção à lógica do objeto. Sob este aspecto, vale a pena, para efeito ilustrativo, mais uma vez citar, aqui, Lukács.

Segundo ele:

“Decisivo aqui é compreender que se está em face de uma duplicidade: numa sociedade tornada realmente social, a maior parte das atividades, cujo conjunto põe a totalidade em movimento é certamente de origem teleológica, mas sua existência real (...) é certamente feita de conexões causais, que jamais e em nenhum sentido pode ser de caráter teleológico”. (Lukács, 1978:15)

Porém, temos, aqui que chamar atenção para um aspecto importante: o fato da consciência só conseguir efetivar na realidade existente seus atos teleológicos ao apropriar-se teoricamente da lógica interna do objeto não significa que sua teleologia esteja nas fronteiras e nos limites da causalidade do objeto, pois a consciência pode estabelecer figuras teleológicas não simplesmente obedecendo à causalidade no seu sentido empiricista, isto é, tal qual ela se apresenta naquele momento. A consciência através de seus atos teleológicos, pode intervir de tal forma que a causalidade revele o possível no seu interior ainda não explicitado. Um exemplo bastante útil nesse sentido, que mostra a subordinação ativa do trabalhador ao objeto que deseja transformar, é-nos dado por Giannotti em seu texto *Trabalho e Reflexão*. Segundo ele, *“Ao transformar um pedregulho bruto de sílex num instrumento de percussão”*, o trabalhador *“...o toma no sentido longitudinal de forma a aproveitar o máximo sua resistência, qualquer outra direção o lascaria ou diminuiria seu efeito”*.(Giannotti, op.cit.p.117)

Neste sentido, o “pedregulho” é, segundo Giannotti, *“um objeto isolado da natureza para que uma determinação natural possa ser aproveitada em virtude desse isolamento. Mas ocorre na coisa um verdadeiro processo de abstração. Para percutir, não importa o pedregulho como um todo, mas apenas sua resistência e as condições de sua manipulação”*.(Ibidem, p.117)

A capacidade de transformação é uma qualidade presente no objeto de trabalho, no caso específico aqui, “do pedregulho bruto de sílex”, porém ainda não tinha sido explicitado sob a forma de instrumento de percussão. A teleologia faz com que o sílex seja, portanto, reconfigurado em sua causalidade. No entanto, isso não quer dizer que ela invente uma causalidade, mas a causalidade não tem uma única expressão. Em outros termos, poderíamos dizer que, a causalidade é uma malha causal. Neste sentido, ela pode ser reconfigurada, senão temos que admitir uma causalidade mecanicista.

O que importa, portanto, ressaltar aqui é o seguinte: se o trabalhador deseja construir um produto qualquer, tem que conhecer minimamente a sua causalidade; tem que saber, por exemplo, que a partir da madeira é possível fabricar uma mesa. Porém, da mesma forma, é imprescindível verificar que não é possível produzir uma mesa tomando como matéria-prima, por exemplo, as folhas de uma árvore, tendo em vista o caráter bastante frágil de sua estrutura; assim, se o trabalhador necessita de uma mesa, ele prefigura na sua mente e se dirige ao mundo de modo conveniente, buscando o pedaço da natureza adequado - no caso específico, o pedaço de madeira. Para que a configuração feita pela consciência, através de seus atos teleológicos, possa de fato ser efetivada, é preciso um conhecimento mínimo de objetividade.

Neste sentido, poderíamos dizer que o trabalho é a atividade pela qual o ser que trabalha transforma sua subjetividade em objetividade (fazendo, portanto, com que essa última atenda os reclames de sua subjetividade, que, por sua vez, se bem resolvida, atenderá aos reclames de uma carência), pois, ao exercer o trabalho, o trabalhador vai interpondo mediações que demonstram a presença da subjetividade, ou seja, de um misto de propósito e constatação de realidade. Desse modo, é possível afirmar, a partir do exposto, que a cadeira sobre a qual cada um de nós se encontra sentado contém teleologia, porém é feita de atos reais. O que implica, vale mais uma vez ressaltar, um conhecimento mínimo, porém, verdadeiro, da matéria sobre o qual a ação se dará.

4 - A propósito da verdadeira e da falsa consciência.

Neste espaço, emerge uma questão fundamental que é necessário considerarmos, a fim de que possamos avançar na nossa análise com mais rigor, qual seja: o problema da verdadeira e da falsa consciência, explicitada por Marx em sua dissertação de doutorado: *Diferença entre as Filosofias da Natureza de Demócrito e a de Epicuro*.

Nesse texto - através da objeção crítica que faz à crítica kantiana no que concerne às provas ontológicas (elaborada por este em relação ao problema da existência de Deus) -, Marx mostra que o fato de alguém possuir uma consciência falsa (ilusória) não o impede de agir na realidade de acordo com esta consciência. Tomemos,

por exemplo, a seguinte passagem do texto de Marx, para verificarmos isso que acabamos de dizer:

*“As provas da existência de Deus constituem tautologias ocultas. Consideremos, por exemplo, a prova ontológica, que se poderá reduzir a: ‘O que eu me represento realmente é para mim uma representação real’, age sobre mim no sentido de que todos os deuses, tanto os pagãos como o Deus Cristão, possuíram uma existência real. O antigo Moloch não foi rei? O Apolo de Delfos não teve um poder real na vida dos Gregos? Neste ponto, a crítica de Kant também não tem efeito. Se alguém julga possuir cem thalers e se esta representação, em lugar de ser uma representação subjetiva qualquer, for algo em que acredite, os cem thalers imaginados terão o mesmo valor que cem thalers verdadeiros. Ele poderá, digamos, contrair empréstimos julgando poder pagá-los com essa fortuna imaginária; esse dinheiro **terá assim o mesmo efeito daquilo que permitiu à humanidade inteira contrair dívidas sobre os seus deuses**”.*(Marx, 1972:219)

No trecho acima, encontra-se embutida uma determinação importante, a qual se refere ao papel que pode vir a desempenhar na realidade efetiva uma consciência falsa, ou seja, segundo Marx, o fato de alguém possuir uma consciência ilusória (supor, por exemplo, que possui cem *thalers* imaginários sem o possuir realmente) não o impede de agir na realidade de acordo com essa consciência (por exemplo, contraindo dívidas contando com os seus *thalers* imaginários). Consciência aqui, é importante lembrar, não tem o sentido de verdade sabida, mas de reflexão efetiva, ou seja, segundo Marx, tenhamos ou não tenhamos consciência verdadeira, a configuração da consciência nos leva a efetivação de atos.

Em suma, segundo Marx, a consciência tanto pode ser falsa como verdadeira. Neste sentido, o homem pode atuar na efetividade existente tendo por base a verdadeira ou a falsa consciência. Em verdade ele atua, muitas vezes, sobre a falsa consciência com enorme eficiência. Se esta leva a resultados bons ou maus não nos interessa nesse momento. O que é preciso atentar aqui é para o fato de que quanto mais falsa for a consciência, menos próximo do desejado será o produto da atividade.

Desse modo, poderíamos ressaltar, mais uma vez, que para que o pôr teleológico possa de fato objetivar-se na realidade efetiva, é preciso um conhecimento verdadeiro, ainda que jamais completo, do objeto, a partir do qual o ato efetivador se processará, ou seja, para que a configuração feita pela consciência possa de fato ser concretizada na prática, é preciso um conhecimento mínimo da realidade.

Assim, para concluir esse ponto, diríamos que o trabalho é a atividade através da qual o homem torna objetiva sua subjetividade. Disto é possível extrair a seguinte determinação: se é através do trabalho que o homem realiza seus atos teleológicos, é implícito ao trabalho a cognição minimamente verdadeira do mundo real. Por exemplo, se o homem deseja produzir um artefato qualquer, é imprescindível, para que concretize aquilo que foi de antemão pretendido, um conhecimento real e verdadeiro da lógica causal do objeto, a partir do qual deseja criar o seu artefato.

Do mesmo modo, por outro lado, diríamos que se o homem só pode atender a si próprio, às suas necessidades, trabalhando, isso significa que o homem que não é capaz de saber não é capaz de ser homem. Portanto, a possibilidade da cognição está diretamente vinculada a possibilidade de ser homem. A questão específica da efetivação do conhecimento será abordada mais à frente, quando estivermos analisando a

problemática do saber em si. Aqui, apenas situamos o espaço real, em que ele emerge, o qual veio à tona a propósito da determinação e explicitação dos momentos da consciência, em que se encontra presente, compondo um dos seus dois momentos fundamentais.

5 - A subjetividade e suas outras formas de expressões.

Ora, a exposição do processo do trabalho e o reconhecimento da consciência como aquela categoria que especifica a atividade própria do homem enquanto ser social permite a Marx estabelecer dois momentos fundamentais da constituição da subjetividade: capacidade teleológica e capacidade de reproduzir idealmente a malha causal do mundo real.

Porém, é preciso atentar aqui para um dado importante: a subjetividade, em Marx, não tem apenas essas duas formas de expressões e efetivações - configuração de atos e reprodução ideal da realidade exterior. Ela também se expressa e se efetiva com todas as suas forças essenciais: ver, ouvir, saber, cheirar, saborear, sentir, observar, perceber, querer, atuar, amar, etc., ou seja, a subjetividade se efetiva no mundo objetivo não só através da consciência, mas também através de todos os sentidos, que devem ser aqui identificados não apenas com os sentidos sensoriais, mas também com os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos: vontade, amor, etc. , que se efetivam mediante o desenvolvimento de atividades específicas.

Do exposto até aqui é possível constatar que a subjetividade não é uma categoria simples, mas complexa, pois é constituída de várias partes - ver, ouvir, sentir, saber, querer, etc. - , cuja efetivação se dá de várias formas. Quando, mais acima, fizemos a exposição da atividade sensível, vimos que esta, ao ser efetivada, traz à tona um dos momentos fundamentais da subjetividade, a consciência, em seus dois ramos principais: a capacidade teleológica e a capacidade de reproduzir em termos ideais a realidade.

Agora verificamos que a subjetividade se manifesta também através de outras formas distintas das formas da consciência, ou seja, através tanto dos cinco sentidos, quanto dos sentidos espirituais (vontade, amor, etc.). Cada um desses sentidos se manifesta de forma diversa um do outro, dependendo do seu caráter específico e do seu objeto específico. No entanto, apesar da subjetividade exteriorizar-se através de todas as suas forças essenciais e mediante as mais variadas formas, é possível constatar um ponto em comum entre todas elas: é através da atividade humana - compreendida aqui como atividade material, atividade espiritual, enfim, como atividade em geral - que a subjetividade se efetiva em termos reais.

Em outras palavras, isso significa dizer que a subjetividade se exterioriza não apenas através da atividade sensível material, mas também através de outras atividades: através da composição de um poema, de uma música, da pintura de uma tela, da política, da ciência, da filosofia, etc..

Portanto, é através de formas específicas de atuação da subjetividade que a nossa capacidade mental é em parte cultivada e em parte desenvolvida, pois a configuração da subjetividade, a partir de outras formas de atividades diferentes da forma específica da atividade material, é constituída a partir de um dado ângulo da

realidade, a partir do qual analisa, critica e projeta para o futuro. Assim são as atividades artística, científica, filosófica, política, etc..

Dessa forma, da perspectiva marxiana, o homem subjetivamente considerado “...confirma-se tanto em seu ser como em seu saber”. Conseqüentemente, a sua forma de objetivação não é única e a mesma sempre; ela varia conforme a natureza específica de cada força essencial. Assim, por exemplo, a força essencial correspondente ao ouvido se objetiva de modo diferente da força essencial do olho; mesmo porque seus objetos são distintos. Nos *Manuscritos* há uma passagem em que Marx ilustra bem essa questão. Lá, ele diz: “*A peculiaridade de cada força essencial é justamente seu ser peculiar, logo também o modo peculiar de sua objetivação, de seu ser objetivo-efetivo, de seu ser vivo*”. (Marx, 1987:178)

Desse modo, poderíamos assinalar que

“... a efetividade objetiva se configura em geral como a efetividade das forças essenciais humanas, como efetividade humana e por isso como efetividade de suas próprias forças essenciais, todos os objetos se lhe apresentarão como objetivação de si próprio, como objetos que confirmam e efetivam sua individualidade, como seus objetos, ou seja, o objeto vem a ser ele mesmo” (Ibidem. p.178)

Em outras palavras, os objetos do trabalho são a objetivação da espécie humana, pois o homem se desdobra não só intelectualmente, como na consciência, mas também ativamente, na realidade. Neste sentido, situa-se no mundo que ele próprio criou.

Ora, essa determinação de raiz permite a Marx estabelecer uma nova compreensão da problemática da subjetividade, distinta de todas as compreensões anteriores, entre as quais encontra-se a do materialismo antigo, anterior ao seu, e que ele, na primeira das *Teses Ad Feuerbach*, trata de fazer uma objeção crítica assinalando: “*O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluindo o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de objeto ou de intuição, mas não como atividade humana sensível, como práxis, não subjetivamente*”. (Marx&Engels, 1984:11) Ou seja, para Marx, o mundo efetivamente existente está constituído simultaneamente de objetividade e subjetividade, e é enquanto tal que deve ser tomado. Feuerbach, segundo Marx, não consegue ver que a realidade exterior tem a dimensão subjetiva, ou seja, ele não consegue ver que a subjetividade não habita o universo apenas humano, mas ela ganha soberania no mundo sensível pela atividade humana, a qual aparece como meio sintetizador de objetividade e subjetividade. Vinte e três anos depois, Marx, em *O Capital*, reafirma novamente esta determinação ao dizer que o objeto que o trabalhador produz mediante a atividade prática, antes de existir na realidade efetiva, já existiu no seu cérebro de forma ideal. Neste sentido, ao desenvolver a sua atividade sensível, o homem torna objetiva a sua subjetividade. É sob esse aspecto que a efetividade sensível não é mais apenas uma coisa exterior ou uma intuição - tal como era entendida por Feuerbach -; ela possui uma terceira dimensão: a atividade humana sensível. O que implica em subjetividade efetivada. Como consequência dessa constatação de Marx, surge uma nova compreensão da objetividade: aquela que tem plasmada em si a forma da subjetividade.

6 - Subjetividade-objetividade.

Neste espaço emerge uma questão fundamental, que é a relação entre subjetividade e objetividade, cuja consideração é importante para aprofundarmos ainda mais na análise da subjetividade.

Para Marx, embora subjetividade e objetividade sejam categorias distintas, estas não se encontram em contraposição. Ao contrário, elas compõem, juntas, uma unidade. De tal forma e sorte que sem que ambas se confundam ou se tornem idênticas, uma se transforma na outra, simultaneamente, bem como uma determina a outra na realidade efetiva.

A subjetividade se transforma em objetividade quando efetiva suas forças essenciais e seus atos teleológicos, e a objetividade se transforma em subjetividade através do processo de abstração, ou seja, quando esta última reproduz idealmente a lógica do real.

Quanto ao primeiro aspecto: a subjetividade se transforma em objetividade quando efetiva suas forças essenciais e seus atos teleológicos. No terceiro dos *Manuscritos*, Marx diz: “... *para o homem em sociedade a efetividade objetiva se configura em geral como a efetividade das forças essenciais humanas ...*”. (Marx, 1978:51)

Aqui, é necessário fazermos uma observação importante: o fato da objetividade possuir em si “impressa” a forma da subjetividade, não significa dizer que o mundo real posto, ou seja, a objetividade, pertence à subjetividade, constitui um momento seu, tal como seria entendido, por exemplo, por Hegel. Segundo Marx, em Hegel, “A

humanidade da natureza e da natureza produzida pela história, dos produtos do homem, aparece no fato de que eles são produtos do Espírito abstrato e, portanto, nessa mesma medida, momentos espirituais, seres de pensamento". (Marx, 1987:203)

Para Marx, a objetividade, uma vez estabelecida, não pertence à subjetividade, não constitui um momento seu. Ao contrário, o mundo objetivo, uma vez posto e configurado, possui sua lógica própria, e, neste sentido, não pertence à subjetividade. Ele existe independentemente da subjetividade. No terceiro dos *Manuscritos*, Marx diz:

"É perfeitamente compreensível um ser vivo, natural, provido e dotado de forças essenciais objetivas, isto é, naturais, ter objetos reais e naturais de seu ser e igualmente sua autoalienação ser a posição (Setzung) de um mundo real, mas sob a forma de exterioridade, como um mundo objetivo que não pertence ao seu ser e que ele não domina. Nada há de ininteligível nem de misterioso nisso. Ao contrário, o inverso é que seria misterioso". (Ibidem. p.205-206)

No mesmo texto, logo à frente, identificamos mais uma passagem em que Marx afirma o mesmo: *"Quando o homem real, corpóreo, de pé sobre a terra firme e aspirando e expirando todas as forças naturais, põe suas forças essenciais reais e objetivas como objetos estranhos mediante a alienação, o pôr (Setzen) não é o sujeito; é a subjetividade de forças reais objetivas, cuja ação, por isso, deve ser também objetiva"* (Ibidem, p.205), ou seja, os objetos postos no mundo real não são o resultado de uma atividade pura do pensamento, mas sim o resultado de uma atividade, cuja ação é objetiva, e sem a qual jamais viriam a ser.

