

Erik Haagensen Gontijo

NATUREZA, SOCIEDADE E ATIVIDADE SENSÍVEL
NA FORMAÇÃO DO PENSAMENTO MARXIANO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como requisito para a obtenção do título de mestre.

Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política

Orientadora: Profa. Dra. Ester Vaisman

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG

2007

100 Gontijo, Erik Haagensen
G641n Natureza, sociedade e atividade sensível na formação do
2007 pensamento marxiano [manuscrito] / Erik Haagensen
Gontijo. -2007.

124 f.

Orientadora: Ester Vaisman

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Filosofia - Teses 3. Filosofia
marxista - Teses. I. Vaisman, Ester. II. Universidade Federal de Minas
Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título

DEDICATÓRIA

Entrego este trabalho esperando que todas as belezas, os esforços e sofrimentos que o envolveram possam fazê-lo digno aos olhos daqueles cuja força de espírito, vivacidade e nobreza me inspiram a tornar-me um indivíduo melhor:

A Júlia e Kay, *in memoriam*;

À minha mãe Christine e minha tia Sônia;

Aos meus sobrinhos Júlio e Alexandre,

que o futuro nasça de nossas mãos.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe Christine, meu pai Antônio, meus irmãos Christian, Sylvia, Magnus e Leonardo, tia Sônia, Júlio, Alexandre e Alexandra;

À professora Ester e aos amigos e colegas de pesquisa Fred, Rainer, Leo, Leônidas, Mônica e Jaime;

Ao professor Paulo Margutti Pinto, Vilma e demais funcionários da biblioteca, Alessandro (seção de ensino) e Andrea (secretaria);

Aos meus “iniciadores” Guilherme, Valéria e Bebeto;

E, *not least*, aos meus amigos do jardim: Ricardo, Dudu e Fafá, Samu, Júlio Kakáli, Charley, Pingüim, Chico Foureaux, Zé Físico, Zé Metafísico (JC Rodarte), Grande Mestre, Pequeno Gafanhoto, Olavo, Aline, Paulim do Tanque, Jaider, Jeff e família, Marcos Paulo, Cássio Xerife, meus vizinhos Yurgel e Geórgia, Ed, Rafael e cia.,

e Diana – que os poetas nos acompanhem. “*Fugindo ao mal, ao fruto vou dourado, que o mestre me promete verazmente, etc.*” (Inf., XVI).

Donde o futuro humano, se futuro houver, será posto pela possibilidade emergente das perspectivas da síntese do saber – a fusão entre o melhor e mais avançado do saber científico-tecnológico e o mais agudo e universal do saber humanista, ou seja, da aglutinação natural entre o saber do mundo e o saber de si. Hoje, o homem já está se tornando o demiurgo da natureza, falta se converter no demiurgo de si mesmo.

J. CHASIN

SUMÁRIO

RESUMO	07
INTRODUÇÃO	08
a) Natureza e Homem no pensamento filosófico de Kant, Hegel e Feuerbach.	09
b) O lugar da <i>Ideologia Alemã</i> no pensamento marxiano.	18
CAPÍTULO 1 – FEUERBACH E MARX	29
a) O surgimento do pensamento marxiano: a crítica ontológica contra Hegel.	29
b) Marx nunca foi feuerbachiano.	36
CAPÍTULO 2 – ASPECTOS IMEDIATOS DA RELAÇÃO HOMEM - NATUREZA.	44
a) A crítica à concepção hegeliana de <i>objetividade</i> como <i>alienação</i> .	44
b) As determinações ontológicas mais gerais e imediatas da natureza e do homem.	51
CAPÍTULO 3 – A ATIVIDADE SENSÍVEL	66
a) Objetividade e carência: a natureza enquanto <i>corpo inorgânico</i> do homem.	67
b) Carência, corpo inorgânico e atividade sensível.	71
c) A sociabilidade: natureza e atividade sociais. O ser genérico em seus dois pólos. Universalidade de objetividade e subjetividade humanas: a indústria.	77
CONCLUSÃO	93
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	123

RESUMO

Este trabalho é um primeiro passo no sentido de compreender a relação entre natureza e sociedade no pensamento marxiano. Trata-se do mais geral assunto filosófico existente, e para abordá-lo, partimos da assimilação, por Marx, dos lineamentos ontológicos da crítica de Feuerbach a Hegel, ao mesmo tempo em que o observamos se distanciar, neste mesmo momento, da filosofia feuerbachiana. Em seguida, mostramos como Marx, ao dar início à sua investigação da “anatomia da sociedade civil” nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, e ao voltar-se então contra a concepção hegeliana de *objetividade* como *alienação*, delineia as determinações ontológicas mais gerais e imediatas da natureza e do homem, determinações essas que os atam diretamente. Por fim, um pouco mais perto, enxergamos a animação posta pela *atividade sensível*, dita por Marx a “base” do ser social, responsável pela mediação entre natureza e sociedade e pela entificação de uma objetividade e uma subjetividade novas e propriamente humanas.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação foi formulada em atenção à relação entre natureza e sociedade em dois dos mais notórios textos da obra marxiana compreendida no período de 1843 a 1846, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844) e a *Ideologia Alemã* (1846) – durante, portanto, a fase de formação do pensamento original de Marx¹.

Pretendemos, ao circunscrever a pesquisa em textos iniciais – por motivos expostos adiante –, mostrar de que maneira a natureza está presente na autoprodução do ser social por intermédio da *atividade sensível*, através da análise destas categorias gerais.

Não situamos o nosso trabalho nestes escritos pela reputação que possuem, e nem apenas pelo prazo que tivemos para elaborar nossa pesquisa e redação. Estes critérios, apesar de insuprimíveis, são exógenos. Em primeiro lugar, acreditamos ser necessário revolver minuciosamente os textos situados na gênese do pensamento marxiano, pois isto há de possibilitar um futuro acesso ao entendimento da natureza teórica da obra marxiana como um todo². Em segundo, devemos citar o fato de que, de forma evidente, nestes escritos as indicações acerca de nosso assunto transbordam. Porém, as tematizações de Marx sobre a relação entre natureza e sociedade não se encontram sistematicamente organizadas. Pelo contrário, estão espalhadas em torno da crítica aos economistas, a Hegel e aos neo-hegelianos, crítica esta que guia seu intento. Presumimos que aquelas tematizações ainda oferecem uma série de desvelamentos possíveis e necessários, tendo em vista que, de um lado, são textos que compreendem vasta gama de assuntos, e de outro, tradicionalmente, quanto aos *Manuscritos*,

¹ Para o levantamento da cronologia da obra marxiana, ver Maximilien RUBEL, *Crônica de Marx*. Para a caracterização desta cronologia, nos utilizamos da análise de seus traços essenciais feita por CHASIN, em seu trabalho “Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica”, pp. 338 – 389.