Por isso é que se afirma: tudo que vem a ser, vem a ser por uma objetividade e não por uma subjetividade, pois

*“O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo não estivesse na destinação do seu ser. O ser objetivo cria e põe apenas **objetos**, porque ele próprio é posto por objetos, porque é originalmente **natureza**. No ato de pôr não cai, pois, de sua ‘atividade pura’ em uma **criação do objeto**, senão que seu produto **objetivo** apenas confirma sua atividade **objetiva**, sua atividade como atividade de um ser natural e objetivo”.* (Ibidem. p.206)

No que diz respeito ao segundo aspecto - a objetividade se transforma em subjetividade -, no mesmo manuscrito, Marx diz: *“Minha consciência **geral** é apenas a figura **teórica** daquilo cuja figura viva é a comunidade **real**, o ser social”.*(Ibidem. p.176) Isto significa dizer que *“Como **consciência genérica** o homem confirma sua **vida social real** e não faz mais que repetir no pensamento seu modo de existência efetivo...”.*(Ibidem. p.176)

Em suma, como vimos: subjetividade e objetividade, ser e pensar , embora distintas entre si, compõem um todo, uma totalidade indissolúvel. *“Pensar e ser - diz Marx - são pois, na verdade **diferentes**, mas ao mesmo tempo, formam em conjunto uma unidade”.*(Ibidem. p.186-187)

Se, na realidade atual, subjetividade e objetividade encontram-se em contraposição é porque a atividade humana e as forças essenciais humanas estão alienadas. No entanto, segundo Marx, esta *“... inimizade abstrata entre sensibilidade e espírito é necessária, enquanto o sentido humano para a natureza, o sentido humano da*

natureza, e, portanto, também o sentido **natural do homem**, não for produzido pelo próprio trabalho do homem". (Ibidem. pp.176-7). Ou seja, enquanto o mundo do homem, objetivamente existente, não for um resultado da sua livre atividade.

Eis o motivo pelo qual Marx dirá:

*"...a superação positiva da propriedade privada, isto é, a apropriação **sensível** pelo homem e para o homem da essência e da vida humanas, do homem objetivo, das **obras humanas**, não deve ser concebida só no sentido do **gozo imediato**, exclusivo, no sentido da posse, do **ter**. O homem apropria-se do seu ser global de forma global, isto é, como homem total. Cada uma de suas relações **humanas** com o mundo - ver, ouvir, cheirar, saborear, sentir, pensar, observar, perceber, querer, atuar, amar - em resumo, todos os órgãos de sua individualidade, como órgãos que são imediatamente coletivos em sua forma, (VII) são, em seu comportamento **objetivo**, em seu comportamento para com o objeto, a apropriação deste. A apropriação da efetividade **humana**, seu comportamento frente ao objeto, é a **manifestação da efetividade humana; eficácia humana e sofrimento humano**, pois o sofrimento, humanamente entendido, é um gozo próprio do homem".(Ibidem. p.177)*

Em suma, "*A superação da propriedade privada é por isso a **emancipação total** de todos os sentidos e qualidades humanas ...*".(Ibidem. p.177) Assim, para Marx, somente com a superação da propriedade privada subjetividade e objetividade "deixam de ser contrários".

Para encerrar esse ponto, poderíamos assinalar que para Marx, uma vez superada a oposição entre subjetividade e objetividade, e, concebendo

*“... o **homem** como **homem** e sua relação com o mundo como uma relação humana, só se pode trocar amor por amor, confiança por confiança, etc.. Se se quiser gozar da arte deve-se ser um homem artisticamente educado; se se quiser exercer influência sobre outro homem, deve-se ser um homem que atue sobre os outros de modo realmente estimulante e incitante. Cada uma das relações com o homem - e com a natureza - deve ser uma **exteriorização determinada da vida individual efetiva** que se corresponda com o objeto da vontade. Se amas sem despertar amor, isto é, se teu amor, enquanto amor, não produz amor recíproco, se mediante tua **exteriorização de vida** como homem amante não te convertes em **homem amado**, teu amor é impotente, uma desgraça”.*(Ibidem. p.198)

Após essa rápida digressão, cabe-nos aqui atentar para o outro aspecto da relação entre subjetividade e objetividade, já referido em linhas anteriores, qual seja: a determinação recíproca entre subjetividade e objetividade. Neste sentido, poderíamos dizer que a subjetividade determina a objetividade ao fazer dela um objeto de sua vontade e de sua consciência; fato este verificado quando efetiva suas forças essenciais, e a objetividade determina a subjetividade ao fornecer-lhe a base para que esta possa se desenvolver enquanto subjetividade propriamente dita. Como se processa esse último aspecto, trataremos mais à frente, quando expusermos a questão da gênese da subjetividade.

Agora, fazendo um balanço do que até aqui temos visto a respeito da questão da subjetividade em Marx, é possível determinar que a subjetividade é tão importante quanto a objetividade na existência efetiva (uma vez que esta última é o resultado das forças essenciais subjetivas tornadas objetivas). Porém, mesmo constatando que a subjetividade é tão importante quanto a objetividade na realidade efetiva, a subjetividade depende sempre da objetividade para se efetivar.

Através do exame cuidadoso dos textos de Marx, é possível estabelecermos que a subjetividade depende da objetividade em três momentos fundamentais do seu processo de constituição: (a) para tornar-se efetividade, ou seja, coisa no mundo; (b) quando reproduz de forma ideal a realidade; (c) para constituir-se enquanto tal, enquanto subjetividade propriamente dita. Não obstante, é necessário observar aqui que esses três momentos de constituição da subjetividade dão-se simultaneamente, não havendo nenhuma sobreposição de um em relação ao outro, e só em termos analíticos é possível considerá-los separadamente.

Uma vez compreendido o fato acima, poderíamos assinalar que a primeira relação é perfeitamente compreensível: a subjetividade para se pôr na existência efetiva depende da objetividade. Uma subjetividade que não se efetiva, que não se objetiva, não é, de acordo com Marx, subjetividade no real sentido do termo, é pura imaginação. Pois, segundo Marx, “...um ser não objetivo é um não-ser (*unwesen*)” (Ibidem. p.207), ou seja, “... *um ser não objetivo é um ser não efetivo, não sensível, somente pensado, isto é, somente imaginado, um ser da abstração*” (Ibidem. p.207). Basta isto, para que fique configurado esta primeira relação.

A segunda relação já ficou configurada mais acima quando expusemos a questão da transformação da objetividade em subjetividade, em que vimos que a subjetividade depende da objetividade quando reproduz no pensar a realidade efetiva.

No terceiro e último caso verificamos que, para que a subjetividade possa de fato existir enquanto tal, ela depende da objetividade. Isto significa dizer que a subjetividade não existe enquanto ser autônomo, pois um ser autônomo, afirma Marx, no *Terceiro dos Manuscritos de 1844*, é aquele cuja existência não depende de nenhum

outro ser, só depende de si mesmo. “*Um ser só se considera autônomo*” - afirma ele -,
“*quando é senhor de si, quando deve a si mesmo seu modo de existência*”. (Ibidem.
p.180)

CAPÍTULO II

1 - A Gênese da Subjetividade

Do que foi apresentado até aqui, vimos que da perspectiva de Marx, só é possível determinar em termos efetivos os contornos fundamentais da subjetividade, se tomarmos em consideração a problemática da atividade humana, que é central em seu pensamento.

Essa consideração revela um fato importante, que diz respeito à gênese da subjetividade enquanto categoria específica do ser social, qual seja: Marx ao tematizar a questão da subjetividade, não a concebe a partir de sua formação originária, natural, e de seu desenvolvimento ulterior até chegar aos nossos dias, uma vez que se trata, para ele, de conceber como a subjetividade atua na efetividade prática, ou seja, como ela se constitui enquanto tal na realidade efetiva.

No entanto, é evidente, que Marx não desconsidera a base originária, posta pelo desenvolvimento histórico da própria natureza, a partir da qual a subjetividade se formou no homem enquanto capacidade. Segundo ele,

*“o **homem** é imediatamente ser **natural**. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, em parte, dotado de forças **naturais**, de forças **vitais**,*

é um ser natural ativo; estas forças existem nele como disposição e capacidades, como instintos”. (Ibidem. p.206)

Em outros termos, isso significa dizer que as forças essenciais humanas - ver, ouvir, saborear, sentir, cheirar, pensar, amar, perceber, etc. - não se encontram presentes a princípio no homem, tal como se encontram presentes nele atualmente (“o comer é comer, diz Marx nos *Manuscritos*, mas a carne que se come com faca e garfo é diferente da carne que se come a dentadas”). Assim, no início, essas forças essenciais humanas são mais uma capacidade do que qualquer outra coisa. Elas não existem, na medida em que ainda são puras capacidades subjetivas, de forma adequada aos homens, enquanto “um ser que é para si próprio”, isto é, enquanto um ser que faz a si próprio, que se autoconstrói na história, através do seu trabalho.

Assim, poderíamos dizer que, embora Marx reconheça que a subjetividade, em todas as suas formas de expressões, seja, sob um determinado aspecto, algo preparado pela natureza, sob outro aspecto, é impossível deduzi-la da natureza, uma vez que ela resulta de um processo histórico, mediante a atividade humana. Neste ponto, vale a pena evocar uma passagem dos *Manuscritos*, em que Marx constata muito bem isso que acabamos de nos referir. Segundo ele,

“É somente graças à riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva é em parte cultivada, e é em parte criada, que o ouvido torna-se musical, que o olho percebe a beleza da forma, em resumo, que os sentidos tornam-se capazes de gozo humano, tornam-se sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas. Pois não só os cinco sentidos, como os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.),

em uma palavra, o sentido humano, a humanidade dos sentidos, constituem-se unicamente mediante o modo de existência de seu objeto, mediante a natureza humanizada”.(Ibidem. p. 178)

Isso significa em outras palavras dizer que:

“... é primeiramente a música que desperta o sentido musical do homem; para o ouvido não musical a mais bela música não tem sentido algum, não é objeto, porque meu objeto só pode ser a confirmação de uma de minhas forças essenciais, isto é, só é para mim na medida em que minha força essencial é para si, como capacidade subjetiva, porque o sentido do objeto para mim (somente tem um sentido a ele correspondente) chega justamente até onde chega o meu sentido.” (Ibidem. p.178) Pois - diz Marx - “... precisamente a determinidade (Bestimmtheit) dessa relação constitui o modo particular e efetivo da afirmação”. (Ibidem. p.178)

Neste sentido, *“A objetivação da essência humana, tanto no seu aspecto teórico como no aspecto prático, é, pois, necessária - diz Marx -, tanto para tornar humano o sentido do homem, como para criar o sentido humano correspondente à riqueza plena da essência humana e natural”.* (Ibidem. p.178)

Ainda no *Terceiro dos Manuscritos Econômico-Filosóficos*, referindo-se a problemática da propriedade privada enquanto supressora de todos os sentidos e qualidades humanas, Marx afirma que a sua supressão é a *“... emancipação total de todos os sentidos e qualidades humanos; porém, acrescenta: “mas é precisamente esta emancipação, porque todos estes sentidos e qualidades se fizeram humanos, tanto*

objetivo como subjetivamente” (Ibidem. p.177). No mesmo *Manuscrito*, mais à frente, novamente Marx se refere a este caráter histórico da subjetividade. Ele diz:

“...nem os objetos humanos são os objetos naturais tais como se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. Nem objetivamente nem subjetivamente está a natureza presente ao ser humano de modo adequado”.(Ibidem. p.207)

Resumindo, poderíamos assinalar que, em Marx, a origem da subjetividade tem um caráter duplo: natural e social. No entanto, os seus elementos constitutivos básicos são predominantemente sociais, na medida em que, embora as forças essenciais humanas tenham origem espontâneas, convertem-se subsequentemente, mediante a atividade humana, em fator histórico, resultado histórico e, portanto, social.

2 - O caráter secundário da consciência na gênese do ser social.

Não é nosso propósito, aqui, traçar passo a passo a evolução histórica da subjetividade em todas as suas dimensões, pois não se trata do ponto de vista marxiano, expor, nos mínimos detalhes, como é que cada uma delas se constitui na efetividade.

Neste sentido, iremos considerar aquela dimensão da subjetividade - a consciência - que constitui o seu nódulo central, para verificarmos como ela, pelo menos em seus traços mais gerais, constitui-se historicamente.

Em parte, a problemática da consciência aparece em Marx tematizada no item 2 do segmento A da *Ideologia Alemã* (Feuerbach), denominado “Sobre a produção da consciência”. Com base nestes escritos estudiosos e intérpretes de Marx das mais variadas correntes de pensamento, fundamentam-se para expor a concepção de Marx sobre a consciência. Sob esse aspecto, é interessante começarmos a nossa exposição sobre a questão da constituição da consciência, tomando em consideração o próprio texto de Marx em que ela se encontra configurada. Em “Sobre a produção da consciência”, Marx assinala:

“... o primeiro pressuposto de toda a existência humana é que os homens devem estar em condições de viver para ‘fazer história’. Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitações, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprido todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os homens vivos². E ainda quando o mundo sensível se veja reduzido a um mínimo, a um bastão, como em São Bruno³, ele pressupõe a atividade de produção deste bastão. A primeira coisa, portanto, em

² É necessário chamarmos atenção aqui para um aspecto importante do pensamento de Marx: a atividade material, antes de ser um fator econômico, é modo, forma, maneira pela qual os homens produzem e reproduzem sua existência. É sob esse aspecto que deve ser entendida a natureza da determinação econômica em Marx: como determinante em “última análise”, na medida em que constitui a base originária, a partir da qual se estabelece a possibilidade do próprio ser do homem. Portanto, o que nos importa referir aqui é o fato de que, quando se afirma que Marx parte do econômico, deve-se entender por econômico a condição do próprio ser do homem.

³ Alusão ao artigo de Bruno Bauer (que Marx chama de ‘São Bruno’), “Charakteristik Ludwig Feuerbachs”(“Caracterização de Ludwig Feuerbach”), publicado em Wigand’s Vierteljahrsschrift, vol. III, 1845.

qualquer concepção histórica, é observar este fato histórico em toda sua significação e em toda sua extensão e render-lhe toda justiça”.(Marx, 1984:39-40)

“O segundo ponto é que, satisfeita esta necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades e esta produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico”(Ibidem. p.40)

“A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que diariamente renovam sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar: é a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a família”(Ibidem. p.41)

Em relação ao quarto aspecto, Marx afirma: *“A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, como da alheia, na procriação, aparece como uma dupla relação: de um lado, como relação natural, de outro como relação social⁴”*(Ibidem. p.42)

Por último, diz Marx:

“Somente agora, depois de ter examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, verificamos que o homem tem também ‘consciência’⁵. Mas ainda assim não se trata de consciência ‘pura’. Desde o início pesa sobre ‘o espírito’ a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria, que se apresenta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência - a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e, portanto, existe também para mim

⁴ Por social deve-se entender, segundo Marx: “...a cooperação de vários indivíduos, quaisquer que sejam as condições, o modo e a finalidade”(*Ideologia Alemã*, p. 42.)

⁵ [Variante original no manuscrito:] verificamos que o homem tem também, entre outras coisas, “espírito” e que esse “espírito” “exterioriza-se” como “consciência”.

[Observação marginal de Marx:] Os homens têm história porque devem produzir sua vida, e devem fazê-lo de determinado modo: isto está dado por sua organização física, da mesma forma que a sua consciência.

mesmo; e a linguagem nasce, como a consciência, da carência, da necessidade de intercâmbio com outros homens” (Ibidem. p.43)

Como podemos observar, pela exposição feita acima acerca dos aspectos da existência humana arrolados por Marx, a consciência parece constituir um produto secundário na autoconstituição do homem enquanto ser social, que efetiva a sua existência através da atividade sensível. Neste sentido, não seria incorreto responsabilizar Marx, de alguma forma, pela transformação em paradigma da idéia de que: a consciência, tem um papel secundário na determinação do ser específico do homem face a atividade material.

O problema que decorre da leitura dessas passagens da *Ideologia Alemã*, que resulta na interpretação da consciência como desempenhando um papel secundário no pensamento de Marx, parece centrar-se no fato de que Marx não desenvolve suficientemente, na *Ideologia Alemã* os aspectos da existência humana acima pontuados, contentando-se, porém, com a sua simples enumeração.

Uma análise mais aprofundada da *Ideologia Alemã* como um todo, em conjunto com o exame cuidadoso dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (que será apresentado na seqüência), permite-nos extrair um outro significado para o caráter secundário da consciência, uma vez que a consciência passa a ser vista a partir de uma perspectiva histórica.

Isto significa dizer que a consciência é um produto histórico secundário (entendido aqui no sentido de tardio), no que diz respeito à sua gênese, uma vez que constitui o predicado do homem ativo, que tem como base originária a atividade

sensível, ou seja, a consciência é secundária em relação ao processo de autoconstituição do homem enquanto ser social, que efetiva sua existência através da atividade sensível. Assim, é sob este aspecto que devemos interpretar o caráter secundário da consciência: enquanto uma categoria que aparece a partir de um fundamento imanente ao homem, mas fora dela mesma, ou seja, através da atividade.

Face a tudo isso, é preciso chamar atenção para dois aspectos importantes:

(a) não é pelo fato de ser concebida como um produto histórico “tardio” que a consciência deve ser considerada como algo inferior, que não tem a sua importância no processo de efetivação do mundo do homem posto pelo trabalho. Já vimos, mais acima, quando expusemos o processo do trabalho em Marx, que a consciência desempenha um papel decisivo nesse processo, uma vez que a atividade sensível só é possível mediante a sua presença;

(b) embora a consciência seja “tardia” no sentido da gênese do ser social, ela constitui, juntamente com outros momentos da atividade social (entre os quais encontram-se a produção da vida material e a reprodução da vida da própria espécie, etc.), um aspecto de uma totalidade mais ampla. Desse modo, aqueles momentos se encontram inter-relacionados de tal forma e sorte, que a existência de um implica necessariamente a existência do outro. A título de exemplo, poderemos dizer que a consciência, enquanto consciência prática, real, nasce juntamente com a atividade sensível num ato conjunto do ser social que, ao responder suas carências através do seu ato ativo estabelece mediações que configuram a presença da consciência. Isso ocorre, segundo Marx, “... desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história”. Porém, isso não subentende que, em termos

analíticos, a consciência prática e a atividade sensível não possam e não devam ser tomadas isoladamente.

3 - Sobre a constituição da consciência.

Uma vez explicitada a questão acima, e agora prosseguindo a nossa investigação no caminho da exposição da origem da consciência no pensamento de Marx, diríamos que a questão da constituição histórica da consciência, em parte, já foi elucidada quando examinamos a gênese da problemática da subjetividade - instante em que constatamos que a subjetividade tem uma dupla dimensão, natural e social, sendo, predominantemente social.

Tendo por fundamento o resultado dessa análise da subjetividade, é possível estabelecer que, para Marx, o homem não nasce com a consciência, tal como esta se apresenta na atualidade. Ao inverso, o homem nasce com uma capacidade, a capacidade reflexiva, gerada pelo próprio desenvolvimento da natureza, a qual será, em parte, desenvolvida, e, em parte, produzida pela atividade sensível humana, que a demanda enquanto necessidade incontornável.

No Primeiro dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx escreve: “A atividade vital consciente distingue diretamente o homem do animal”(Marx, 1969:63). Nesta frase curta, extraída do *Primeiro dos Manuscritos*, podemos verificar o papel decisivo que Marx confere à consciência na determinação do caráter específico da

atividade essencial do homem, em contraposição à atividade vital do animal. Lukács parece ter entendido muito bem esta passagem dos *Manuscritos* quando, em “As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem”, diz que:

“O momento essencialmente separatório - que marca a passagem de um tipo de ser, ainda condicionado pela natureza, a outro mais desenvolvido, o ser social - é constituído não pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência, a qual precisamente aqui deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica.” (Lukács, 1978:4)

Ora, a constatação da consciência como aquela categoria que especifica a atividade própria do homem enquanto “atividade vital consciente” permite a Marx estabelecer os elementos básicos para uma nova compreensão da problemática da subjetividade num dos seus aspectos fundamentais: a consciência.

Identificar a consciência como aquela categoria que serve para distinguir a atividade essencial do homem da atividade vital dos animais, parece ser a “mais geral”, a “mais simples” e a “mais popular” das respostas dada a questão a respeito do que distingue o homem do animal; tal resposta é dada geralmente por aquelas tendências que consideram o homem como sendo originalmente um ser consciente, ou seja, como sendo um ser que nasce com a consciência pronta e acabada, tal como se encontra atualmente.

No entanto, no pensamento marxiano, a consciência parece possuir um sentido diverso daquele comumente aceito, uma vez que, em Marx, ela resulta de um processo histórico. Isto significa dizer que a consciência não está presente de forma adequada ao

homem originalmente. A consciência enquanto consciência humana, vinda do homem para o homem, está organicamente atrelada à atividade do homem.

Na *Ideologia Alemã*, Marx assinala que, no estágio inicial do processo de desenvolvimento da consciência, esta se limita

“...a mera consciência do meio sensível mais próximo e consciência limitada com as outras pessoas e coisas situadas fora do indivíduo que se torna consciente; é ao mesmo tempo consciência da natureza que, a princípio aparece ao homem como um poder completamente estranho, onipotente, inexpugnável, com a qual se deixa impressionar como o gado, é, portanto, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural).” (Marx & Engels, 1984:43-44)

Se face a isto, tomamos os animais, para estabelecermos com os homens um elo de comparação, veremos - baseando-nos naquilo que deles nos diz Feuerbach - que estes *“muitas vezes possuem a capacidade de distinguir os objetos exteriores sensíveis, têm o sentimento de si, a capacidade de perceber e mesmo de julgar as coisas que estão fora de si através dos sentidos”* (Feuerbach, 1988:43). Assim, esse estágio extremamente limitado da consciência (se é que assim podemos chamar) que possui o ser natural humano não pode ser recusado aos animais, mesmo que Feuerbach tente, com essa caracterização do comportamento dos animais, ir mais longe do que o permitido pela própria realidade. Isto porque, não considerando apenas esta “identificação” entre o ser da natureza humana e o ser da natureza animal - como Marx concebe - como sendo próprio de um estágio da humanidade ainda não desenvolvido, julga que o animal possui - exatamente pelas características acima descritas (a

capacidade de distinguir os objetos sensíveis, de perceber os objetos exteriores, etc.) consciência num sentido amplo, assim como o homem. Porém, a diferença entre um e outro (o homem e o animal) reside, segundo Feuerbach, em que o animal não possui consciência num sentido restrito, só o homem, na medida em que este último é o único ser capaz de fazer ciência.

Porém, poderíamos dizer, de acordo com Marx, que um desenvolvimento, um aperfeiçoamento efetivo da consciência, só se dá ulteriormente, *“em razão do crescimento da produtividade, do aumento das necessidades e do aumento da população, sendo este último a base dos dois primeiros”*.(Marx & Engels, op.cit. p.45). Graças a tais aumentos, surge a primeira grande divisão: a divisão entre o trabalho material e o trabalho espiritual, que será a razão mais imediata que tornará possível o desenvolvimento da consciência, ou seja, ela constituirá o momento a partir do qual a consciência, poderá

*“... realmente imaginar ser algo diferente da consciência da práxis existente, representar **realmente** algo sem representar algo real, desde este instante a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e entregar-se à criação da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. ‘puras’ .”* (Ibidem. p.45)

Pela exposição do ponto anterior, vimos que a consciência está presente na atividade, mesmo que em graus ínfimos, desde o primeiro instante em que o homem, enquanto ser natural ativo, procura satisfazer suas necessidades imediatas. Isto significa dizer, em outras palavras, que a consciência e a atividade encontram-se, desde o

princípio do desenvolvimento da existência humana, bastante conectadas. De tal forma e sorte que a consciência aparece, inicialmente, como a consciência imediata da atividade. Neste sentido, apresenta-se como a mais estreita, a menos profunda, a menos abrangente e a mais fácil de ser controlada num jogo entre verdade e falsidade.

Da mesma forma, conforme o já anteriormente visto, o desenvolvimento da consciência é promovido, em dados momentos, pelo próprio desenvolvimento da atividade. Isto significa dizer que, com o desenvolvimento da atividade, a consciência vai se autonomizando na forma de saberes - política, arte, ciência, filosofia, etc. -, sem cortar seus últimos laços com a atividade, uma vez que ela é um predicado de um dado ser, o ser social, que tem como fundamento básico do seu ser a atividade sensível. Para ilustrar isto a que acabamos de nos referir, evocamos uma passagem da *Ideologia Alemã* em que Marx assinala o seguinte:

“Na primeira maneira de considerar as coisas, parte-se da consciência como do próprio indivíduo vivo; na segunda, que é a que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais e vivos, e se considera a consciência unicamente como sua consciência⁵.” (Ibidem. p.38)

Ora, a determinação acima traz em si um ponto decisivo, que é necessário aqui ressaltarmos: embora o processo de constituição da consciência não seja independente do processo de desenvolvimento da atividade, não há, da perspectiva de Marx, o

⁵ Isto é, “... unicamente como a consciência destes indivíduos que têm uma atividade prática” (Marx & Engels, 1984: 38).

estabelecimento da idéia de um paralelismo entre o desenvolvimento da atividade e o desenvolvimento da consciência, no sentido de uma correspondência direta entre o desenvolvimento da atividade e o desenvolvimento da consciência, pois de acordo com o já apresentado anteriormente, vimos que:

(a) Há um dado momento do próprio desenvolvimento histórico, no processo do homem se tornar homem, que sabemos ser infinito, ou seja, no processo de complexificação do ser social, a consciência, em suas duas dimensões, autonomiza-se em relação à atividade, assim como se autonomizam os seus dois momentos, em relação a ela própria.

Assim, por exemplo, o momento teleológico se autonomiza na forma de atividades, tais como política, direito, arte, filosofia etc., que são distintas entre si, e que nos seus pontos altos configuram formas elevadas da espiritualidade.

Do mesmo modo, o momento receptivo também vai se autonomizando na forma de cientificidade.

Porém, há aqui que se chamar atenção para um fato importante: as atividades específicas geradas pelos dois momentos da consciência - ciência, filosofia, arte, etc. -, apesar de não estarem diretamente vinculadas à atividade, são geradas a partir de necessidades surgidas a nível da atividade, ou seja, ao procurar solucionar problemas que surgem na atividade humana (portanto, na produção e reprodução da sua existência), o homem ativo se afasta da atividade prática imediata (gerando a ciência, a filosofia etc.) para ter uma visão de conjunto, com o objetivo de solucionar as questões postas na atividade cotidiana.

Dito de outra forma, a partir de um dado momento, por necessidades cotidianas, armam-se várias linhas de procedimentos que, para atender à cotidianidade, afastam-se desta, precisamente para poder ganhar um horizonte mais amplo de confecção do elaborado, ou seja, quanto mais se distancia da cotidianidade, tanto mais se adquire a possibilidade de uma constatação mais abrangente, mais vasta e mais profunda. Em suma, forma-se, em última análise, a consciência científica, que tem como finalidade única ser objetiva, ou seja, captura da realidade enquanto realidade.

Para que a consciência científica, filosófica, artística, etc. possa se formar, há, em determinadas circunstâncias, um impulso, promovido pela própria cotidianidade, que gera a ciência, a filosofia, a arte, etc., como recurso mediador de uma atividade, que na própria cotidianidade não encontra resposta, dada a estreiteza do campo visual da ação imediata. Assim, por exemplo, a arte e a filosofia são atividades que têm um objetivo determinado no rol das atividades em geral. Elas têm por finalidade uma dada tarefa posta pela própria cotidianidade: a arte e a filosofia são atividades pelas quais a construção do homem é preconfigurada, ou seja, no momento genérico, a arte e a filosofia preconfiguram o dever ser da humanidade. E, sob este aspecto, distinguem-se das outras formas de saber - tal como, por exemplo, da ciência, da política, do direito, etc.-, pois, enquanto a filosofia e a arte estabelecem o dever ser da humanidade, situando-se, por isso, num plano mais afastado da cotidianidade, a ciência, a política e o direito são atividades mais próximas da cotidianidade.

(b) Por outro lado, poderíamos assinalar que não há uma simetria entre o processo de desenvolvimento da consciência e da atividade, pois, se houvesse, não seria possível explicar como é que, à determinados momentos de desenvolvimento histórico

de formações sociais específicas - promovidos pelo desenvolvimento das forças produtivas ligadas ao trabalho - correspondem momentos de regressividade em termos da consciência e vice-versa.

Do mesmo modo que, considerando o ser específico da consciência no seu processo autoconstitutivo, que sabemos ser inerente ao desenvolvimento do homem enquanto ser ativo, é possível, de acordo com o exposto acima, determinar que no curso do seu desenvolvimento ocorreram mudanças que trouxeram consequências que, em certos momentos fundamentais do desenvolvimento da humanidade, revelaram-se como saltos, como transformações qualitativas, as quais não é possível simplesmente deduzir das etapas anteriores do processo. Dito de outra forma: não está presente em Marx a idéia de um desenvolvimento da consciência, em que cada momento seja necessariamente a continuação do momento anterior, pois há momentos em que se verificam mudanças qualitativas.

De tudo isso pode-se dizer:

(a) Marx recusa, de um lado, a idéia de conceber a consciência como um epifenômeno da atividade. Ao afirmar que a consciência está conectada à atividade material dos homens, Marx apenas está fazendo um reconhecimento do espaço onde a consciência surge e opera, que tem suas consequências, pois fica de vez superada a idéia de uma consciência autônoma, ou seja, de uma consciência independente de suas condições reais de possibilidades. No entanto, isso não significa que a consciência não se torne, posteriormente, independente, passando até mesmo a determinar a atividade.

Aqui vale a pena, para efeito comprobatório, mais uma vez citar Marx que, numa passagem da *Ideologia Alemã*, diz, referindo-se à sua própria visão de mundo:

*“Esta concepção da história consiste, pois, em expor o processo real de produção material da vida imediata; e em conceber a forma de intercâmbio conectada a este modo de produção e por ele engendrada (ou seja, a sociedade civil em suas diferentes fases) como o fundamento de toda história, apresentando-a em sua ação enquanto Estado e explicando a partir dela o conjunto dos diversos produtos teóricos e formas de consciência - religião, filosofia, moral, etc. - assim como em seguir seu processo de nascimento a partir destes produtos; o que permite então, naturalmente, expor a coisa em sua totalidade (e também, por isso mesmo, examinar a ação recíproca entre estes diferentes aspectos). Não se trata, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer sempre sobre o **solo** da história real; não de explicar a práxis a partir da idéia, mas de explicar as formações ideológicas a partir da práxis material; chegando-se, por conseguinte, ao resultado de que todas as formações e todos os produtos da consciência não podem ser dissolvidos por força da crítica espiritual, pela dissolução na ‘autoconsciência’ ou pela transformação em ‘fantasmas’, ‘espectros’, ‘visões etc. - mas só podem ser dissolvidas pela derrocada prática das relações reais de onde emanam estas tapeações idealistas; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história, assim como da religião, da filosofia e de qualquer outro tipo de teoria”. (Ibidem. pp.55-56)*

(b) Marx, de outro lado, também rejeita a idéia de considerar a consciência se constituindo por si mesma, num processo cumulativo, em que cada momento seja a sequência do momento anterior. Para se pôr enquanto tal, ela depende da atividade humana. Porém, a constatação desse fato não significa que a consciência tenha uma importância secundária. Ao contrário, já vimos, pela exposição anterior, que ela desempenha um papel fundamental na determinação do caráter específico da atividade essencial do homem, a partir da qual toda realidade efetiva é posta.

Disso decorre uma determinação fundamental a respeito do ser precisamente assim da consciência, a saber: a consciência enquanto tal resulta de um processo histórico, que compreende a lógica específica do trânsito que vai do espelhamento à

racionalidade. Neste sentido, aquele que quiser explicitar a dimensão da consciência, da perspectiva marxiana, terá que compreender a lógica específica do trânsito, que tem início com a capacidade consciente de espelhamento e alcança a racionalidade.

No entanto, é necessário observar que o processo de constituição da consciência se dá mediante a um fantástico ziguezague de contradições, cujo ponto de partida é a pura “capacidade” de refletir, de espelhar, inerente ao homem enquanto ser natural ativo, e o ponto mais elevado é a sua forma atual: a racionalidade, que é uma categoria específica do ser social, que ao se pôr através de sua atividade, coloca-se também subjetivamente.

Do espelhamento à racionalidade há uma aquisição de racionalidade, que se especifica e se autonomiza como predicado de um ser, cuja essência são as relações interindividuais.

CAPÍTULO III

1 - A Questão do Saber em Marx

O nosso objetivo neste Capítulo é pontuar os lineamentos mais gerais do complexo problemático constituído pela questão do saber em Marx. No entanto, a questão de como o saber se efetiva em cada ato operativo é algo a que não vamos nos deter aqui, dado os limites deste texto.

Desse modo, cabe assinalar dois pontos importantes:

1) Não iremos apresentar um conjunto organizado de noções metodológicas prontas, que possam orientar o sujeito cognitivo na investigação científica, tendo como guia orientador o arcabouço metodológico produzido por Marx: Assim, nosso objetivo aqui não é fornecer um sistema absoluto que apresente a questão do saber em Marx. Ao contrário, procuraremos oferecer noções, princípios determinados, que permitam ao investigador interessado pela análise científica pensar e agir, pois até onde pudemos verificar através da nossa análise, não existe, em Marx, um sistema absoluto que apresente a questão do saber de forma pronta e acabada. Com isto, não estamos, porém, defendendo a idéia de que o pensamento de Marx carece de uma unidade.

2) Por outro lado, como não há nenhum trabalho amplo e independente de Marx, em que a questão do saber esteja organizada, procuraremos determinar o núcleo

essencial dessa problemática através da análise e exame de algumas passagens espalhadas ao longo dos textos de sua juventude (*Diferença entre as Filosofias da Natureza de Demócrito e de Epicuro, Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, Manuscritos Econômico-Filosóficos, A Ideologia Alemã (Primeira Parte), A Sagrada Família, A Miséria da Filosofia*), como também examinaremos algumas passagens de seus textos de maturidade (*Prefácio à Primeira Edição de O Capital, Posfácio da Segunda Edição de O Capital e Introdução à Crítica da Economia Política*).