² “A nova *posição* formulada por Marx não é uma pura instauração *endógena*. Sua gênese, por isso, não é apenas uma questão para a história intelectual ou de mera erudição, mas problema condicionante do acesso ao

tende-se a associar Marx ao naturalismo e à antropologia feuerbachianos, enquanto que *A Ideologia Alemã* é lida, de forma enviesada, como uma “teoria da ideologia” inserida em uma filosofia da história supostamente desenvolvida no texto.

É verdade que nos *Manuscritos* Marx presta seu reconhecimento a Feuerbach; a relação presente entre os dois autores será tratada em nosso primeiro capítulo com mais detalhes. Aqui, cabe notar que estes escritos se dirigem especialmente contra Hegel, que, inspirado em Adam Smith, falará do trabalho na *Fenomenologia* e na *Filosofia do Direito*. Marx já discutiu esta última na *Crítica da Filosofia do Direito* (1843) (que abordaremos no segundo capítulo); agora, ao criticar a primeira, irá examinar a economia política e observar o que é a alienação e o estranhamento do trabalho enquanto “fato econômico atual”³, questão que irá nortear o tratamento da relação homem-natureza, da constituição do mundo objetivo-subjetivo, etc. Quanto à *Ideologia Alemã*, observaremos rapidamente, no segundo ponto desta introdução, a questão das imputações mais de perto.

Agora, cabe tracejar algumas considerações iniciais sobre o objeto de nossa pesquisa segundo três relevantes autores que o abordaram antes de Marx.

a) Natureza e Homem no pensamento filosófico de Kant, Hegel e Feuerbach.

A relação natureza – sociedade é uma realidade cotidiana. A descoberta de sua mediação pela *atividade sensível*, categoria central pela qual o homem exterioriza sua vida e produz o

entendimento efetivo de sua natureza teórica, bem como da qualidade do complexo categorial que integra sua fisionomia”. CHASIN, *Op. cit.*, p. 338.

³ Cf. MARX. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 80. Citaremos, com fins de facilitar a consulta ao leitor, a tradução de J. Ranieri, se bem que utilizaremos a de Mônica Hallak Martins da Costa anexa à sua dissertação “As Categorias *Lebensäußerung*, *Entäußerung*, *Entfremdung* e *Veräußerung* nos Manuscritos Econômicos e

mundo, é traço marcante e decisivo da filosofia de Marx; nossa pesquisa baseia-se na hipótese de que este é o ponto principal no contraste (ou ruptura) com a tradição filosófica em geral, pois aquela relação, em filosofia, é questão antes de tudo ontológica e, portanto, basilar e definidora de caminhos. Para percebermos tal contraste, não poderemos, entretanto, ir muito longe. Propomos aqui apenas lembrar como o tema permaneceu problemático nos dois mais célebres representantes do idealismo alemão, Kant e Hegel, que constituem o ápice moderno das formulações acerca da relação entre a natureza e o homem e seus desdobramentos; seus princípios ontológicos são *metafísicos*, traço fundamental que garante a continuidade a uma tradição que remonta, em vários aspectos, a Platão e Aristóteles. Em seguida citaremos a posição naturalista de Feuerbach, não apenas por ter exercido forte influência na formação do pensamento marxiano, mas também por constituir uma tentativa de ruptura com aquela tradição (ao reivindicar a sensibilidade no corpo de um materialismo que tem na natureza um fundamento inestimável) – tentativa que Marx irá considerar profundamente insuficiente⁴.

O ponto de partida da realidade em Kant é a subjetividade “pura”. Segundo Kant, o aparato transcendental do sujeito *confere realidade* à natureza, entendida como conjunto de todos os fenômenos. Toda a natureza se nos apresenta segundo as condições do próprio sujeito; a sua *realidade*, bem como todas as demais categorias (substância, causalidade, existência, etc.) são postas propriamente pelo entendimento⁵, que fornece os princípios de suas leis: “As categorias são conceitos que prescrevem *a priori* leis aos fenômenos, por

Filosóficos de Karl Marx de 1844”; as razões se devem aos equívocos de Ranieri, entre outros, na compreensão justamente das categorias que Hallak esclarece em seu trabalho.

⁴ Nossas brevíssimas apreciações sobre Kant, Hegel e Feuerbach evidentemente não pretendem esgotar tão intrincado assunto; apenas consideramos que a referência a eles, mesmo que rápida, é fundamental, pelos motivos que estamos colocando.

⁵ Em Kant as categorias que se aplicam ao dado da intuição são modos do pensamento, e não modos do ser, como em Aristóteles.

consequente à natureza, considerada como conjunto de todos os fenômenos (*natura materialiter spectata*)”⁶.

O homem, enquanto ser fenomênico, está sujeito às mesmas leis que governam a natureza: “enquanto pertencente ao mundo dos sentidos, se reconhece submetido necessariamente às leis da causalidade como às demais causas eficientes”. Mas, em virtude da lei moral, se descobre como ser inteligível e livre, *atividade pura*. Enquanto sujeito moral, participa do mundo supra-sensível, sobrenatural, no qual a lei que o determina é dada por sua própria razão. A lei moral proporciona “a existência segundo leis independentes de toda condição empírica”⁷.

Pertencente a ambos os mundos, o homem “deve considerar o seu próprio ser, em relação à sua segunda e suprema determinação⁸ [o mundo inteligível] [...] com o mais profundo respeito”⁹. A perfeita adequação da vontade à lei moral é uma exigência da razão e pressupõe um progresso infinito, o que torna necessário *postular* um mundo não governado por leis mecânicas, mas sim morais, e também a imortalidade da alma.

Estas breves considerações visam indicar que Kant reconhece a contradição entre a natureza e o homem; no entanto, os termos permanecem em contraposição absoluta, ou seja, intransitiva: de um lado, o corpo está submetido à causalidade mecânica da natureza, enquanto, de outro, a alma é livre e imortal. O homem não se realiza na relação com a natureza, pois, como diz Kant, frente a ela sua importância, como “criatura animal”, é aniquilada; o mundo inteligível, por outro lado, “realça infinitamente o meu valor [...] por meio de minha personalidade, na qual a lei moral me revela uma vida independente da

⁶ KANT. *Crítica da Razão Pura*, § 26, p. 95. Na *Crítica da Razão Prática* lê-se: “natureza, no mais amplo sentido, é a existência das coisas sob leis” (Dedução dos Princípios da Razão Pura Prática), p. 77.