2 - Sobre a Possibilidade do Saber.

Antes de examinarmos a questão do saber em Marx, iremos evocar aqui uma determinação básica que foi explicitada no Primeiro Capítulo, a qual constitui o fundamento básico sobre o qual se estrutura o saber em Marx.

Da perspectiva marxiana, vimos que o problema da possibilidade ou não do saber é uma questão cuja solução não se dá isolada do trabalho.

Ao expor a categoria do trabalho em Marx no Capítulo I, para mostrar como as duas dimensões fundamentais da consciência - teleologia e capacidade receptiva - aparecem inteiramente articuladas no seu interior, verificamos que, é através do trabalho que o homem efetiva os seus atos teleológicos. Porém, para que esses atos teleológicos se efetivem na realidade, é necessário um conhecimento mínimo, mas verdadeiro, do objeto que se quer transformar.

Dito de outro modo, se o homem só consegue efetivar os seus atos teleológicos e solucionar as suas necessidades através de sua atividade sensível, o saber constitui um pressuposto fundamental para que ele possa ser. Neste sentido, se o homem não possui um conhecimento efetivo do mundo real, não consegue efetivar os seus objetivos; portanto, não consegue efetivar-se enquanto ser humano. Sob este aspecto, poderíamos assinalar que a possibilidade ou não do saber, segundo Marx, encontra-se diretamente vinculada à atividade humana sensível.

Neste espaço é importante, para efeito comprobatório, referirmo-nos à **Segunda Tese Ad Feuerbach**, em que Marx resolve bem esse problema da possibilidade ou não do saber. Segundo ele,

*“ A questão de saber se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas **prática**. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade do pensamento isolado da práxis - é uma questão puramente escolástica”* (grifo nosso). (Marx, 1978:51)

do acima exposto é possível inferir duas determinações:

(a) O fundamento do saber é a prática. Isto, portanto, não significa que há, em Marx, uma desqualificação do ato cognitivo por situá-lo sobre a base da prática efetiva, ou seja, ao estruturar a problemática do saber no plano da prática, Marx não exclui as questões do saber e do método, as quais abordaremos nas páginas subsequentes.

(b) O ato cognitivo tematizado via uma teoria do conhecimento qualquer, não pode ser o ato fundador do saber. Consequentemente, o conhecimento não se dá só porque o sujeito cognitivo sustentou em primeiro lugar uma determinada teoria do conhecimento. Nós vamos, mais à frente, constatar que, em Marx, há um deslocamento da teoria do conhecimento para a determinação histórica do conhecimento, em que iremos verificar que, para que o saber possa efetivar-se de fato, são necessárias duas condições reais básicas: o desenvolvimento do objeto e a posição do sujeito.

3 - O Fundamento do Saber e o Papel Decisivo da Consciência na sua Elaboração .

Uma vez, pois, estabelecida, da perspectiva marxiana, que o problema da possibilidade ou não do saber é uma questão cuja solução se dá a nível da atividade sensível, do trabalho, poderíamos dizer que o fundamento sobre o qual se estrutura o saber em Marx é o real. Na *Ideologia Alemã* ele diz:

“Totalmente ao contrário do que ocorre na filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se ascende da terra ao céu. Ou, em outras palavras: não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens

realmente ativos⁶ e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. E mesmo as formações nebulosas no cérebro dos homens são sublimações necessárias do seu processo de vida material, empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas da consciência que a elas correspondem, perdem toda aparência de autonomia. Não tem história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. Na primeira maneira de considerar as coisas, parte-se da consciência como do próprio indivíduo vivo; na segunda, que é a que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais e vivos e se considera a consciência unicamente como sua consciência". (Marx, 1984:37-38)

Dada a riqueza das determinações de Marx, no sentido de estabelecer os fundamentos básicos de sua reflexão a respeito da problemática do saber, acrescentamos mais uma citação contida no texto acima:

"Esta maneira de considerar as coisas não é desprovida de pressupostos. Parte de pressupostos reais e não os abandona um só instante. Estes pressupostos não são os homens, em qualquer fixação ou isolamento fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, em condições determinadas, empiricamente visíveis. Desde que se apresente este processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas.

Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As frases ocas sobre a consciência cessam, e um saber real deve tomar o seu lugar. A filosofia

⁶ Homem ativo, da perspectiva marxiana não pode ser identificado meramente com a agitação física em relação a alguma coisa, mas tem por protoforma a atividade sensível, em que está subentendida a dimensão da subjetividade. Porque o ato ativo é aquele que imprime subjetividade no mundo objetivo, ou seja, torna a subjetividade massa concreta.

autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência”.
(Ibidem. p.38)

Da análise da passagem acima é possível extrair dois pontos importantes:

(a) Marx descarta, simultaneamente, o método dos empiristas “ainda abstratos” e dos idealistas como adequado para examinar a realidade.

(b) Pela expressão “empiristas ainda abstratos”, Marx parece entender que são aqueles que só retêm a fenomênica da realidade, não apreendem a história em sua processualidade, ou seja, como transformação das características do processo de desenvolvimento dos homens.

A idéia de Marx de partir do efetivamente existente para construir o seu pensamento é anterior à *Ideologia Alemã*. Ela encontra-se presente já em 1837, quando ao escrever uma carta ao seu pai relatando sobre a “sua vida atormentada” e os seus estudos em Berlim; (direito, poesia, filosofia e história), Marx afirma:

“a cortina caiu, meu santuário foi profanado, nele foi preciso recolocar novos deuses (...) Primeiro comparei meu idealismo (...) com o de Kant e de Fichte, e o alimentei com um deles; depois busquei a idéia na própria realidade”. (Rubel, 1991:17)

Novamente iremos encontrar essa mesma idéia reafirmada na *Crítica a Filosofia do Direito de Hegel*, 1843, quando Marx assinala que

“...a crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não se limita a demonstrar a existência das contradições; explica-as, compreende-lhes a gênese, a sua necessidade. Considera-os no seu próprio significado. Mas este entendimento não consiste, ao contrário do que Hegel pensa, em reconhecer em todo lado as determinações do conceito lógico, mas sim em conceber a lógica especial de um objeto especial”. (Marx, 1983:141)

Assim, vemos que, Marx indica, já em 1837 e 1843, qual será o ponto de partida da sua inteligência: descobrir “a lógica específica de um objeto específico”; em suma, explicitar os nexos interiores de um objeto, tomado em sua existência efetiva. Esta determinação de Marx irá se confirmar posteriormente na sua obra mais importante da maturidade: *O Capital, Livro I, Capítulo I*, quando analisa a mercadoria e diz:

“A riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, portanto, com a análise da mercadoria”.(Marx, 1988:45)

A partir do exposto acima é possível inferir uma determinação decisiva, Marx não parte de um método a priori que oriente a sua subjetividade na apreensão do real, do objeto, ou seja, o saber em Marx não se estabelece a partir de um fundamento gnoseológico. Ao contrário, o seu fundamento é o objeto.

Portanto, o ponto de partida que Marx estabelece para fundar a sua arquitetura conceitual não é o método, como bem observa na *Miséria da Filosofia*, ao longo das

sete observações que faz com o intuito de esclarecer o método de Proudhon, onde já no parágrafo que antecede a Primeira Observação, afirma - numa frase claramente de recusa à idéia de que o método seja um instrumental que resolve os caminhos do saber - o seguinte: “... a metafísica, a filosofia inteira se resume, segundo Hegel, no método” (Marx, 1982:102); ou seja, segundo Marx, é para Hegel que a filosofia se “resume no método”, não para o marxismo.

Na Segunda Observação, porém, assinala:

“As categorias econômicas são expressões teóricas, abstrações das relações sociais da produção. O Sr. Proudhon, qual um filósofo autêntico, tomando as coisas ao inverso, vê nas relações reais as encarnações destes princípios, destas categorias que, como nos diz ainda o filósofo Sr. Proudhon, estariam adormecidas no seio da ‘razão impessoal da humanidade’.

O Sr. Proudhon, economista, compreendeu muito bem que os homens fazem os tecidos de lã, algodão e seda em relações determinadas de produção. Mas, o que ele não compreendeu é que estas relações sociais determinadas são também produzidas pelos homens, como os tecidos de algodão, linho, etc. As relações sociais estão intimamente ligadas às forças produtivas. Adquirindo novas forças produtivas, os homens transformam o seu modo de produção e, ao transformá-lo, alterando a maneira de ganhar a sua vida, eles transformam todas as suas relações sociais. O moinho movido pelo braço humano nos dá a sociedade com o suserano; o moinho a vapor dá-nos a sociedade com o capitalista industrial.

Os mesmos homens que estabelecem as relações sociais de acordo com a sua produtividade material produzem, também, os princípios, as idéias, as categorias de acordo com suas relações sociais

Assim, estas idéias, estas categorias são tão pouco eternas quanto as relações que exprimem. Elas são produtos históricos e transitórios”. (Ibidem. p.106)

Dada a riqueza das determinações de Marx, iremos reproduzir a seguir mais uma passagem bastante elucidativa que aparece na Quinta Observação.

“Admitamos, com o Sr. Proudhon, que a história real, a história segundo a ordem temporal, é a sucessão histórica na qual as idéias, as categorias, os princípios se manifestaram.

Cada princípio teve o seu século para nele se manifestar: o princípio da autoridade, por exemplo, teve o século XI, como o do individualismo teve o XVIII. De consequência em consequência, era o século que pertencia ao princípio, e não o princípio ao século. Noutros termos: era o princípio que fazia história, não a história ao princípio. Quando, em seguida, tanto para salvar os princípios como a história, indaga-se por que tal princípio se manifestou nos séculos XI ou XVIII e não em outros, é-se obrigatoriamente forçado a examinar com minúcia quais eram os homens dos séculos XI e XVIII, quais eram as suas respectivas necessidades, suas forças produtivas, seu modo de produção, as matérias-primas da sua produção - enfim, quais eram as relações entre os homens que resultavam de todas estas condições de existência. Aprofundar todas estas questões não é fazer a história real, profana, dos homens em cada século, representar estes homens simultaneamente como os autores e os atores do seu próprio drama? Mas, a partir do momento em que os homens são representados como atores e autores da sua própria história, chega-se, por um atalho, ao verdadeiro ponto de partida, uma vez que são abandonados os princípios eternos de que inicialmente se arrancava.

O Sr. Proudhon não avançou o suficiente nem mesmo nestes atalhos que o ideólogo percorre para alcançar a grande estrada da história”.(Ibidem. p.p. 110-111)

Ao recusar o critério metodológico como fundamento do saber, Marx estabelece a base para que possamos determinar de forma clara a questão do saber no seu pensamento.

Da perspectiva marxiana, o saber consiste na capacidade da consciência de reproduzir em termos teóricos, ideais, a realidade efetivamente existente, ou seja, é o momento da consciência em que esta capta as determinações do mundo real.

No entanto, é preciso aqui configurar que esse momento receptivo da consciência não é um ato mecânico, uma vez que o próprio ato de reconhecimento do empírico, do objeto pelo sujeito, não se esgota, simplesmente, numa relação empírica, pois este ato receptivo da consciência encontra-se conectado ao seu ato ativo, que consiste na capacidade da consciência, assentada no seu aspecto receptivo e nas necessidades do ser pensante, de propôr objetivos.

Assim, a receptividade e a capacidade de estabelecer finalidades da consciência constituem uma unidade indissolúvel. Desse modo, quando, da perspectiva de Marx, se coloca a questão de que a consciência no processo efetivo do conhecimento reconhece apenas a nível teórico o objeto, não está subtendendo-se uma subordinação mecanicista dela em relação ao seu objeto de investigação. Trata-se de uma subordinação ativa, em que ela se subordina ao objeto para poder conhecê-lo, ou seja, o objeto rege a consciência do sujeito cognitivo, mas ele a rege enquanto sujeito ativo, que estabelece finalidades. Em suma, o mais elementar ato cognitivo é uma operação intelectual complexa, que subentende simultaneamente a presença dessas duas dimensões da consciência, a capacidade receptiva e a capacidade teleológica. Ambas se intercambiam constantemente, ou seja, elas não aparecem como pólos limítrofes de uma escala, mas como momentos que interfluem um no outro. Este interfluxo é, portanto, verificado através da atividade sensível, espaço em que as duas se encontram configuradas em

termos reais. Desse modo, só em termos analíticos, como já ficou caracterizado anteriormente, é que é possível considerá-las separadamente.

Porém, a grande dificuldade que surge em momentos mais delicados de inflexões é que a teleologia pode, inadvertidamente, tomar o lugar da subordinação ativa. Então, a partir daí ela começa a dizer de algo o que gostaria que esse algo fosse, porque ele se amolda melhor àquilo que ela pretende.

Exposto isto, poderíamos estabelecer que a consciência enquanto, capacidade receptiva, é formada pela malha lógica do real. Como o próprio Marx assinala no *Terceiro Manuscrito*:

“ Como consciência genérica o homem confirma sua vida social real e não faz mais que repetir no pensar seu modo de existência efetivo, assim como, inversamente, o ser genérico se confirma na consciência genérica e é para si, na sua generalidade, enquanto ser pensante”. (Marx, 1987:176)

A passagem acima traz em si uma prescrição metodológica importante que é a seguinte: as determinações constituídas pela consciência são determinações do real, ou seja, a realidade efetiva é que constitui a base do pensar, e não o inverso. Neste sentido, pode-se dizer que conhecer não é produzir uma determinação a respeito do objeto, mas, ao contrário, reconhecer uma determinação do objeto.

Dito de outra forma, conhecer é captar uma determinação do objeto que é examinado. Sendo assim, é a partir das características do objeto que o sujeito deve estabelecer, sistematizar o conhecimento desse objeto, e não a partir de determinações

de sua subjetividade, tal como procede o filósofo especulativo, revelado por Marx no *Capítulo 5 da Sagrada Família, item II*, denominado “O mistério da construção especulativa”. Neste texto, Marx caracteriza a “construção especulativa” com as seguintes palavras:

“Quando, ao operar sobre realidades - maçãs, pêras, morangos, amêndoas - formo em mim a idéia geral de ‘fruto’; quando, indo mais longe, imagino que a minha idéia abstrata, ‘o fruto’, deduzida dos frutos reais, é um ser que existe fora de mim e, mais ainda, constitui a essência verdadeira da pêra, da maçã, etc., declaro - em linguagem especulativa - que ‘o fruto’ é a ‘substância’ da pêra, da maçã, da amêndoa, etc. Afirmo portanto que o que há de essencial na pêra ou na maçã não é o ser pêra ou maçã. O essencial nestas coisas não é o seu valor real, perceptível aos sentidos, mas a essência da minha representação: ‘o fruto’. Declaro então que a maçã, a pêra, a amêndoa, etc. são simples formas de existência, modos ‘do fruto’. É certo que, depois de concluído meu processo de entendimento, baseado nos sentidos, distingo uma maçã de uma pêra e uma pêra de uma amêndoa; mas a minha razão especulativa declara que esta diferença sensível é não-essencial e sem interesse. Ela vê a mesma coisa na maçã e na pêra, assim como na pêra e na amêndoa, isto é, ‘o fruto’. Os frutos particulares reais não são mais do que frutos aparentes cuja essência verdadeira é ‘a substância’, ‘o fruto’.

Desta maneira, não se chega a uma especial riqueza de determinações. O mineralogista cuja ciência se limitasse a declarar que todos os minerais são de fato o mineral, só seria mineralogista... na sua imaginação. Ora, qualquer que seja o mineral em presença, para o mineralogista especulativo tratar-se-á de ‘o mineral’, limitando-se a sua ciência à repetição desta palavra tantas vezes quantos os minerais reais existentes.

Depois de ter feito dos diferentes frutos reais um ‘fruto’ da abstração - o ‘fruto’ - a especulação, para atingir a aparência de um conteúdo real, deve pois tentar voltar, de uma forma ou de outra, do ‘fruto’, da substância, aos frutos profanos reais de diferentes espécies: a pêra, a maçã, a amêndoa, etc. Ora, tanto é fácil criar a representação abstrata do ‘fruto’ partindo dos frutos reais, como é difícil criar frutos reais partindo da idéia abstrata do ‘fruto’. É mesmo impossível passar de uma abstração para o contrário da abstração, a menos que se renuncie à abstração.

O filósofo especulativo renunciará pois à abstração do **'fruto'**, mas de maneira especulativa, mística, parecendo **não** renunciar. Na realidade, só aparentemente ultrapassa a abstração. Eis o seu raciocínio aproximado:

Se a maçã, a pêra, a amêndoa, o morango são na verdade apenas **'a substância'**, **'o fruto'**, cabe perguntar como é que **'o fruto'** me aparece umas vezes como maçã, outras como pêra, outras como amêndoas. De onde vem esta **aparência de diversidade da unidade**, **'da substância'**, **'do fruto'**, tão manifestamente contrária à minha intuição especulativa?

A razão disto, responde o filósofo especulativo, está no fato de **'o fruto'** não ser entidade morta, indiferenciada, imóvel, mas um ser dotado de movimentos e diferenciado em si mesmo. Esta diversidade dos frutos é importante não somente para o meu entendimento sensível, mas para **'o próprio fruto'**, para a razão especulativa. Os vários frutos profanos são diversas manifestações vivas do **'fruto único'**; são cristalizações **'do próprio fruto'**. É assim, por exemplo, que na maçã **'o fruto'** adquire uma existência de maçã, e na pêra uma existência de pêra. Não há pois nada mais a dizer, tal como quando consideramos a substância: a pêra é **'o fruto'**, a maçã **'o fruto'**, amêndoa é **'o fruto'**. Mas **'o fruto'** ora se apresenta como pêra, ora como maçã ou como amêndoa, e as diferenças que separam maçãs, pêras e amêndoas são autodiferenciações **'do fruto'**, que fazem dos frutos particulares diferentes cadeias do processo vivo **'do fruto'**. **'O fruto'** deixa de ser uma unidade carente de conteúdo, indiferenciada, mas uma unidade enquanto **universalidade**, **'totalidade'** dos frutos, formando uma **'série organicamente organizada'**. Em cada fase desta série, **'o fruto'** adquire uma existência mais desenvolvida, mais pronunciada, para acabar por ser também enquanto **'recapitulação'** de todos os frutos, a unidade viva que simultaneamente contém cada um deles dissolvido em si mesma e os engendra, tal como todas as partes do corpo se dissolvem sem cessar no sangue e são constantemente engendradas a partir dele.

Portanto, enquanto que a religião cristã só conhece uma encarnação de Deus, a filosofia especulativa conhece tantas encarnações quantas coisas há; assim, para ela cada fruto é uma encarnação da substância, do fruto absoluto. O principal interesse do filósofo especulativo consiste pois em engendrar a existência dos frutos reais profanos e em dizer, com ar de mistério, que existem maçãs, pêras, amêndoas e passas de Corinto. Mas as maçãs, as pêras, as amêndoas e as passas de Corinto que encontramos no mundo especulativo, são apenas aparências de maçãs, de pêras, de amêndoas e de passas de Corinto, dada sua qualidade de momentos da vida **'do fruto'**, esse ser conceitual abstrato; são portanto eles próprios seres conceituais abstratos. A alegria especulativa reside pois na descoberta de todos os frutos reais, mas só enquanto frutos com significado superior, saídos do éter do vosso cérebro, e não do solo material, encarnações **'do fruto'**, do sujeito absoluto. Partindo assim da abstração, do ser conceitual

sobrenatural, 'do fruto' para os frutos naturais reais, também se está, em compensação, a conferir um significado sobrenatural aos frutos naturais e a convertê-los noutras tantas abstrações. O vosso interesse principal consiste precisamente em demonstrar a unidade 'do fruto' em todas as manifestações da sua vida, maçã, pêra, amêndoa, e, por conseguinte, em demonstrar a interdependência mística destes frutos e como é que 'o fruto' se realiza gradualmente em cada um deles e passa necessariamente, por exemplo, da sua existência enquanto passa de Corinto para sua existência enquanto amêndoa. O valor dos frutos profanos não consiste, portanto, nas suas propriedades naturais, mas na sua propriedade especulativa graças à qual ocupam determinado lugar no processo vital 'do fruto absoluto'.

O homem vulgar, ao dizer que existem maçãs e pêras, não crê avançar nada de extraordinário. Mas o filósofo, ao exprimir estas existências de maneira especulativa, já fez algo de extraordinário: um milagre, pois a partir do ser conceitual irreal, 'do fruto', engendrou seres naturais reais - a maçã, a pêra, etc. Por outras palavras: extraiu estes frutos do seu próprio entendimento abstrato, que concebe como um sujeito absoluto fora de si mesmo, neste caso como 'o fruto', e de cada vez que enuncia uma existência realiza um ato criador.

Mas o filósofo especulativo só pode proceder a esta criação permanente juntando furtivamente, como determinações da sua própria invenção, propriedades da maçã, da pêra, etc. - universalmente conhecidas e dadas pela intuição real - atribuindo os nomes das coisas reais àquilo que só o entendimento abstrato pode criar, isto é, às fórmulas abstratas do entendimento, e declarando por fim que a sua própria atividade, pela qual passa da idéia de maçã à idéia de pêra, é a atividade autônoma, do sujeito absoluto, do 'fruto'.

Em linguagem especulativa chama-se a esta operação: conceber a substância enquanto pessoa absoluta; e esta maneira de conceber as coisas constitui o carácter essencial do método hegeliano". (Marx, 1979:85-89)

Como vimos nesta longa passagem transcrita acima, a partir do conceito "fruto" o filósofo especulativo deduz as frutas reais: maçãs, pêras, morangos, amêndoas, etc., ou seja, as frutas reais são predicados do conceito "fruto", de forma que a substância "fruta" é autogeradora, visto que se diferencia em maçãs, pêras, amêndoas, etc.

O resultado da análise acima pode servir para considerar qualquer objeto em relação ao qual o sujeito cognoscente, ao invés de reconhecer as determinações que lhes são próprias, imputa-lhe uma malha de determinações que provém do seu cérebro.

Segundo Marx, o objeto enquanto tal deve ser apreendido pelo sujeito cognitivo no seu processo autoconstitutivo, ou seja, no seu movimento de pôr-se a si próprio, que não é imutável, mas mutável. No entanto, no ato de cognição, o sujeito tem que compreender, a cada momento, quais os limites do conhecimento, sabendo de antemão que todo nosso ato cognitivo nunca alcança a totalidade dos componentes determinativos do objeto que se quer apreender. Sempre ocorrerá uma margem de incerteza que aumenta conforme nos distanciamos do terreno da atividade prática. Entretanto, esta margem de incerteza deve ser reduzida ao máximo pelo sujeito cognoscente.

4 - Historicidade do Saber.

A efetivação do saber resulta de um processo, o qual não depende somente do sujeito cognitivo; depende também do objeto que se pretende conhecer. Em outras palavras, para que o conhecimento se objetive são necessárias duas condições básicas: (a) que o sujeito esteja em condições efetivas de captar o objeto; (b) que o objeto esteja num nível de desenvolvimento tal, que permita uma aproximação subjetiva deste sujeito para apreendê-lo. Um objeto num grau de desenvolvimento muito elementar impede, ou

melhor, dificulta radicalmente a aproximação do sujeito, o que impossibilita a efetivação do conhecimento.

Portanto, se as duas condições históricas apontadas acima - desenvolvimento do objeto e posição do sujeito - não se verificarem, não há conhecimento possível. Neste sentido, é necessário assinalar que por condições históricas não estamos entendendo, simplesmente, uma evolução no tempo sempre ascendente que marca o problema do conhecimento. Em determinados momentos históricos, a possibilidade do conhecimento está presente; porém é possível verificar que, em outros momentos, essa possibilidade desaparece, ou seja, da perspectiva marxiana, não se trata de entender um sujeito que cumulativamente alcança condições cada vez mais elevadas e irreversíveis de saber. Os patos alcançados são reversíveis, ou seja, de uma condição de possibilidade de saber alcançado pode haver uma regressão, em que o saber se torna impossível; o mesmo ocorre com o objeto, ou seja, as condições de possibilidades de conhecimento de um dado objeto não são dadas uma vez para sempre. Um objeto que alcança um grau de desenvolvimento tal, permitindo com isto um conhecimento efetivo seu por parte do sujeito cognitivo, pode sofrer, na sequência, um processo de regressão que torna impossível a sua apreensão por esse sujeito.

Por outro lado, o saber não é uma conquista que, uma vez realizada, é definitiva, pois, como toda realização humana, o feito tem que ser permanentemente refeito, senão pode desaparecer enquanto tal. No plano do conhecimento, por exemplo, se não refazemos o percurso do saber de Platão, de Aristóteles, continuamente, Platão e Aristóteles se perdem. E ao perdermos Platão e Aristóteles perdemos um elo

fundamental do processo genético que resultou no que constitui hoje o nosso perfil filosófico.

Desse modo, a possibilidade do conhecimento em Marx remete para a questão da historicidade dos dois elementos que o integram, o desenvolvimento do objeto e a posição do sujeito. Disso decorre um fato fundamental: o conhecimento é histórico. Neste sentido, poderíamos dizer que ele se objetiva, em cada momento do seu processo de efetivação concreta, como uma determinação na historicidade.

Do acima exposto podemos inferir dois pontos fundamentais: um, em relação ao desenvolvimento do objeto; outro, em relação a posição do sujeito.

(a) Em relação ao objeto, é possível verificarmos que ele não só se desenvolve enquanto tal, no seu processo de pôr-se a si próprio, mas se desenvolve num lugar específico e de forma diversa em lugares diferentes. Marx nos fornece um exemplo deste desenvolvimento do objeto, ao tomar como objeto de estudo o capitalismo em seu lugar clássico de desenvolvimento: a Inglaterra. Segundo ele, é neste lugar de pleno desenvolvimento do capitalismo que devemos estudá-lo.

No *Prefácio da Primeira Edição do Capital*, Marx ilustra muito bem esta sua concepção quando afirma:

“O físico observa processos naturais seja onde eles aparecem mais nitidamente e menos turvados por influências perturbadoras, seja fazendo, se possível, experimentos sob condições que assegurem o transcurso puro do processo. O que eu, nesta obra, me proponho a pesquisar é o modo de produção capitalista e suas relações correspondentes de produção e circulação. Até agora, a sua localização clássica é a Inglaterra. Por isso ela serve de ilustração principal à minha explanação teórica”. (Marx, 1988:18)

Portanto, de acordo com Marx, estudar o capitalismo no século passado significava estudá-lo no lugar em que ele se encontrava mais desenvolvido historicamente - na Inglaterra - muito embora houvesse outros lugares em que ele estava se pondo - França, Alemanha, etc. - e, ainda, em alguns lugares (como, por exemplo, nas repúblicas italianas: Veneza, Verona, etc.) em que ele havia-se efetivado vários séculos antes (XI, XII e XIII).

No entanto, mesmo tratando-se do mesmo objeto - o capitalismo - o seu grau de desenvolvimento histórico variava de lugar para lugar. Assim, por exemplo, o nível de desenvolvimento do capitalismo inglês diferia do nível francês que, por sua vez, diferenciava-se do alemão, etc., ou seja, no capitalismo, temos a lógica de uma universalidade que compreende uma enorme diversidade, considerando que no seu interior existia aqueles lugares em que ele se encontrava o mais desenvolvido possível e aqueles cujo atraso era enorme. *No Posfácio da Segunda Edição do Capital*, encontramos um trecho através do qual podemos visualizar de forma clara isto.

“Na Alemanha - diz Marx - o modo de produção capitalista atingiu a maturidade depois que seu caráter antagônico já tinha se revelado ruidosamente na França e na Inglaterra por meio de lutas históricas, enquanto o proletariado alemão já possuía uma consciência teórica de classe muito mais decidida do que a burguesia alemã”. (Marx, 1988:23)

(b) Quanto a posição do sujeito, no *Posfácio da Segunda Edição do Capital*, Marx diz:

“Na Alemanha, a Economia Política continuou sendo, até agora, uma ciência estrangeira. Gustav Von Gülich, na Representação Histórica dos Ofícios etc., já discutiu em grande parte, especialmente nos dois primeiros volumes de sua obra publicados em 1830, as circunstâncias históricas que inibiam o desenvolvimento do modo de produção capitalista entre nós e, portanto, também a construção da moderna sociedade burguesa. Faltava, por conseguinte, o terreno vivo da Economia Política. Ela foi importada da Inglaterra e da França como mercadoria pronta e acabada; seus catedráticos alemães não passaram de estudantes. Em suas mãos, a expressão teórica de uma realidade estrangeira transformou-se numa coletânea de dogmas, por eles interpretada, de acordo com o mundo pequeno-burguês que os circundava, sendo portanto distorcida. Para dissimular a sensação, não completamente reprimível, de importância científica, bem como a má consciência de ter que lecionar numa área de fato estranha, ostentava-se erudição histórico-literário ou misturava-se material estranho, emprestado às assim chamadas ciências cameralísticas, uma miscelânea de conhecimentos, purgatório pelo qual tem de passar o esperançoso candidato à burocracia alemã”. (Ibidem. p.22)

Da passagem acima podemos extrair dois pontos decisivos:

- 1) Até 1830 na Alemanha, a Economia Política era uma ciência estrangeira;
- 2) O desenvolvimento da economia capitalista foi objetivamente atrofiado na Alemanha. Portanto, faltava à Alemanha o objeto. Por isso é que os alemães não poderiam fazer Economia Política, ou seja, o alemão não poderia estudar Economia Política porque não dispunha do objeto real desta ciência. Conseqüentemente, não tendo o objeto real e não podendo fazer ciência, os alemães importavam a Economia Política da Inglaterra e da França como “mercadoria pronta e acabada”. Eis o motivo pelo qual a Economia Política é uma ciência estrangeira na Alemanha. E seus catedráticos alemães não passavam de estudantes.

A partir de 1848, conforme Marx aponta no parágrafo seguinte, os alemães têm o objeto, neste sentido eles “poderiam” fazer Economia Política. Contudo, surge um

outro problema que impede que isso aconteça. Citamos, abaixo, a descrição feita por Marx de tal problema:

“Desde de 1848, a produção capitalista tem crescido rapidamente na Alemanha, e já ostenta hoje seus frutos enganadores. Mas, para os nossos especialistas, o destino continua adverso. Enquanto podiam tratar de Economia Política de modo descomprometido, faltavam as relações econômicas modernas à realidade alemã. Assim que essas relações vieram à luz, isso ocorreu sob circunstâncias que não mais permitiam o seu estudo descompromissado na perspectiva burguesa. À medida que é burguesa, ou seja, ao invés de compreender a ordem capitalista como um estágio historicamente transitório de evolução, a encara como a configuração última e absoluta da produção social, a Economia Política só pode permanecer como ciência enquanto a luta de classes permanecer latente ou só se manifestar em episódios isolados”.
(Ibidem. p:22)

Em suma, até 1848 o candidato a Economia Política não tem o objeto, só pode ser, portanto, um estudante de Economia Política. A partir de 1848, o objeto existe; todavia, agora que o alemão tem o objeto, não tem a subjetividade adequada. Por isso é que o destino continua adverso, ou seja, enquanto a Alemanha tinha uma boa subjetividade, uma subjetividade descomprometida, hipoteticamente falando, não tinha o objeto. Agora que tem o objeto, não dispõe da subjetividade adequada. Em outros termos, a subjetividade descomprometida inexistente porque só se pode fazer Economia Política da perspectiva burguesa, ou seja, a partir de uma subjetividade determinada da perspectiva burguesa, que é comprometida.

Resumindo o que vínhamos expondo neste dois pontos anteriores, temos o seguinte: a possibilidade do conhecimento, do saber, resulta da adequação entre o

sujeito e o objeto, isto é, é necessário que o sujeito se encontre numa posição dada e o objeto esteja num certo grau de desenvolvimento. Se o objeto não estiver desenvolvido suficientemente para ser captado, o sujeito pode até estar no lugar certo, mas a cognição não se dá. Por outro lado, se o objeto estiver desenvolvido e o sujeito não estiver na posição certa, também não se dá o conhecimento.

Desse modo, poderíamos assinalar que, entre as várias possibilidades de encontro do sujeito e do objeto, só uma gera a possibilidade efetiva do conhecimento, o encontro do objeto, em estágio adequado de desenvolvimento, com o sujeito, em posição adequada para efetivar a cognição.

Portanto, o problema da historicidade do conhecimento traz à tona um ponto essencial que é necessário explicitarmos, qual seja: a construção do conhecimento não se dá em linha reta, ou seja, não existe uma evolução contínua do conhecimento, desde as suas origens até chegar no momento atual, que seja a aglutinação cumulativa de todos os momentos anteriores, uma vez que o conhecimento, na medida em que é histórico tem, seu processo de desenvolvimento constituído de modo contraditório. Neste sentido, momentos de regressividades estão subentendidos, senão não poderíamos antever como é que a um dado momento de alto desenvolvimento histórico correspondem regressões em momentos subsequentes. Com isto, no entanto, não estamos aqui negando a existência da permanência de uma certa problemática, que é examinada problematicamente ao longo do tempo, o que também não significa dizer que há uma seqüência de respostas hipoteticamente melhores quanto mais estiverem próximas dos nossos dias.

5 - A Relação Sujeito-Objeto no Processo do Saber.

Para Marx,³ o conhecimento consiste sempre numa relação entre sujeito e objeto, cujo fundamento é o objeto.

No entanto, através da investigação do saber em Marx, é possível constatar que, sujeito e objeto, pensar e ser não são idênticos, não são contraditórios, são momentos distintos de um único processo. Segundo Marx, no *Terceiro dos Manuscritos de 1844*, um ser que não se distingue do pensar, ou seja, um ser que é apenas um predicado do pensar não é ser nenhum. “A identidade do pensar e do ser exprime, pois, somente a identidade do pensar consigo mesmo”.

O exemplo dos cem *thalers*, já citado no Primeiro Capítulo para mostrar a questão da falsa consciência, pode ser evocado também aqui para ilustrar o que Marx afirma a propósito da identidade e da diferença entre ser e pensar.