⁷ Id. *Crítica da Razão Prática*, Dedução dos Princípios da Razão Pura Prática, pp. 75-6 e 77.

⁸ É interessante, para a nossa discussão, notar que *bestimmung* tem também o sentido de *destino* ou *destinação* - e assim é, aliás, traduzido em algumas edições.

⁹ KANT. *Op. cit.*, Dos Móveis da Razão Pura Prática, p. 140.

animalidade e também de todo o mundo sensível”¹⁰. Aquela contraposição está desde logo no próprio homem, posto que de qualquer forma possui corpo, além de alma; o homem kantiano é bipartido em esferas estranhas uma a outra. À falta de mediação, só resta um velho artifício metafísico, o atrofiamento ontológico e a absorção de uma esfera na outra: a suprema determinação do ser humano é o mundo inteligível, no qual paira o Eu Transcendental a *aplicar a realidade* na natureza.

Neste ponto, é interessante observar como Lukács identifica na própria gnosiologia o ponto problemático da abordagem kantiana:

Enquanto em cada consideração ontológica o ser deve ser o centro fundante e medida geral de cada diferenciação, para a teoria do conhecimento e para a lógica é forçosamente a ‘necessidade’ o centro que tudo determina. Em Kant, essa subordinação hierárquica é um princípio tão decisivamente determinante, que o ser nesse contexto categorial só pode ser introduzido como uma existência especificada no mundo dos fenômenos. O ser mesmo (o ser-em-si) foi concebido por Kant, na teoria do conhecimento, como incognoscível por princípio.

Kant parte do conhecimento, e não do ser que conhece; daí, o dualismo irremovível entre o que é em-si e o que é para-mim. Como diz ainda Lukács:

Como, segundo todos sabem, [Kant] quer fundamentar a realidade partindo da capacidade de conhecimento, e não fundar o conhecimento partindo do ser, existem para ele, primária e irrevogavelmente, apenas esses dois reinos: causalidade mecânica e atos livres de liberdade (produzidos por sujeitos que põe conscientemente seus fins, isto é, no mais elevado nível espiritual da ética)¹¹.

O mais notável na contradição destes “dois reinos” é a falta de quaisquer meio-termos; trata-se de uma intransitividade, uma contraposição sem mediações, fixada, inativa, morta.

Hegel, por seu turno, irá assumir a contradição que Kant quer eliminar, ou, em outros termos, irá recusar a propositura de um mundo bipartido em númenos e fenômenos. Mas, ao tratar da filosofia da natureza, não escapará ao recurso da desontologização¹². Para Hegel a natureza é exterioridade, mas enquanto alienação da Idéia, e sua objetividade não é mais que a negação da Idéia *no interior da própria Idéia*. No parágrafo 247 da *Enciclopédia*, Hegel afirma:

¹⁰ Ibid., Conclusão, pp. 247-8.

A natureza foi determinada como a Idéia na forma do ser-outro. Como a Idéia é, assim, a negação de si própria e exterior a si mesma, então a natureza não é exterior somente relativamente à Idéia, senão que a exterioridade constitui a determinação na qual ela é como natureza¹³.

Exterioridade e objetividade que são suprimidas no momento seguinte, onde a Idéia retorna a si, fechando seu desenvolvimento dialético. A natureza é a Idéia enquanto “exterior a si mesma”; nos termos da *Ciência da Lógica*, “exterioridade do espaço e do tempo [...] sem subjetividade”¹⁴. A esse respeito, temos o seguinte comentário de Schmidt: “Na natureza se nos apresenta a Idéia em uma forma imediata, não purificada ainda como conceito. A natureza é o conceito, posto em sua não-conceitualidade”. Tal como em Kant, “a natureza não é para Hegel um ser determinado em si”¹⁵, ou melhor, é *conceito* em-si mas não para-si.

O homem, no entanto, em seu processo de formação (*Bildung*), se descobre como conceito para-si. Na sua *Fenomenologia do Espírito*, Hegel mostra como este processo é mediado pelo trabalho, que elimina um por um “todos os momentos [de] sua aderência ao ser-aí natural”¹⁶. Pelo trabalho, a consciência vem a ser para-si. Nos termos da *Filosofia do Direito*, o espírito se insere nos limites e fronteiras da necessidade exterior, onde se forma para assim os ultrapassar e obter a sua existência concreta: “Por aí chega à existência do pensamento, à forma da universalidade para si, forma que é o único elemento que convém à existência da Idéia”¹⁷. Segundo Joaquim Salgado, para Hegel o trabalho transforma a natureza, mas não o homem: “No homem é formação [...], desenvolvimento do que ele é em si mesmo, liberdade”, e ainda: “no homem mesmo, o trabalho não é transformação, pois nada de externo lhe é introduzido, uma vez que já é pura interioridade ou liberdade. Daí ter apenas de formar o que já é em si”. O trabalho é, pois, o processo pelo qual o homem realiza a sua essência: a

¹¹ LUKÁCS. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social* (manuscrito).

¹² Ainda voltaremos a este assunto, ao abordarmos a crítica a Hegel nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

¹³ HEGEL. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, §247.

¹⁴ Id. *Ciencia de la Logica*, III, p. 741.

¹⁵ SCHMIDT. *El Concepto de Naturaleza en Marx*, p. 19.

¹⁶ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, §194.

¹⁷ Id. *Princípios da Filosofia do Direito*, §187 (nota).

liberdade. Enquanto *pensamento* ou idéia, a liberdade é fruto do trabalho na medida em que este é conhecimento: “Somente pelo conhecimento que se desenvolve pelo trabalho é que o homem inicia o processo de superação da divisão homem-natureza, sujeito-objeto”¹⁸, ou seja, da exterioridade.

Podemos dizer então que a relação entre natureza e homem, para Hegel, se dá apenas em um momento do desenvolvimento do Espírito, no qual a natureza nada lhe introduz e transforma, pois trata-se de uma exterioridade vazia e morta, que há de ser suprimida, pois “o Espírito é a verdade e o fim último da natureza e a verdadeira efetividade da Idéia”¹⁹.