“Se alguém julga possuir cem thalers e se esta representação, em lugar de ser uma representação subjetiva qualquer, for algo em que acredite, os cem thalers imaginados terão o mesmo valor que cem thalers verdadeiros. Ele poderá, digamos, contrair empréstimos julgando poder pagá-los com essa fortuna imaginária; esse dinheiro terá assim o mesmo efeito daquilo que permitiu à humanidade inteira contrair dívidas sobre os seus deuses”. (Marx, 1972:29)

Este exemplo importante, extraído da *Tese de Doutorado de Marx*, apresenta dois pontos decisivos:

1) A prova de que algo existe não tem outro sentido a não ser de que algo não é só pensado. Porque algo existe é a prova de que algo existe para além do pensar. Mas essa prova não pode ser tirada do próprio pensar. Com efeito, como ficou muito bem caracterizado pelo exemplo acima, há *thalers* que somente existem na cabeça, e outros, porém, na realidade, ou seja, na mão. Uns só existem para mim, os demais também para os outros.

2) Disso decorre uma consequência, a saber: o critério de verdade é objetivo, isto é, o que não se põe para mim e para os outros não se põe como ser. Só existe o que é, ao mesmo tempo, para mim e para o outro efetivamente.

Nesse espaço emerge uma questão fundamental que é necessário considerarmos: a intersubjetividade pode então resolver o problema acerca de que algo existe? Não, pois, para que algo exista efetivamente, não vale apenas o concurso das intersubjetividades. A prova tem que ser visível, ou seja, objetiva.

"No pensar enquanto tal encontro identidade comigo mesmo". Nada aí me contradiz. Não há nenhuma diferença crítica entre o meu objeto e o meu pensamento (ou acerca dele), mas se se trata apenas da existência de um objeto, então não devo apenas tomar como ser de mim, tenho que interrogar testemunhas diferentes de mim. Nestas testemunhas encontram-se implicados não só os outros (enquanto padronização subjetiva), mas, também - e sobretudo - os objetos.

Portanto, o ser é o ser real que se manifesta, que tem presença. O objeto que é apenas pensado não tem representação alguma do ser. Para Marx, o ser é o limite do pensar: desse modo, ser e pensar, sujeito e objeto são perfeitamente distintos. Um nunca é idêntico ao outro, mesmo quando o sujeito está falando de um determinado objeto.

Uma vez que, o pensamento de um determinado objeto é sempre o pensamento de um determinado objeto e não este objeto. Segundo as próprias palavras de Marx: *“Pensar e ser são pois, na verdade, diferentes, mas, ao mesmo tempo, formam em conjunto uma unidade”* (Marx, 1987:176).

Agora, o objeto e o pensamento sobre o objeto revelam a existência de uma hierarquia do objeto em relação ao sujeito, pois, enquanto o objeto é o efetivamente existente, o pensamento é o registro, verdadeiro ou falso, deste objeto. De modo que o pensamento é sempre a reprodução, a nível ideal, do objeto. Portanto, o sujeito cognitivo só pode ter um pensamento sobre o objeto a partir do objeto. Sob esse aspecto, este último exerce uma prioridade em relação ao dito sobre ele, ou seja, em relação ao pensamento.

No entanto, cabe aqui observar que esta prioridade acima estabelecida, do objeto em relação ao pensamento, é uma prioridade numa unidade. Do que decorre um fato decisivo: a relação de prioridade na unidade não significa rebaixamento do pensamento, entendido aqui enquanto capacidade cognitiva do ser humano, em relação ao objeto externo a ele. Ao contrário, esse pensar, que é um pensar de alguém, é efetivamente superior àquilo que não pensa. Portanto, aqui mantém-se válida aquela determinação do capítulo anterior: a consciência, o pensamento, é uma categoria do ser social historicamente tardia, porém superior.

Por outro lado, a adoção da idéia de que o conhecimento para Marx encontra-se fundamentado no objeto não significa uma desqualificação do ato cognitivo. Para Marx, embora o pensamento seja o “espelho” dos objetos, ele não tem a passividade do espelho, porque ele é um “espelho” que elabora, ou seja, ele é ativo. E isto significa

duas coisas: por um lado, a ação do homem ativo leva-o imediatamente não só a pensar o ato praticado, mas a estabelecer novos propósitos, o que resulta num ato efetuator da atividade subsequente modificado para cima; por outro lado, sendo ativo, o homem não apenas estabelece finalidades, mas procura intervir para que o objeto revele o máximo de si, mas sempre, é óbvio, no perímetro do campo de possíveis do objeto. Portanto, a sucessão de atos de trabalho que impulsionam para cima constituem o progresso do trabalho, da cognição, do objeto de trabalho, etc.

Entretanto, é necessário atentar, mais uma vez, para o fato de que, na relação sujeito-objeto, o objeto constitui o elemento determinante. Em relação a esta determinação é necessário apontar, para efeito de uma questão metodológica, duas proposições importantes:

1) A ênfase que Marx dá ao objeto não tem qualquer sentido de uma retenção da positividade do mundo, no sentido de que, se está na realidade, conseqüentemente é algo verdadeiro. Não, o fato de algo estar presente no mundo não significa que ele seja verdadeiro. Ele é simplesmente uma factualidade.

Na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx nos adverte neste sentido quando assinala: *“Este Estado, esta sociedade, produzem a religião, uma consciência do mundo invertida, porque eles são um mundo invertido”*.(MARX, 1987:491).

No Prefácio a *Ideologia Alemã* (Primeira Parte), nós vamos encontrar presente esta mesma idéia de Marx, só que formulada de forma diferente, pois ele está, desta vez, combatendo os neo-hegelianos. Segundo Marx, o que caracteriza o fundamento básico do pensamento dos neo-hegelianos é afirmar que:

“Até o presente os homens sempre fizeram falsas representações sobre si mesmos, sobre o que são ou deveriam ser. Organizaram suas relações em função de representações que faziam de Deus, do homem normal etc. Os produtos de sua cabeça acabaram por se impor à sua própria cabeça. Eles, os criadores, renderam-se às suas próprias criações. Libertemo-nos, pois, das quimeras, das idéias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o jugo dos quais definham. Revoltemo-nos contra este domínio dos pensamentos. Ensinemos os homens a substituir estas fantasias por pensamentos que correspondam à essência do homem, diz um, a comportar-se criticamente para com elas, diz um outro; a expurgá-las do cérebro, diz um terceiro - e a realidade existente cairá por terra.

*Estas fantasias inocentes e pueris formam o núcleo da atual filosofia neo-hegeliana que, na Alemanha, não somente é acolhida pelo público com horror e veneração, mas apresentada pelos próprios **heróis filosóficos** com a solene consciência de sua periculosidade revolucionária mundial e de sua brutalidade criminosa. O primeiro tomo da presente obra tem por finalidade desmascarar esses carneiros que se julgam lobos e que assim são considerados; propõe-se a mostrar como nada mais fazem do que balir filosoficamente as representações dos burgueses alemães e que as **fanfarrônicas desses intérpretes filosóficos apenas refletem a derrisória pobreza da realidade alemã. Tem por finalidade colocar em evidência e desacreditar essa luta filosófica com as sombras da realidade, que convém ao sonhador e sonolento povo alemão**”* (grifo nosso). (Marx & Engels, 1984:17-18)

Logo na sequência dessa longa passagem, Marx diz ainda:

*“Certa vez, um bravo homem imaginou que, se os homens se afogavam, era unicamente porque estavam possuídos pela **idéia de gravidade**. Se retirasse da cabeça tal representação, declarando, por exemplo, que se tratava de uma representação religiosa, supersticiosa, ficariam livres de todo perigo de afogamento. Durante toda sua vida, lutou contra essa ilusão da gravidade, cujas consequências perniciosas todas as estatísticas lhe mostravam, através de provas numerosas e repetidas. Esse bravo homem era o protótipo dos novos filósofos revolucionários alemães”. (Ibidem. p.18)*

Na passagem acima, nós temos a expressão clara do seguinte: o sujeito pode estabelecer uma representação invertida do mundo, mas não porque ela seja falsa, mas sim porque ela é verdadeira. Assim, a falsa consciência não é a distorção do sujeito em relação à objetividade, ao mundo. A falsa consciência aqui é uma representação verdadeira de um mundo falso.

Ora, na medida em que a caracterização da positividade do mundo não é o acolhimento do mundo, enquanto acolhimento de sua verdade, o momento inicial do método marxiano sempre tem uma dimensão desfetichizadora, ou seja, o saber não resulta de uma leitura fenomênica. Ele parte de uma leitura fenomênica, que poderá se mostrar tanto verdadeira quanto falsa. Quando se mostrar falsa deve ser superada.

2) O fato de Marx estabelecer o predomínio do objeto na problemática do saber, não tem nada a ver com o empirismo - o qual absolutiza a imediaticidade - visto que o objeto para Marx é histórico, processual. Sendo assim, ele não se evidencia, ou seja, ele não se “entrega” ao sujeito na imediaticidade. O sujeito tem que procurar descobrir como o objeto se constitui historicamente.

No *Terceiro Manuscrito* há uma passagem em que Marx afirma que os “... *sentidos e qualidades se fizeram humanos, tanto objetiva como subjetivamente. O olho fez-se um olho humano, assim como seu objeto se tornou um objeto social, humano, vindo do homem para o homem*” (Marx, 1987:177). No mesmo parágrafo, referindo-se ainda ao nosso aparato sensorial, Marx acrescenta: “ *Além destes órgãos imediatos constituem-se assim órgãos sociais, na forma da sociedade*” (Ibidem. p.177).

O exame dessa afirmação de Marx nos permite reafirmar, mais uma vez, uma determinação metodológica fundamental que já pontuamos acima em relação à questão

do saber em Marx, qual seja: não existe um conjunto de procedimentos a priori que oriente o sujeito cognitivo na elaboração do saber sobre um objeto específico, isto é, não há um método predeterminado que oriente a subjetividade na apreensão do objeto.

Para Marx, o sujeito deve sempre partir do próprio objeto e procurar descobrir os seus elementos constitutivos, ou seja, deve procurar explicitar o seu processo de pôr-se e repor-se historicamente, em que estão subentendidas, é evidente, as mudanças efetivas do objeto ao longo da história, pois se algo é, é porque veio a ser de alguma forma. Então o sujeito cognitivo deve procurar determiná-lo. Esta determinação, cabe aqui observar, não é uma descrição do objeto enquanto um mero acompanhamento do seu processo de se pôr no tempo e no espaço, ou seja, do seu curso histórico, pois, segundo Marx, tudo o que existe, existe numa imensa diferenciação. Assim, não está presente em Marx a idéia de um contínuo, em que cada momento do processo de efetivação do objeto seja meramente a continuação do momento anterior, pois há determinados momentos em que ocorrem mudanças qualitativas, de modo que não é possível deduzi-las do momento anterior. Há uma determinação de Marx na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, que diz o seguinte: "... uma explicação que não apresenta como resultado a diferença específica não é uma explicação" (Marx, 1983:18).

No *Prefácio da Primeira Edição de O Capital*, há uma passagem em que se encontra configurada claramente essa idéia da apreensão do objeto mediante o seu desenvolvimento histórico. Lá, Marx afirma:

“A forma do valor, cuja figura acabada é a forma do dinheiro, é muito simples e vazia de conteúdo. Mesmo assim, o espírito humano tem procurado fundamentá-lo em vão há mais de 2000 anos, enquanto, por outro lado, teve êxito, ao menos aproximado, na análise de formas muito mais complicadas e repletas de conteúdo. Por quê? Porque o corpo desenvolvido é mais fácil de estudar do que a célula do corpo”. (Marx, 1988:17-18)

A explicação do porquê um objeto carente, vazio de conteúdo, constitui-se num inimigo indecifrável ao longo de dois mil anos, reside na determinação de que os objetos mais desenvolvidos têm mais possibilidade de serem apreendidos. A figura com a qual Marx ilustra isto é a relação do corpo desenvolvido com a célula do corpo, ainda não desenvolvida. Segundo ele, o corpo desenvolvido é mais fácil de conhecer cientificamente do que o corpo não desenvolvido.

Ora, se o saber em Marx é histórico, não está presente nele a idéia de um saber absoluto. Ao contrário, o saber vai ser sempre relativo a cada formação social. O que significa, em outros termos, o seguinte: da perspectiva marxiana, o saber relativo não é relativo em relação ao sujeito cognoscente no sentido da posição que, acreditando na impossibilidade do conhecimento do mundo em si, só no conhecimento da factualidade imediata, atribui ao sujeito cognitivo a tarefa de estabelecer a partir de si mesmo as determinações a respeito do objeto, mas sim em relação ao objeto.

Por outro lado, é preciso aqui observar que, para que o próprio conhecimento possa se efetivar é necessário que o sujeito do conhecimento esteja em condições de captar o objeto, ou seja, como já assinalamos mais acima, é preciso que o sujeito esteja, assim como o objeto, desenvolvido. Isto depende também de cada formação social, pois em cada uma delas temos um homem diverso. E não existe, evidentemente, um

paralelismo entre evolução social e desenvolvimento do homem. Ao contrário, há uma dramática contradição entre evolução social e desenvolvimento humano.

6 - Como o Sujeito Cognitivo Organiza no Plano Ideal o Objeto.

De acordo com o que acabamos de expor, o saber em Marx resulta sempre de uma relação bastante complexa entre sujeito e objeto, em que cabe ao sujeito reproduzir a nível ideal o objeto. Agora a questão que se impõe aqui é: como é que o sujeito organiza em termos ideais o objeto? Através da força de abstração⁷, que é a capacidade através da qual a consciência interioriza uma realidade exterior, articulada com a outra dimensão da consciência, que é a capacidade de estabelecer finalidades. No *Prefácio da Primeira Edição do Capital*, encontramos uma referência clara ao papel da força de abstração, quando Marx diz que “... *na análise das formas econômicas não podem servir nem o microscópio nem reagentes químicos. A faculdade de abstrair deve substituir ambos*”.(Ibidem. p.18).

⁷ A força de abstração é a capacidade da consciência, que não é um produto do sujeito cognitivo apenas, mas também do sujeito cotidiano, ou seja, do homem enquanto sujeito ativo, que realiza abstrações práticas e teóricas no fluxo efetivo de sua existência, por mais primárias que elas sejam. Isto significa que a abstração é um processo espontâneo em sua gênese. O que a consciência cognitiva, científica ou filosófica faz é trazer à consciência o ato abstrativante. Porque o homem primitivo usa a abstração sem saber que usa, ou seja, sem ter consciência de que usa. Um exemplo de prática abstrativante imediata, nós temos quando o homem primitivo levanta o braço e arranca um fruto de uma árvore, abstrai uma maçã, por exemplo. Ele separa o fruto da árvore. Outro exemplo de prática abstrativante, nós temos quando o homem primitivo põe a mão na água e agarra um peixe. Esse exemplo que acabamos de dar pode até ter semelhanças com os procedimentos de certos animais (basta pensar no urso que mete a mão na água e retira de lá o peixe), porém o sentido é completamente diferente, porque o homem sabe que está provendo uma necessidade e o animal não sabe. O fato de retirar o peixe da água já é uma abstração, só que o homem não sabe que tirar o peixe do rio é uma abstração concreta.

A força de abstração organiza o real a partir de dois procedimentos básicos: (a) através das generalizações (abstrações razoáveis, que são aquelas que retêm os elementos comuns dos objetos); (b) mediante as determinações específicas, ou seja, para capturar o objeto, o sujeito do conhecimento estabelece abstrações, e, na sequência, procura descobrir as suas determinações específicas, que o caracterizam enquanto tal.

Estes dois modos de proceder do sujeito encontram-se inteiramente interligados, isto é, eles são momentos diferentes de um único processo. Na *Introdução à Crítica da Economia Política*, ao expor o método da Economia Política, Marx mostra isto perfeitamente quando assinala:

“Quando estudamos um dado país do ponto de vista da Economia Política, começamos por sua população, sua divisão em classes, sua repartição entre cidade e campo, na orla marítima; os diferentes ramos da produção, a exportação e a importação, a produção e o consumo anuais, os preços das mercadorias, etc. Parece que o correto é começar pelo real e pelo concreto, que são a pressuposição prévia e efetiva; assim, em Economia, por exemplo, começar-se-ia pela população, que é a base e o sujeito do ato social de produção como um todo. No entanto, graças a uma observação mais atenta, tomamos conhecimento de que isto é falso. A população é uma abstração, se desprezarmos, por exemplo, as classes que a compõem. Por seu lado, estas classes são palavras vazias de sentido se ignorarmos os elementos em que repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital, etc. Estes supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços, etc. O capital, por exemplo, sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço, etc., não é nada. Assim, se começássemos pela população, teríamos uma representação caótica do todo, e através de uma determinação mais precisa, através de uma análise, chegaríamos a conceitos cada vez mais simples; do concreto idealizado passaríamos a abstrações cada vez mais tênues até atingirmos determinações mais simples. Chegados a este ponto, teríamos que voltar a fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com a população, mas desta vez não com uma representação

caótica de um todo, mas com uma rica totalidade de determinações e relações diversas”.(Marx, 1987:16)

O primeiro método, afirma Marx, “... constitui o caminho que foi historicamente seguido pela nascente economia (...). O último método é manifestamente o método científico exato” (Ibidem. p.16). Assim, no caso da economia, o método utilizado por ela redonda no empirismo, o que faz com que a economia não apreenda o objeto nos seus liames fundamentais, captando apenas um aspecto do objeto, que é o mais tópico.