Lukács demonstra a contradição da tese hegeliana já nos princípios de seu sistema:

dada a logicização, corrente em Hegel, de cada constelação intrinsecamente ontológica, em todas as conexões do ser, estas foram reinterpretadas de maneira lógico-sistematizante. A relação de causalidade e teleologia na estrutura total da imagem de mundo também experimenta o mesmo destino. Por isso, a teleologia no sistema de Hegel tem de ser incorporada como elo logicamente necessário para o devir-para-si da idéia. Ela já aparece na parte puramente lógica ‘como unidade do mecanismo e do quimismo’. Ontologicamente essa afirmação é insustentável²⁰.

A ontologia hegeliana é subordinada à lógica, e não o contrário. Na *Ontologia do Ser Social*, encontramos esta crítica de forma ainda mais clara:

por um lado, Hegel descobre no trabalho o princípio no qual se expressa a forma autêntica da teleologia, a posição e a realização real da finalidade por parte de um sujeito consciente; por outro lado, essa genuína categoria ontológica é incorporada no meio homogêneo de uma sistemática na qual imperam os princípios lógicos. Segundo tal sistemática, a teleologia surge num estágio que não produziu ainda nem a vida, nem o homem, nem a sociedade. Com efeito, a vida – em conformidade com os princípios lógicos de explicitação do sujeito-objeto idêntico – só pode se tornar figura no estágio da idéia e a teleologia tem precisamente a função lógico-sistemática de conduzir do estágio do conceito àquele da idéia. Com isso, a hierarquia lógica leva ao seguinte absurdo: a categoria do trabalho é desenvolvida antes que, na seqüência evolutiva lógico-ontológica, tenha surgido a vida²¹.

Lukács aponta aqui para aquilo ele considera como o problema central do idealismo hegeliano: “o contraste entre a transcendência teleológica do sistema lógico e a imanência do método dialético entendido ontologicamente”. Em outras palavras, segundo Lukács, existiria na filosofia de Hegel uma dicotomia entre determinações ontológicas efetivamente

¹⁸ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, pp. 454 e 452.

¹⁹ HEGEL. *Enciclopédia...*, §251.

²⁰ LUKÁCS. *Op. cit.*

²¹ Id. *Para uma Ontologia do Ser Social – A Verdadeira e a Falsa Ontologia de Hegel*, p. 56.

apreendidas e formuladas e a forma da sua exposição sistemática que subsume estas mesmas determinações a ordenamentos puramente lógicos. O problema estaria na forma com que tais determinações ontológicas são tratadas no sistema hegeliano, ou seja, os nexos ontológicos estariam expostos sobre a base de esquemas lógicos, o que levaria a uma subsunção do ontológico à logicização do sistema hegeliano. Essa inflação da lógica não passa despercebida de Marx, que “critica a predominância da Lógica, e, corretamente, vê nisso uma violação niveladora, estática, do ser no pensamento. Em suas importantes obras filosóficas da juventude, ele opõe sempre mais energicamente as recém descobertas categorias do ser às abstrações lógicas de Hegel”.

O sistema hegeliano está condenado à abstratividade – e, portanto, à arbitrariedade, sempre que tentar sair daquela:

foi Hegel o primeiro a advertir tanto para a complexidade dos fenômenos, quanto para a processualidade de sua essência, suas relações, e as colocou no centro da estrutura metodológica de toda filosofia. Mas fez isso [...] em tentativas heróicas e insolúveis de tornar compreensíveis as categorias da lógica como simultaneamente ontológicas e lógicas em seu automovimento, partindo do simples ser não objetivo, sem predicados, até o sistema perfeito do mundo como um todo nesse seu processo. A insolubilidade inicia logo no começo. O ser, ponto de partida de Hegel, deve ser, de um lado, essa forma mais generalizada, e por outro, teria a função de desenvolver todas as suas determinações concretas partindo da dialética desta ‘não datidade’. Portanto, para realizar a função de tal ponto de partida lógico-ontológico privado de pressupostos, o ser deveria ser ao mesmo tempo algo além do mero ser-pensado, mas, simultaneamente, algo ainda privado de determinações (indeterminadamente pensado). Aqui porém – antes que tenha início o trabalho de dedução de Hegel – necessariamente surge a indagação: o ser pode ser existente ainda como ser em geral, visto que permanece como ser real, e, todavia, ser concebido privado de determinações objetivas?.

E conclui, afirmando:

Na medida em que Hegel concebe o processo dessa gênese, segundo sua essência, como uma derivação lógica do concreto a partir do abstrato, é obrigado a ignorar as legítimas categorias de desenvolvimento do ser processual, invertendo o desenvolvimento, e conceber a derivação lógica do concreto – que sempre surge *post festum* – a partir do abstrato como o próprio processo. Hegel ignora, com isso, que mesmo logicamente o abstrato só pode ser deduzido do concreto, e não ao contrário²².

Em nosso primeiro capítulo, veremos como Marx faz a crítica que Lukács expõe acima.

Por ora, cabe notar que Feuerbach percebeu o problema, mas, como veremos, sua tentativa de solucioná-lo fracassa de modo semelhante. De sua *Contribuição à Crítica da Filosofia de*

Hegel (1839) aos *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843), temos a rota do desenvolvimento de uma antropologia filosófica que postula a objetividade, quer da natureza, quer do homem, como *posta pela reflexão da consciência*. A antropologia é o ponto de convergência de todas as críticas ao idealismo, à religião e à teologia, nas quais – e somente nas quais – a demanda pela sensibilidade, como explicitação da relação entre homem e natureza, toma importância.

A natureza é o elemento pelo qual Feuerbach visa demonstrar a *verdade antropológica* da teologia e do idealismo. A subjetividade é um predicado da natureza, na medida em que o sujeito – ou antes, o homem – é um ser natural: “O ser que é causa ou fundamento do homem, a quem ele deve seu aparecimento e existência, não é Deus [...] mas a natureza [...]. Mas o ser no qual a natureza se torna um ser pessoal, consciente e inteligente é para mim o homem”²³.

A natureza é “fundamento do homem”; no entanto, segundo as *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, o homem é a plena realização da *essencialidade* da natureza, “o próprio *homem pensante* – o homem que é e sabe que é a essência autoconsciente da natureza”. A partir disto, Feuerbach afirma: “O homem é a autoconsciência”²⁴ – do que podemos deduzir que a essência da natureza é a autoconsciência. Estamos aqui em pleno terreno neo-hegeliano.

Dito diversamente: o homem, enquanto ser natural, sensível, possui objetividade. Mas a objetividade é posta pela consciência no interior da reflexão; na *Essência do Cristianismo*, lemos: “a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo [...]. O objeto é a sua essência revelada, o seu Eu verdadeiro, objetivo”²⁵. Assim, o objeto não é uma exterioridade por-si, independente da consciência, mas sim o “outro” desta mesma. Nas *Teses*,

²² Id. *Prolegômenos...* (manuscrito).