Para concluir a determinação acima, reproduzida com o objetivo de configurar os dois momentos decisivos da capacidade de abstração do sujeito cognitivo, citamos mais uma passagem de Marx desse mesmo texto, em que ele afirma:

“O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como o resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação. No primeiro método, a representação plena volatiliza-se em determinações abstratas, no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso é que Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é de modo nenhum o processo da gênese do próprio concreto. A mais simples categoria econômica, suponhamos, por exemplo, o valor de troca, pressupõe a população, uma população produzindo em determinadas condições e também certos tipos de famílias, de comunidades ou Estados. O valor de troca nunca poderia existir de outro modo senão como relação unilateral, abstrata de um todo vivo e concreto já dado”. (Ibidem. p.16-17)

A partir do exposto acima é possível explicitarmos algumas determinações decisivas de Marx no campo metodológico:

1) O objeto não é apreendido sob via empírica, há que intervir de imediato a força de abstração, pois os órgãos sensoriais são limitados para a captura do real. Dito de outro modo, o objeto só é capturável via a articulação de um sensível que é superado pela garra intelectual, ou seja, o sujeito cognitivo parte do empírico, mas este empírico é superado pela força de abstração. Porém, é preciso dizer que a articulação entre o sensível e a força de abstração dão-se simultaneamente, de modo que a distinção só é possível no plano do saber.

2) Marx parte, sem dúvida, do real para estabelecer o seu pensamento, mas o real é numa imensa diferenciação. Neste sentido, aquele que, por exemplo, quiser examinar um aspecto qualquer da realidade, não deve se ater simplesmente aos seus aspectos gerais, universais - pois através deles só é possível reter uma abstração, dada pelos elementos comuns -, nem também deve prender-se somente aos seus aspectos singulares - pois a singularidade só é na participação de uma dada universalidade com outros, senão nem posso pensá-la. Hegel já dizia: a singularidade enquanto singularidade pura, isolada em si, é invisível e impensável, pois quando começamos a falar do ser dela, começamos a universalizar. Já universalizamos quando, por exemplo, damos um nome a ela. É preciso, portanto, considerar os determinantes concretos do aspecto da realidade que se pretende apreender, que contêm os elementos mais universais e os elementos específicos, ou seja, os elementos comuns que ele conserva da universalidade e os elementos diferenciadores dessa universalidade, que é o que de fato caracteriza-o enquanto tal.

Com isto não queremos aqui dizer que não existe os seres singulares em Marx. Para ele, só existem os seres singulares. Porém, eles só são concretamente determinados na medida em que recolhem os atributos da universalidade concreta, que retém os elementos comuns e os elementos diferenciadores. Desse modo, recolher aqui, cabe observar, não significa identificação com o universal abstrato, em que o singular era apenas um predicado, um atributo do universal. A título de exemplo, podemos citar a produção. Segundo Marx,

*“Quando se trata, pois de produção, trata-se da produção em um grau determinado do desenvolvimento social, da produção dos indivíduos sociais. Por isso, poderia parecer que ao falar da produção em geral seria preciso quer seguir o processo de desenvolvimento e suas diferentes fases, quer declarar desde o primeiro momento que se trata de **uma** determinada época histórica, da produção burguesa, por exemplo, que propriamente constitui o nosso tema. Mas todas as épocas comuns têm certas características comuns, certas determinações. **A Produção em geral** é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que efetivamente sublinhando e precisando os traços comuns, poupa-nos a repetição. Esse caráter geral, contudo, ou este elemento comum, que se destaca através da comparação, é ele próprio um conjunto complexo, um conjunto de determinações diferentes e divergentes. Alguns desses elementos comuns pertencem a todas as épocas, outras apenas são comuns a poucas. Certas determinações são comuns à época mais moderna e à mais antiga. Sem elas não se poderia conceber nenhuma produção, pois se as linguagens mais desenvolvidas têm leis e determinações comuns às menos desenvolvidas, o que constitui seu desenvolvimento é o que os diferencia destes elementos gerais e comuns. As determinações que valem para a produção em geral devem ser precisamente separadas, a fim de que não se esqueça a diferença essencial por causa da unidade, a qual decorre já do fato de que o sujeito - a humanidade - e o objeto - a natureza - são os mesmos”.*(Ibidem.p.4-5)

Num outro trecho dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, encontramos também a mesma idéia posta nos seguintes termos: “*Não podemos esquecer a diferença por causa da unidade*” (Ibidem. p.5).

3) A outra determinação importante no campo metodológico encontra-se atrelada à primeira, e diz respeito à própria historicidade do pensamento, pois, se o realmente existente é numa imensa diferenciação, ele é fruto de um processo, que é em si diverso em cada momento histórico específico. Portanto, não há, na perspectiva marxiana, presença de uma idéia de um desenvolvimento contínuo do pensamento, em que cada momento seja a continuação do momento anterior, uma vez que a própria realidade existente se põe de forma extremamente contraditória e o pensamento é a sua expressão teórica. Desse modo, poderíamos dizer que a construção do conhecimento se dá de forma bastante contraditória, e não em linha reta: por exemplo, de Sócrates a Platão, de Platão a Aristóteles, deste aos medievais, dos medievais aos modernos, numa sucessão até alcançar os dias atuais.

Por outro lado, com o que acabamos de assinalar acima, não estamos subentendendo um paralelismo entre o desenvolvimento do real, enquanto efetividade social, e o desenvolvimento do pensamento, enquanto capacidade da subjetividade, visto que é possível observar, em determinados instantes do processo de desenvolvimento social, momentos de grande expressão do pensamento e, em momentos subsequentes, instantes de decadência, de refluxo do pensamento.

4) Uma outra determinação que a passagem acima revela é que existe uma distinção efetiva entre o processo genético constitutivo do objeto e o processo de constituição da cognição; ambos são distintos. Isto significa que não há uma identidade

entre sujeito e objeto, entre ser e pensar, mesmo quando o pensar é o pensar que reproduz o objeto. Para Marx, o objeto não é o ser outro da razão. Ele é independente da razão. O objeto se põe a si de forma imanente, ou seja, por uma malha causal que lhe é própria, de modo que a intelecção é, precisamente, a intelecção desta malha causal, que o sujeito cognitivo traduz teoricamente, e por mais perfeita que seja essa teoria, ou seja, por mais que a teoria esteja próxima em relação ao seu objeto, ainda assim o discurso não é o objeto para Marx.

Portanto, são duas coisas diferentes - o objeto que está sendo investigado (que se constitui por ele mesmo) e as operações da mente do sujeito que conhece. Os passos do sujeito cognoscente não são os passos do objeto, ou seja, os passos constitutivos da reprodução do objeto operada pela mente do sujeito não são os passos do objeto. Como o objeto se constitui é uma coisa, como o sujeito descobre como o objeto se forma é outra coisa. É uma coisa da apropriação mental dela. Portanto, não há, em Marx, uma identidade entre os passos da mente e os passos do objeto.

De tudo o que examinamos até aqui, com o objetivo de rastrear os dois momentos da capacidade abstrativante e todas as consequências que decorrem de sua efetivação, constatamos que uma das conquistas de Marx no plano metodológico é sempre partir do objeto para elaborar o saber. Assim, ele não tem por fundamento um método, enquanto uma organização a priori da subjetividade para se dirigir ao objeto, a fim de apreendê-lo. É evidente que o conhecimento é sempre uma relação sujeito-objeto, agora o fundamento do discurso é, sem dúvida, o objeto e não o método. Dito de outro modo, é a partir da análise dos objetos que surge os liames básicos do método em Marx.

No *Posfácio da Segunda Edição da Crítica da Economia Política*, Marx afirma:

“É, sem dúvida, necessário distinguir o método de exposição formalmente, do método de pesquisa. A pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Caso se consiga isso, e espelhada agora a vida da matéria, talvez possa parecer que se esteja tratando de uma construção a priori.

Por sua fundamentação, meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de idéia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem”. (Marx, 1988:26)

Com isto não estamos negando a existência de um método em Marx. Este existe, só que não é o ponto de partida da investigação do objeto. Ao inverso, ele é o ponto de chegada, ou seja, o método não se tem no começo do processo do conhecimento, mas no término. Neste espaço, alguém poderia questionar: então o método em Marx é inútil? Resposta: não, porque no fim do processo do conhecimento são obtidas pela investigação, entre outras coisas, dois pontos fundamentais: (a) o produto da investigação, ou seja, um certo conhecimento do objeto; (b) o caminho através do qual o conhecimento foi obtido: o método. Só que esse método só serve para retornar ao mesmo objeto ou para examinar um objeto semelhante. Isto significa que, uma vez obtido o método, ele não é válido para o exame de qualquer objeto. O que ele pode fornecer em termos gerais são elementos metodológicos gerais.

Portanto, quando o sujeito do conhecimento se encaminha à realidade efetiva para examinar um objeto que nunca investigou, ele não tem um método pronto que oriente o seu trabalho, ou seja, ele não tem um conjunto de regras predeterminadas que antecipe o caminho para obter os resultados da cognição. Não há a “chave de ouro” para a descoberta. É o sujeito, através da sua capacidade de abstração, que vai procurar descobrir, desvendar, “a lógica específica do objeto específico”, mediante o estabelecimento de uma relação com o objeto que, progressivamente, permitirá a efetuação do conhecimento deste objeto. A partir daí é que é possível, então, estabelecer lineamentos metodológicos gerais, jamais o método pronto e acabado, que constituirá o molde que será aplicado por todo investigador que desejar pesquisar um objeto qualquer. Ora, cada objeto se põe historicamente de uma forma específica. Neste sentido, cabe ao sujeito cognitivo descobrir, através do exame do objeto, o método mais adequado para conhecê-lo. O método se gasta, em suma, na atividade em relação ao objeto específico do conhecimento. Ora, esta determinação constitui uma conquista de Marx, que faz com que se recuse toda forma de proceder que considere o método como a “chave de ouro” do conhecimento.

Conclusões

Eis, pois, a exposição dos lineamentos básicos fundamentais da subjetividade em Marx, resultado do estudo dos textos de Marx, arrolados acima, cujo exame trouxe à tona o “ser precisamente assim” da forma específica da subjetividade em Marx, em especial a consciência, considerada como uma de suas expressões básicas.

Dessa forma, uma conclusão, nos moldes tradicionais, poderia, aqui, ser suprimida, uma vez que, da perspectiva do desenvolvimento do nosso trabalho, a conclusão é explicitada ao longo da análise e explicitação do nosso objeto, na medida em que procuramos acompanhar o seu processo de efetivação, ou seja, como ele, de fato, se objetiva na realidade.

Neste sentido, o que na sequência buscamos apresentar é o afloramento e a reiteração de alguns pontos fundamentais que foram explicitados nos Capítulos anteriores.

Pelo exposto ao longo deste trabalho, vimos que, Marx, ao procurar estabelecer o fundamento básico sobre o qual estrutura o seu pensamento a respeito do ser social, descobre que a essência básica deste ser, pelo qual se distingue dos animais não é o fato de possuir consciência, mas o fato de ser ativo, ou seja, de desenvolver uma atividade específica, “a atividade vital consciente”.

Eis a razão pela qual o ponto de partida do seu pensamento “são os homens reais e ativos que produzem e reproduzem sua existência material”, através da sua atividade.

Neste sentido é que podemos dizer que, em termos efetivos, o ser social é um ser que se constitui historicamente através da sua atividade material, a qual tem um caráter distintivo: “a atividade em vista a um fim”.

Ora, a descoberta do caráter específico da atividade humana, “a atividade em vista a um fim”, permite a Marx estabelecer o fundamento básico sobre o qual se estrutura a sua concepção da subjetividade, na forma da consciência, bem como em todas as suas outras manifestações.

Para Marx, a subjetividade (e todas as suas formas específicas de expressões), enquanto categoria do ser social, surge e se desenvolve a partir do trabalho, num ato conjunto deste ser que, ao desenvolver a sua atividade, desenvolve também a sua subjetividade.

Do acima exposto, vimos que decorre um fato essencial: a subjetividade não se desenvolve sobre a sua própria base, ou seja, ela não constitui o fundamento de si. Para ser, a subjetividade sempre dependerá da atividade - o que não significa, como já ficou esclarecido anteriormente, uma determinação mecânica da atividade sobre a subjetividade. A subjetividade, na forma da consciência, tem um papel decisivo no sentido do ser posto, na medida em que constitui o elemento mediador entre o ser do homem e o animal.

Vimos também que, para Marx, a atividade, sobre a qual se desenvolve a subjetividade, é diversa em cada formação social. Esta constatação traz embutida em si um ponto importante a nível da determinação da subjetividade, pois o fato de depender da atividade para se pôr enquanto tal, gera em sua substancialidade, ou seja, no seu movimento de pôr-se a si mesmo, figuras cada vez mais distintas e num zigzague que

é decisivo levar em conta, se se quiser expor a subjetividade em termos gerais. Em outras palavras, a subjetividade, a consciência, no seu processo de desenvolvimento, produz figuras diversas, de modo que, aquele que desejar expô-la, terá que acompanhar o seu processo de desenvolvimento, em cada etapa que o constitui.

No entanto, é preciso aqui atentarmos para uma determinação importante, que já retivemos na nossa investigação: o fato do processo constitutivo da subjetividade, da consciência, estar inteiramente atrelado à atividade humana, não significa que ocorra uma simetria entre o desenvolvimento da atividade e o desenvolvimento da subjetividade. A subjetividade ao se desenvolver, vai se especificando e autonomizando como predicado de um ser, cuja essência são as relações interindividuais.

Por outro lado, o processo de desenvolvimento da subjetividade, mesmo não se dando de modo paralelo ao desenvolvimento da atividade, não é, ele próprio, um contínuo, em que é possível verificar uma ordem necessária dos conceitos. O seu processo de desenvolvimento é, em si mesmo, contraditório. Desse modo, é possível verificarmos que, em determinados momentos, ocorrem avanços, e, em outros, regressões.

Um outro aspecto que temos que considerar aqui, na conclusão deste ponto, é a questão do caráter secundário da consciência. Como vimos, a consciência, ao se estruturar sobre a base da atividade emerge como sendo uma categoria secundária do ser social, pois o seu fundamento encontra-se fora dela, na atividade.

Porém, o fato de ser realmente, no sentido da gênese, secundária, não significa dizer que a consciência é menos importante do que a atividade. Marx mostra que, no sentido do ser posto, a consciência desempenha um papel decisivo, o qual se manifesta,

precisamente, na determinação do caráter específico do ser social, em contraposição ao animal, cujo traço distintivo é marcado pela presença da consciência, ou seja, o salto que marca a diferença entre um tipo de ser e o outro é verificado pela presença da consciência.

Sob esse aspecto, através de uma análise cuidadosa, foi-nos possível estabelecer a seguinte determinação: o que há na relação entre a consciência e a atividade é uma determinação recíproca, de tal sorte e forma que, uma depende da outra para se pôr enquanto tal, ou seja, elas dão-se num ato conjunto, em que a possibilidade da atividade é a consciência e a possibilidade da efetuação da consciência é a atividade.

Ao exercer a sua atividade, o homem vai interpondo mediações que demonstram a presença de uma reflexão, isto é, de um misto de propósito e constatação de realidade.

O que importa, fundamentalmente, notar aqui é o seguinte: o homem é ativo para efeito de suas carências desde o primeiro instante de sua existência. E esse movimento resolutivo implica, necessariamente, a presença da consciência, mesmo que em graus ínfimos, não importando se profundamente equivocada, pois consciência, segundo Marx, nunca quer dizer somente consciência verdadeira; a consciência pode ser também falsa, e bastante eficiente. Consciência, portanto, tem aqui o sentido não de verdade sabida, mas de reflexão efetiva, ou seja, segundo Marx, tenha ou não tenha consciência verdadeira, a configuração da consciência nos leva à efetivação de atos.

Isso significa, por um lado, que na cotidianeidade, a consciência e a atividade encontram-se extremamente coladas uma na outra, de modo que poderíamos dizer que a consciência é sempre a consciência da atividade - por isso mesmo, a mais estreita, a

menos abrangente, a menos profunda e a mais fácil de ser controlada, num jogo entre verdade e falsidade.

A objetividade é a conjunção de efetuação sensível atravessada por dois momentos de intervenção da consciência: o momento receptivo, em que ela é formada pela malha do real por ela absorvida, e o momento em que a consciência preconfigura o objetivo na base das determinações capturáveis, ou seja, a consciência atua como configuradora de uma finalidade.

Quando falamos em momento receptivo e no momento teleológico da consciência, é necessário observarmos que não estamos estabelecendo nenhuma prioridade de um momento sobre o outro, ou seja, não estamos dizendo que o momento receptivo antecede o momento teleológico, nem também que o momento teleológico precede o momento receptivo. Em verdade, do ponto de vista efetivo os dois momentos são simultâneos. Não há receptividade sem teleologia e nem teleologia sem receptividade. Do ponto de vista analítico convém e é necessário distinguir estes momentos.