²³ FEUERBACH. *Preleções sobre a Essência da Religião*, p. 27.

²⁴ Id. *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, p. 33.

²⁵ Id. *A Essência do Cristianismo*, p. 46.

Feuerbach confirma isto mais uma vez: “a consciência é a realidade do ser – só a consciência é o ser efetivamente real. A unidade real de espírito e natureza é unicamente a consciência”²⁶.

Por via de consequência, a essência humana é um conjunto de predicados gerais residindo no interior do indivíduo: “Mas qual é então a essência do homem, da qual ele é consciente, ou que realiza o gênero, a própria humanidade do homem? A razão, a vontade, o coração”. Estes atributos determinam uma essência fixa: “são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade da sua existência. O homem existe para conhecer, para amar e para querer”²⁷. Desse modo, toda a realidade acaba por refletir tão só a essência humana: “Seja o que for que o homem nomeie ou exprima, exprime sempre a sua própria essência”²⁸. Por isso, o homem feuerbachiano apenas contempla a natureza (que não é senão si mesmo); frente a ela “de início se comporta sensorialmente, isto é, passiva e receptivamente em relação a seus objetos para só depois determiná-los pelo pensamento”. Mesmo essa relação sensorial se passa na consciência, pois esta também é entendida como “sentimento de si próprio” (*Essência do Cristianismo*)²⁹.

Feuerbach desconhece, pois, a *atividade sensível*, que marcará o caráter original da propositura marxiana. Marx irá afirmar que Feuerbach só apreende “o concreto, a realidade, o sensível” sob a forma de *intuição*, considerando “apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano” e não apreendendo “a sensibilidade como atividade *prática*, humano-sensível”³⁰.

Neste ponto, Lukács é certo em sua avaliação: “a ontologia crítica de Marx [...] parte, e desde o começo já partia, da prioridade ontológica da práxis em contraposição a simples

²⁶ Id. *Teses Provisórias...*, p. 26.

²⁷ Id. *A Essência do Cristianismo*, p. 45.

²⁸ Id. *Teses Provisórias...*, p. 33.

²⁹ Id. *A Essência do Cristianismo*, pp. 28 e 43.

³⁰ MARX. *Ad Feuerbach*, I e V. In: MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã [Feuerbach]*, pp. 11 e 13.

contemplação da realidade efetiva, por mais energicamente que esta se oriente para o ser”
(como vimos, Feuerbach se desvia do ser em direção à consciência);

Marx [...] critica, no materialismo de Feuerbach – e com isso também cada ontologia materialista antiga – seu caráter que ignora a práxis, orientado para a mera contemplação (o que se relaciona estreitamente com uma orientação unilateral para o ser-natural). Isto tem como resultado, em Feuerbach e em seus predecessores, que a crítica se concentra exclusivamente no território teórico, e a práxis é considerada apenas como ‘forma fenomênica’ subordinada, empírica, das concepções de mundo religiosas criticadas, em geral idealistas. A crítica de Marx é uma crítica ontológica. Parte do fato de que o ser social, como adaptação ativa do homem ao seu ambiente, repousa primária e irrevogavelmente na práxis. Todas as características reais relevantes desse ser podem, portanto, ser compreendidas apenas a partir do exame ontológico das premissas, da essência, das conseqüências etc. dessa práxis em sua constituição verdadeira, ontológica. Naturalmente, com isso não se negligencia teoricamente, de forma alguma, a abordagem histórica das diversas formas de ser, seu surgimento processual. Bem ao contrário. Precisamente o lugar ontológico central da práxis no ser social constitui a chave para a sua gênese, a partir do modo de adaptação meramente passiva diante do ambiente na esfera de ser da natureza orgânica³¹.

Para compreendermos melhor o conjunto da argumentação acima delineada, iremos observar, em nosso primeiro capítulo, as relações existentes entre Feuerbach e Marx. Agora, retomaremos a discussão sobre um dos textos fundamentais do período de formação do pensamento marxiano, sobre o qual debruçamos nossa pesquisa.

b) O lugar da *Ideologia Alemã* no pensamento marxiano.

A respeito da *Ideologia Alemã*, obra que foi alvo das mais variadas e estrábicas “leituras”, “interpretações” e deturpações, é preciso traçar um rápido panorama. Em primeiro lugar, o texto também visa combater a especulação alemã (agora representada pelos neo-hegelianos e pelos “profetas do socialismo alemão”), no que tange a amplos conjuntos de questões, como a individualidade, a sociabilidade e a história – ou seja, a *produção do modo de vida dos indivíduos*; desde logo, Marx tem em vista os pólos singular e universal do *ser social*, e busca

³¹ LUKÁCS. *Prolegômenos...* (manuscrito).

elucidar a complexa trama das particularidades que articula aquelas dimensões. A primeira parte, dedicada a Feuerbach, chegou a nós sob forma ainda esboçada e fragmentada. Mas é ela que contém mais agrupadas as *considerações gerais* e críticas acerca do tratamento da história por parte dos neo-hegelianos em geral. Contra estes se delineia uma *concepção* da história, uma *compreensão* com base em pressupostos ontopráticos, os “indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida”³².

Tais considerações gerais foram colhidas por gerações de marxistas numa doutrina científico-filosófica que fez lá a sua própria história, o “materialismo histórico” (o próprio Marx nunca usou este termo); em meio àquelas, emergiu um segundo tema priorizado, a chamada “teoria da ideologia”. Assim, o que constituía um conjunto de afirmações de caráter geral e intenção crítica foi abstraído e saturado em dois tópicos irremovíveis; e para ambos foram imaginadas umas tantas variações, ora reducionistas e plebéias, em direção a economicismos e naturalismos, ora sofisticadas e acadêmicas, encantadas pelo viés lógico e epistemológico da moda. De qualquer forma, nem sempre escapando do materialismo anterior e seu dualismo típico: quando reconhece a subjetividade, se torna idealista, e quando afirma a objetividade, perde de vista aquela. Enquanto isso, as discussões com Bauer, Stirner e os socialistas – tornadas aí mais ou menos incompreensíveis – foram deixadas aos ratos. Marx foi tornado um “filósofo da história” (ou seja, teria elaborado uma autêntica filosofia da história, ainda que nem sempre “dialética”, mas às vezes “positivista”, etc.) e um “mestre da suspeita”; frente aos escritos anteriores, já não seria o “jovem Marx” apegado a Feuerbach e à antropologia.

³² MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã [Feuerbach]*, p. 26. Nos termos de Chasin, “reconhecimento ontoprático significa tomar como ponto de partida a prática – desde a prática cotidiana à prática científica de ponta – de um tempo dado. /.../ O universo ontoprático é o necessariamente vivido para que qualquer pergunta possa se dar. É, portanto, a esfera pré-teórica, esfera que antecede qualquer teoria. Esfera sem a qual não há vida humana e, portanto, sem a qual não pode haver qualquer pergunta teórica. A reflexão que tem como ponto

Porém, um exame mais atento mostra que no período de formação do pensamento marxiano não há uma “evolução” ou linearidade: a *Ideologia Alemã* não retoma os *Manuscritos* num tratamento teórico mais geral ou mais delimitado. Ainda se situa num nível abstrato – pois também é crítica da filosofia –, mas não trabalha as mesmas articulações; trata-se de um registro diferente. Enquanto os *Manuscritos* – redigidos como um estudo que, apesar de rico em reflexões próprias, não visava ser publicado – são o vestíbulo de Marx ao vasto inferno da sociedade civil, e por isso partem da noção de trabalho da Economia Política, a *Ideologia Alemã* pretendia se inserir criticamente no debate filosófico travado em torno dos neo-hegelianos e dos “socialistas filosóficos”. Temos aí uma diferença de objeto, com desdobramentos que alcançam outras direções, sem que com isto tenhamos uma superação das anteriores, mas sim um enriquecimento da gama de assuntos advindos da nova orientação marxiana, iniciada na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Advertimos o leitor, pois este é induzido pelos comentadores e comentaristas a ver na *Ideologia Alemã* umas tantas assacardilhas já tornadas corriqueiras, das quais veremos as já citadas.

Não faremos mais que apontar o que o texto realmente diz, mas acreditamos poder fazê-lo claramente. A respeito de uma “filosofia da história”, temos o seguinte:

antes de entrar na crítica especial dos diversos representantes deste movimento, faremos algumas considerações gerais. Estas considerações serão suficientes para caracterizar o ponto de vista de nossa crítica, na medida em que isto seja necessário para a compreensão e fundamentação das críticas individuais subseqüentes. [...] Tais considerações esclarecerão melhor os pressupostos ideológicos comuns a todos eles. [...] [T]eremos que examinar a história dos homens, pois quase toda a ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida desta história, ou a uma abstração completa dela³³.

Ao ideologismo da “historiografia” neo-hegeliana – esta sim, um punhado de filosofias da história –, Marx contrapõe um breve exame do assunto. A questão toda provém dos pressupostos: as primeiras “considerações gerais”, contra as premissas *ideadas* (como o Conceito, o Eu, o Homem, e outros filhos da Consciência), são os pressupostos *reais*,

de partida o ontoprático estabelece, assim, um pressuposto concreto (e não uma verdade ideada) do qual não posso me afastar, a não ser na imaginação”. In VAISMAN, *Dossiê Marx...*, p. X.

ontológicos, da existência empírica e universal do objeto da história (e, portanto, de uma cientificidade que aspire a um mínimo de seriedade e rigor):

As premissas de que partimos não constituem bases arbitrárias, nem dogmas; são antes bases reais de que só é possível abstrair no âmbito da imaginação. As nossas premissas são os indivíduos reais, a sua ação e as suas condições materiais de existência, quer se trate daquelas que encontraram já elaboradas quando do seu aparecimento, quer das que eles próprios criaram. Estas bases são portanto verificáveis por vias puramente empíricas³⁴.

Marx ataca frontalmente a inversão ontológica de que partem os neo-hegelianos. Todas as concepções históricas destes decorrem de bases ideais, categorias filosóficas tiradas de empréstimo ao sistema hegeliano. Se aceitarmos a tese da existência de um “materialismo histórico” na *Ideologia Alemã*, devemos também aceitar a condição de que se trata apenas de uma reivindicação por uma “base materialista para a historiografia”³⁵, pela qual não se olhará a história através de uma estrutura ou lógica filosófica qualquer, montada *a priori* em relação aos fatos, mas se verá os fatos a partir deles próprios, e deles apreender a lógica. Por outro lado, isso não quer dizer que se trata de um empirismo “abstrato”, que não avalia os fatos de acordo com a *atividade* humana e apenas “colecciona fatos mortos”³⁶, desarticulados do “cenário de toda a história” – a sociedade³⁷, pois uma propriedade comum aos fatos históricos humanos é a sua *produção* pelos indivíduos. Isso é uma constatação empírica que os filósofos parecem incapazes de fazer.

É nesse ponto que termina o fraseado oco sobre a consciência e o saber real passa a ocupar o seu lugar. Ao expor a realidade, a filosofia deixa de ter um meio onde possa existir de forma autónoma. Em vez dela poder-se-á considerar, quando muito, uma síntese dos resultados mais gerais que é possível abstrair do estudo do desenvolvimento histórico dos homens. Estas abstrações, tomadas em si, destacadas da história real, não têm qualquer valor. Podem quando muito servir para classificar mais facilmente a matéria, para indicar a sucessão das suas estratificações particulares. Mas não dão, de forma alguma como a filosofia, uma receita, um esquema segundo o qual se possam acomodar as épocas históricas. Pelo contrário, a dificuldade começa precisamente quando se inicia o estudo e a classificação desta matéria, quer se trate de uma época passada ou do tempo presente. A eliminação destas dificuldades depende de premissas que é impossível desenvolver aqui, pois resultam do estudo do processo de vida

³³ MARX, ENGELS. *Op. cit.*, p. 23 (nota).

³⁴ *Id.*, p. 26.

³⁵ *Id.*, p. 40.

³⁶ *Id.*, p. 38.

³⁷ *Id.*, p. 52.

real e da atuação dos indivíduos de cada época. Destacaremos algumas destas abstrações, ilustradas com exemplos históricos, para contrapô-las à ideologia³⁸.