Por outro lado, não estamos pensando também que, na complexificação do processo de formação do próprio homem, da própria sociedade, e isto é infinito, no movimento que vai pondo características cada vez mais humanas, não haja independentização destes fluxos. Assim, o momento receptivo vai se autonomizando na forma de cientificidade, na forma de saberes e o momento teleológico se autonomizando na forma de atividades, também distintas entre si, e que nos seus pontos elevados configuram formas elevadas de espiritualidade.

Em termos da gênese da subjetividade em geral e de uma das suas formas mais importantes - a consciência -, vimos que Marx as considera como tendo um duplo caráter: natural e social, sendo este último aspecto predominante.

Em outros termos, significa dizer que a subjetividade, a consciência, não constitui um dado da natureza, ou seja, ela não existe desde sempre como algo pronto e acabado. A natureza fornece, através do seu desenvolvimento, a base para que ela possa se desenvolver, na medida em que produz nela a capacidade consciente de espelhamento (cujo início é difícil precisar exatamente). No entanto, o seu desenvolvimento encontra-se estruturado na atividade humana, a qual se organiza no interior de cada forma social de uma maneira específica.

Desse modo, poderíamos dizer que a subjetividade, a consciência, é um não existente que é construído, num processo que parte da capacidade consciente de espelhamento, aproveitando uma potência que existe no ser natural humano, e alcança sua forma atual que não pode ser identificada com sua forma plena, pois é infinita enquanto tal.

No entanto, é preciso chamar atenção para um fato já considerado mais acima, qual seja: esse processo autoconstitutivo da subjetividade, da consciência, se dá de forma extremamente contraditória, uma vez que está, fundamentalmente, atrelada à atividade, e esta se especifica de modo diferente em cada forma social.

Aqui, nesse espaço, é preciso chamar atenção para dois aspectos fundamentais revelados pelas determinações acima:

(a) a concepção da subjetividade, da consciência, da perspectiva de Marx, não está fundamentada na contraposição espírito-natureza;

(b) Marx, ao dizer que a subjetividade, a consciência, estruturam-se, em seus aspectos decisivos sobre a base da atividade sensível, não contrapõe ou nega a elucidação do seu processo genético (natural). Ele a admite, quando assinala que o homem não nasce com a categoria da subjetividade, da consciência, pronta e acabada.

No entanto, é evidente que ele não explicita, mesmo porque não constitui objeto do seu interesse, como é que essa categoria vai se formando passo a passo no cérebro humano. Isto de fato, ele não esclarece, mesmo porque o que lhe interessa é como a subjetividade, a consciência, atua.

Neste sentido, o ponto de partida para analisar a problemática da subjetividade, da consciência, é a constatação de que a subjetividade, a consciência, é uma categoria do ser social, naturalmente produzida, que é o espelhamento, numa aquisição social.

E, neste sentido, vimos que ele remete ao homem ativo para expor a questão da subjetividade, ou seja, a subjetividade, a consciência, surge e se desenvolve *na e através da* atividade. O inverso também é verdadeiro, a condição de possibilidade da atividade é a consciência (é o espelhamento consciente).

Em suma, Marx não deduz a subjetividade, a consciência, da natureza; não há essa colagem. A passagem da mera capacidade consciente de espelhamento, que possui o ser natural humano, fornecida pelo desenvolvimento da natureza, para a consciência propriamente dita, enquanto categoria do ser social, está subentendido por aquilo que, do ponto de vista do raciocínio marxiano, chama-se salto: uma mudança qualitativa, que não pode ser deduzida da fase anterior.

Isto significa, em outros termos, o seguinte: não existe um elo de ligação entre a capacidade consciente de espelhamento e a consciência propriamente dita, ou seja, não

existe uma evolução da própria natureza que transforme a capacidade consciente de reflexão em consciência efetiva. Há uma ruptura entre o momento natural da consciência e o momento social da mesma. E, se há uma ruptura, é impossível buscar os elos que permitiram a passagem de um momento ao outro, pois ruptura é uma mudança qualitativa, cujos elementos constitutivos não podem ser deduzidos, pura e simplesmente, do momento anterior.

Entretanto, há que se considerar o fato de que o momento anterior, por isso, não deixa de ter o seu papel fundamental, pois a consciência é, num determinado ângulo, preparada pela natureza, enquanto capacidade, porém ela não é dedutível da natureza.

Neste sentido, poderíamos assinalar, mais uma vez, que a consciência, enquanto um predicado do homem ativo, que se põe no mundo através da sua atividade, é um produto histórico, cujo processo autoconstitutivo vai da mera capacidade de espelhamento à racionalidade.

No entanto, há que se pontuar também, aqui, algo que já ficou esclarecido anteriormente: não há uma continuidade entre a capacidade reflexiva consciente do ser natural humano (que ainda não iniciou o seu processo autoprodutivo, ou seja, a sua autoconstrução através da sua atividade material, do seu trabalho) e a consciência propriamente dita (enquanto configuração reflexiva do ser social). O que há aqui é o que dialeticamente chamamos de uma continuidade na descontinuidade.

Neste sentido é que poderíamos dizer que, da perspectiva de Marx, não é possível estabelecermos a origem da consciência (assim como da subjetividade) acompanhando o seu curso, ou melhor, a sua trajetória, partindo do seu aparecimento na natureza e o seu desenvolvimento posterior até chegar aos nossos dias, como se

houvesse uma história da subjetividade, da consciência, independentemente da realidade objetiva, imanente à própria subjetividade, ou seja, fundamentada sobre a sua própria base.

Para Marx, é possível traçar a gênese da subjetividade, da consciência, mas a gênese constitutiva, ou seja, como de fato a subjetividade, a consciência, pôs-se, autoconstituiu-se na efetividade, enquanto categoria exclusiva de um determinado ser ativo: o ser social que, ao desenvolver a sua atividade, desenvolve também a sua subjetividade.

Do que foi visto nesta última parte, é possível estabelecer um outro dado importante, qual seja: assim como não há, do ponto de vista de Marx, a presença da idéia de uma evolução continua no curso da própria subjetividade, da consciência, que começa no mundo da natureza e vai aos poucos continuamente se desenvolvendo até chegar a sua forma atual, num processo constante e linear, onde cada momento é uma continuação do momento anterior, também não há aqui presente a idéia do fato de que, não é por estar a gênese da subjetividade, da consciência, e o seu desenvolvimento diretamente vinculado à atividade e ao desenvolvimento da atividade, que há um paralelismo presente entre o desenvolvimento da subjetividade, da consciência, e o desenvolvimento da atividade; há momentos do processo histórico em que é possível verificarmos regressividades no âmbito da própria subjetividade, da consciência.

Isso significa dizer que, se quisermos traçar uma história da subjetividade, teremos que verificar como esta se dá em cada momento histórico, do processo de cada formação social - o que é um empreendimento difícil e complicado de realizar-se.

Porém, isso não impede de constatar que o processo histórico de constituição da subjetividade, da consciência, é um processo contraditório (que tem // determinações), que vai da mera capacidade consciente de reflexão, inerente ao desenvolvimento de um ser natural ativo, à racionalidade, enquanto categoria específica do ser social que, ao se pôr através da sua atividade, coloca-se também subjetivamente.

Resumindo tudo o que viemos considerando nesta parte, temos que:

(a) apesar da consciência ter uma dimensão natural (que sempre existirá no homem enquanto capacidade), desenvolve-se historicamente *na* e *através* da atividade;

(b) não há uma continuidade entre a capacidade reflexiva consciente do ser natural humano, que ainda não iniciou a sua autoconstrução através da sua atividade sensível, e a consciência propriamente dita, enquanto configuração reflexiva do ser social, que estabelece finalidades;

(c) não há uma simetria entre o desenvolvimento da atividade e o desenvolvimento da consciência, pois, a partir de um dado momento do próprio desenvolvimento histórico, de complexificação do próprio ser social, a consciência, em seus dois ramos, torna-se independente da atividade, bem como os seus dois ramos se tornam independentes em relação a ela própria. Assim, por exemplo, a consciência enquanto configuração reflexiva do ser social, que estabelece finalidades, se autonomiza na forma de atividades tais como: política, filosofia, arte, direito, etc. Da mesma forma, o momento receptivo também vai se autonomizando na forma de cientificidade.

Isso significa, em outros termos, que, enquanto categoria específica do ser social, é possível pensar a consciência como categoria permanente na sua forma, na

universalidade, isto é, é possível pensá-la mantendo-se, no processo de alterações das formações sociais específicas, enquanto predicado do ser social.

Consequentemente, é possível determinarmos os elementos básicos constitutivos da consciência: a capacidade de estabelecer finalidades e a capacidade de reproduzir idealmente a realidade efetiva, independentemente de todas as formas específicas de sociedade. Este fato remete a uma questão fundamental, que se encontra relacionada com a própria posição que a consciência assume na problemática do saber.

Após determinarmos, em termos objetivos, como a consciência se estabelece geneticamente e se efetiva enquanto tal, na realidade, verificamos como ela aparece na problemática do saber. De acordo com a nossa análise, constatamos que a consciência desempenha um papel fundamental na questão do saber, na medida em que reproduz em termos ideais o real, ou seja, ela possui a capacidade de transformar algo que se encontra no exterior em algo interior, através da sua força de abstração, de modo que, sem nunca se identificar com o objeto que reproduz, compõe com ele uma unidade indissolúvel.

Uma outra questão importante que procuramos delinear na última parte do nosso trabalho foi o espaço sobre o qual se estrutura o problema do saber em Marx. O resultado da nossa investigação mostrou que o saber em Marx encontra-se fundamentado na efetivação da existência humana, ou seja, o homem, ao procurar satisfazer as suas necessidades através do trabalho, precisa saber, ou melhor, conhecer minimamente a realidade do objeto que pretende transformar para atender às suas necessidades.

Isto significa que o problema colocado geralmente pela teoria do conhecimento - o saber é possível? - Marx resolve a nível sensível, na medida em que o homem para ser precisa conhecer.

Sob este aspecto, vimos que o saber já está contido no instante em que “a consciência nada mais é do que a consciência do meio sensível mais próximo”, momento em que a consciência é simplesmente um saber que sabe, ou seja, um saber que está ciente de que sabe, por mais banal que seja o sabido. Dito de outro modo, o saber está presente na cotidianidade quando o homem desenvolve a sua atividade com o objetivo de suprir as suas necessidades imediatas.

Portanto, a questão da possibilidade do saber em Marx está solucionada pela constatação de que o homem enquanto ser ativo, é um ser que responde às suas necessidades. Para tanto é necessário um conhecimento mínimo da realidade efetivamente existente.

Uma vez que verificamos que a questão da possibilidade do saber em Marx é resolvida no plano da atividade sensível, procuramos identificar qual o pressuposto do qual Marx parte para estruturar o seu pensamento. Após uma análise cuidadosa de alguns textos seus, constatamos que o seu ponto de partida é sempre o real, ou seja, o objeto. Ele parte do objeto e procura explicitar os seus elementos constitutivos fundamentais. Isto significa que ele não parte de uma malha conceitual estabelecida a priori que o oriente na busca do conhecimento; ao contrário, seu ponto de partida é o objeto.

Neste sentido, vimos que o saber em Marx constitui um ato do sujeito cognitivo que se dirige ao objeto com a finalidade de determinar o seu ser precisamente assim.

Conhecer é, portanto, dizer o que o objeto é, não meramente como o objeto se move, mas qual é a sua lógica de movimento. Como vimos que o objeto não se entrega ao sujeito cognitivo na imediaticidade, é necessário que este intervenha com a sua força de abstração (que se caracteriza por sua capacidade de reproduzir idealmente um objeto exterior), mediante um duplo procedimento: generalização e determinações específicas.

Há que se observar ainda que não basta a força de abstração, com a sua capacidade de generalizar e estabelecer determinações específicas, para que o saber se objetive de fato. Ainda são necessárias, como ficou muito bem delineado acima, duas condições básicas, historicamente determinadas: (a) desenvolvimento do objeto; (b) posição do sujeito, ou seja, se o objeto não estiver desenvolvido suficientemente a ponto de ser capturável pelo sujeito cognitivo, o conhecimento não se efetiva. Por outro lado, se o sujeito também não estiver em condições adequadas para conhecer o objeto, o saber também não se objetiva. Em suma: para que o conhecimento possa se realizar, da perspectiva de Marx, é necessário o encontro do sujeito (em posição), e do objeto (desenvolvido). Sem essas duas condições, o conhecimento verdadeiro se torna impossível para Marx.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES, *A Política, Livro I*, S. Paulo: Hemus, 1966. 275p
- BALIBAR, Étienne. *A Filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. 190p
- BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia - Tomo Primeiro - A Antiguidade e a Idade Média I Introdução - Período Helênico* Tradução de Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977. 207p
- _____. *História da Filosofia - Tomo Segundo - A Filosofia Moderna I O Século XVII* -Tradução de Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977. 272p
- CHASIN, José. “*Marx - estatuto ontológico e resolução metodológica*”, in TEIXEIRA, Francisco J. S. *Pensando com Marx*. S. Paulo: Ensaio, 1995. pp.35-337.
- FEDOSSEIEV, P.N. et al. *Karl Marx - Biografia*. Lisboa, Portugal: Editorial “Avante!”, 1983. 799p
- FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Campinas, SP: Papyrus, 1988. 396p
- _____. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988. 100p
- FREDERICO, Celso. *O Jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*. São Paulo: Cortez, 1995. 212p
- GIANNOTTI, J. Arthur. *Trabalho e Reflexão: Ensaios para uma dialética da sociabilidade*. S. Paulo: Brasiliense, 1984. 379p
- JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. S. Paulo: Martins Fontes; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986. 966p
- LABICA, Georges. *As “Teses Sobre Feuerbach” de Karl Marx*. R. de Janeiro: Jorge zahar Editor, 1990. 194p
- LESSA, Sérgio. *A ontologia de Lukács*. Ed. da Universidade Federal de Alagoas, 1996.

- LOWY, Michael. *Método Dialético e Teoria Política*. 4.ed. S. Paulo: Paz e Terra, 1989. 140p
- LUKÁCS, G. et al. *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem*, Temas de Ciências Humanas, S. Paulo: Ed. Ciências Humanas, v.1, n.4, p.01-18, 1978
- LUKÁCS, G. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. S. Paulo: Ed. Ciências Humanas, 1979. 174p
- _____ *Estética, Vol.I*. Barcelona: Ed. Grijalbo, 1982. 368p
- _____ *A Reprodução*. Tradução feita por Sérgio Afranio Lessa Filho de: *Per l'ontologia del essere sociale*, Capítulo II, Vol. II, feita a partir da cópia datilografada da redação em alemão, preparada por Ferenc Bródy e Gábor Révai. Roma: Editori Reunit, 1981. CXXVI
- MARX, Carlos.. *Escritos de Juventud de Carlos Marx*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. 752p
- MARX, Karl. *Diferença entre as Filosofias da Natureza de Demócrito e a de Epicuro*. Lisboa: Presença, 1972. 217p
- _____ *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. S. Paulo: Martins Fontes; Lisboa, Portugal: Presença, 1983. 195p
- _____ *Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros textos escolhidos*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. 214p (Os Pensadores).
- _____ *Manuscrits de 1844 (Economie Politique et Philosophie, Éditions Sociale)* Paris, 1969. 149p
- _____ *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1989. 269p
- _____ *A Sagrada Família*. S. Paulo: Martins Fontes; Lisboa, Portugal: Presença. 1979. 328p
- _____ *Teses Contra Feuerbach e outros textos escolhidos*. 4. ed. S. Paulo: Nova Cultural, 1987. 214p (Os Pensadores).
- _____ *Miséria da Filosofia*., S. Paulo: Ed. Ciências Humanas, 1982. 225p
- _____ *O Capital: crítica da economia política*.v.I, 3.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988, 287p (Os Economistas)

Para a Crítica da Economia Política e outros textos escolhidos. 4.ed. S. Paulo: Nova Cultural, 1987. 414p (Os Pensadores)

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã* (Feuerbach). S. Paulo: Hucitec, 1984. 138p

A Ideologia Alemã, Vol II, S. Paulo: Martins Fontes; Lisboa, Portugal: Presença, 1984. 443p

Cartas Filosóficas e Outros Escritos. S. Paulo: Grijalbo, 1997. 129p

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social.* S. Paulo: Ensaio, 1993. 287p

NETTO, José Paulo. *A Propósito da Crítica de 1843.* Rev. Nova Escrita Ensaio. São Paulo: Escrita, v.1, n 11/12, p. 177-196, março 1983.

OLIVEIRA, M. Araújo. *Ética e Sociabilidade.* S. Paulo: Loyola, 1993. 290p

RUBEL, Maximilien. *Crônicas de Marx.* S. Paulo: Ensaio, 1991. 174p

SARTRE, J.-Paul Sartre. *O Existencialismo é um Humanismo; A imaginação; Questão de método.* 3.ed. S. Paulo: Nova Cultural, 1987. 191p (Os Pensadores)

SOUZA, José Crisóstomo. *A Questão da Individualidade.* Campinas: UNICAMP, 1993. 298p

STACCONE, G. *O Homem e o Trabalho nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844.* Rev. Nova Escrita Ensaio. São Paulo: Escrita, v.1, n 11/12, p. 197-209, março 1983.

THAO, Thên Duc. *Estudos sob a origem da Consciência e da Linguagem.* Lisboa, Portugal: Estampa, 1974. 298p