As abstrações (como, p.ex., “modo de produção”) apenas servem para uma aproximação do que se deseja apreender de um dado período histórico; em hipótese nenhuma se trata de elaborar uma fórmula ou um “esquema segundo o qual se possam acomodar as épocas históricas”, como a filosofia da história quer (por mais “dialética” que pretenda ser), mas o contrário, criticar tal procedimento, tal como Marx declara ser sua intenção. O estudo da história não parte destas abstrações, mesmo quando se trata de “abstrações razoáveis”, ou seja, “uma síntese dos resultados mais gerais que é possível abstrair do estudo do desenvolvimento histórico dos homens” – abstrações feitas a partir dos fatos, quer dizer, *a posteriori*³⁹. Este estudo é o “estudo do processo de vida real”, e por isso mesmo compreende vasto material empírico; à banalidade das construções filosóficas sobre a história é que Marx contrapõe a dificuldade da tarefa científica, do saber *real*, que não se adquire pela reles especulação de gabinete. “É necessário que, *em cada caso particular*, a observação empírica coloque em relevo, empiricamente e sem qualquer especulação ou mistificação, o elo existente entre a estrutura social e política e a produção”⁴⁰. Para lembrar o importante princípio marxiano presente na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, trata-se de apreender a “lógica específica do objeto específico”, ou seja, de investigar, na medida em que for necessário, o objeto em sua universalidade, particularidade e singularidade, ao invés de se contentar com generalidades que apenas o diluem em determinações comuns. A filosofia não esgota o saber do objeto, mas oferece alguns “resultados gerais”, que permanecerão “occos” enquanto a pesquisa não avançar empiricamente sobre tal objeto⁴¹.

³⁸ Id., p. 38.

³⁹ Não se trata também de um nominalismo, pois a abstração expressa uma dimensão real do objeto, ainda que apenas um traço geral e comum.

⁴⁰ MARX, ENGELS. *Op. cit.*, p. 35 (grifo meu).

⁴¹ Como se sabe, o objeto de Marx é a “anatomia da sociedade civil”, na qual vivia Marx e ainda hoje nós vivemos; o interesse de sua pesquisa está justificado. O amplo traçado sobre os modos de produção anteriores ao

Prossigamos. Uma filosofia da história pretende encontrar as razões do presente no futuro, para o qual a história deve caminhar; trata-se da questão do *sentido* da história e da postulação ou dedução de seu *télos* ou finalidade. Este procedimento, naturalmente, considera o presente como a “razão” do passado, como o neo-hegelianismo fartamente mostra. Marx comenta:

A história nada é mais do que a sucessão das diferentes gerações, cada uma delas explorando os materiais, os capitais e as forças produtivas que lhes foram transmitidas pelas gerações precedentes; por este motivo, cada geração continua, por um lado, o modo de atividade que lhe foi transmitido, mas em circunstâncias completamente diferentes, e, por outro, modifica as antigas circunstâncias dedicando-se a uma atividade radicalmente diferente. Acontece por vezes que estes fatos são completamente alterados pela especulação, ao fazer da história recente a finalidade da história anterior: é assim, por exemplo, que se atribui à descoberta da América o objetivo de auxiliar a eclodir a Revolução francesa⁴².

A partir de tal tipo de entendimento, nada mais fácil que especular a história futura. Ora, costuma-se também atribuir à “filosofia da história” marxiana o seu *télos* específico, o comunismo, que apesar de ser dito por Marx como o “fim da pré-história humana”, é entendido, de certa maneira hegeliana, como um “fim da história”, ou ainda um retorno a certo paraíso perdido. No entanto, a *Ideologia Alemã* adverte explicitamente: “Para nós, o comunismo não é um estado que deve ser estabelecido, nem um ideal para o qual a realidade terá que se dirigir. Chamamos comunismo ao movimento real que supera o atual estado de coisas. As condições deste movimento resultam das premissas atualmente existentes”⁴³.

Portanto, o “comunismo” não é o futuro *deduzido* por via de uma lógica qualquer. Ainda que a *projeção* da superação do “atual estado de coisas” tenha sido chamada de “comunismo”, ela ainda não passa de uma projeção – e ainda assim, jamais retirada de um ideal humanista ou o que for, mas uma projeção com base em “premissas atualmente existentes”; mas “se estas condições não existem, é perfeitamente indiferente, para o desenvolvimento prático, que a idéia desta revolução já tenha sido expressa mil vezes, como o prova a história do

capitalismo que Marx e Engels elaboraram na *Ideologia Alemã* foi um passo na direção de compreender a gênese do modo atual e decifrar sua natureza e sua lógica.

⁴² MARX, ENGELS. *Op. cit.*, p. 70.

⁴³ Id., p. 52.

comunismo”⁴⁴. Assim, o comunismo, enquanto mera *idéia* histórico-filosófica (decorrente de uma necessidade lógica), ou talvez menos, como mera *aspiração* com bases éticas, humanitárias, etc., destituídas de possibilidades *reais*, apesar da nobreza de seu idealismo, não ultrapassa o devaneio voluntarista, totalmente ao largo da realidade e, portanto, “perfeitamente indiferente para o desenvolvimento prático”.

Como vimos, para Marx a história “nada é mais do que a sucessão das diferentes gerações etc.”, e ocorre “mesmo sem que exista ainda qualquer absurdo político ou religioso que contribua também para unir os homens”⁴⁵, como um “contrato social”, uma Idéia, um Espírito, Deus, ou um *télos* de caráter laico (se é que isso pode existir) etc. Poderíamos citar mais uma infinidade de passagens da *Ideologia Alemã* contra a tese da “filosofia da história de Marx”, mas acreditamos, para nosso propósito de chamar a atenção do leitor, ser suficientes os trechos destacados acima. Para encerrar por aqui esta questão, cabe ainda esta última citação: “Se apesar de tudo examinamos aqui a história um pouco mais detidamente, é pelo fato de os alemães, ao ouvirem as palavras ‘história’ e ‘histórico’, terem o hábito de pensar em todas as coisas possíveis e imagináveis, menos na realidade. São Bruno, esse ‘orador versado na eloquência sagrada’, é disso um brilhante exemplo”⁴⁶.

Resta, ainda, considerar a questão da suposta “teoria da ideologia”.

Esta tese foi largamente explorada por intérpretes de variados matizes ideológicos e da mais bruta rusticidade à mais pomposa sofisticação, ao longo de todo o século passado; e no entanto não produz mais que a confusão certa na cabeça de qualquer leitor do texto marxiano, mesmo o menos atento. Pois é simplesmente notável: o que se costuma chamar de “teoria da ideologia” guarda enorme semelhança com o que o próprio Marx chama de...

⁴⁴ Id., p. 56.

⁴⁵ Id., p. 42.

⁴⁶ Id., p. 70.

“ideologia alemã”! Ou seja, a tão propalada “teoria da ideologia” atribuída a Marx muito mais coerentemente seria de competência da própria ideologia neo-hegeliana que Marx critica.

Basta abrir o prefácio e ler o primeiro parágrafo:

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-los, 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 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-hegeliana⁴⁷.

O que é a “ideologia” que a suposta teoria de Marx desvendaria, senão um conjunto de falsas representações que “organizam” as relações sociais? Pois bem, quem faz esta “teoria crítica” é a “atual filosofia neo-hegeliana”, da qual a teoria da ideologia constitui seu “núcleo”. Frente a estas primeiras linhas, a imputação ganha ares da mais grave e afrontosa *perversão*, tanto mais absurda quanto maior prestígio recebeu, frontalmente contra o texto marxiano.

O prefácio da *Ideologia Alemã* ainda se mostra atual:

Todos os críticos filosóficos alemães afirmam que os homens reais têm sido até aqui dominados e determinados por idéias, representações e conceitos, que o mundo real é um produto do mundo ideal. [...] [C]oncordam na crença no domínio dos pensamentos; concordam na crença de que seu ato de pensar crítico levará, fatalmente, à destruição do estado de coisas existente, seja porque imaginam que sua atividade pensante isolada é suficiente para alcançar esse resultado, seja porque querem conquistar a consciência universal⁴⁸.

Em suma, basta “interpretar o mundo de uma outra forma” (a 11ª tese *Ad Feuerbach* é fartamente ilustrada ao longo de todo o texto), tarefa que cabe a certa pedagogia “crítica” qualquer, e o mundo experimentará uma reviravolta em direção aos “verdadeiros ideais

⁴⁷ Id., p. 17.

⁴⁸ Id., p. 18.

humanos”⁴⁹. A “crítica” é a arma contra a “ideologia” que “organiza” o estado de coisas existente. Nesse sentido,

é evidente que os jovens hegelianos têm que lutar apenas contra essas ilusões da consciência (e que uma modificação da consciência dominante é o objetivo que se esforçam por atingir). Uma vez que, segundo suas fantasias, as relações humanas, toda a sua atividade, seus grilhões e seus limites são produtos de sua consciência, os jovens hegelianos, conseqüentemente, propõem aos homens este postulado moral: trocar sua consciência atual pela consciência ‘humana’, ‘crítica’ ou ‘egoísta’. [...] A nenhum destes filósofos ocorreu perguntar qual era a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, a conexão entre a sua crítica e o seu próprio meio material⁵⁰.

O que Marx faz é exatamente buscar esta conexão entre as idéias e a situação concreta onde se encontram os indivíduos. Não lhe interessa levantar as contradições da filosofia, do discurso religioso, do entendimento político, das formulações jurídicas ou dos postulados morais, mas sim as contradições *reais* que levam os indivíduos a “meter na cabeça” essas idéias. Sendo assim, o fenômeno da *alienação*, para lembrar a figurinha fácil e predileta dos “críticos da ideologia”, muito antes de ser uma ocorrência de “falsa consciência”, diz respeito aos grilhões *reais* que estão presentes na vida *prática* dos indivíduos, e por isso “Esta ‘alienação’ [...] só pode ser abolida mediante duas *condições práticas*”⁵¹; enquanto que as representações

constituem a expressão consciente – *real ou ilusória* – de suas verdadeiras relações e atividades [...]. Se a expressão consciente das condições de vida reais destes indivíduos é imaginária, se nas suas representações consideram a realidade invertida, este fenômeno é ainda uma conseqüência do seu modo de atividade material limitado e das relações sociais deficientes que dele resultam⁵².

Não é, pois, por falta de uma “consciência crítica” que se produz representações ilusórias, e muito menos se produz representações *sempre e necessariamente* falsas sobre “suas verdadeiras relações e atividades”. Mas aos neo-hegelianos assim se passa, uma vez que somente a filosofia crítica pode “sair da caverna” e se pôr acima da “substância”, perceber e

⁴⁹ É fácil de se identificar este caráter ideológico geral tanto em certas posições atualmente presentes nas chamadas “ciências humanas” quanto em alguns movimentos sociais, pretensamente contrários às idéias dominantes. Tudo isto já não mais do que para “promover a cidadania”, “garantir direitos”, “participar da política”, “exigir ética”, eventualmente clamar pela “paz” e, enfim, pelear por espaços no mercado.

⁵⁰ MARX, ENGELS. *Op. cit.*, p. 25.

⁵¹ Id., p. 50 (grifo meu).

⁵² Id., p. 36 (nota – grifo meu).

denunciar as falsas idéias que “sustentam e movem o mundo” e propor as “idéias verdadeiras”, às quais ela chega através de tantas acrobacias lógicas quanto puder imaginar. É fácil notar que estamos diante de um típico discurso de *padrecos* – que se pretendem reis.

O exposto acima é suficiente para cumprir com a necessária advertência ao leitor da *Ideologia Alemã*. Feito este pequeno exame, vamos esboçar o plano geral de nossa dissertação.

No primeiro capítulo, procuramos identificar, ainda que sumariamente, os elementos fundamentais da crítica ontológica que Feuerbach faz a Hegel e que Marx irá prontamente aceitar e reivindicar, instaurando uma reviravolta completa em relação ao patamar de seu pensamento anterior, até então vinculado ao *idealismo ativo* dos neo-hegelianos. Faremos uma rápida excursão pela *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843) para mostrar o âmbito e o caráter da assimilação da crítica feuerbachiana por Marx. Aproveitaremos para também mostrar rapidamente onde, quanto e como Marx se distancia de Feuerbach já neste mesmo momento.

No segundo capítulo, buscamos evidenciar como a relação entre homem e natureza se dá logo imediatamente, na medida em que ambos compartilham dos caracteres mais gerais de todo ser, enfatizados por Marx na crítica ao entendimento hegeliano do fenômeno da alienação. Marx expõe este fenômeno em sua materialidade e mostra como só a partir desta se torna compreensível o movimento contraditório da formação do humano. Neste capítulo, interessa-nos acentuar o caráter material do homem, o que irrevogavelmente o liga à natureza. Para isto, examinaremos a crítica a Hegel nas páginas dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, e como Marx desenvolve sua posição no interior desta crítica.

Por fim, no terceiro capítulo pretendemos mostrar como a relação homem-natureza possui caráter dinâmico, histórico, vivo, e o papel da atividade sensível na mediação de ambos os termos. A exposição parte dos resultados mais gerais obtidos no capítulo anterior e busca notá-los então em sua concretude. É quando se torna claro como o homem, ao mesmo tempo em que se relaciona mais intimamente com a natureza, está se afastando de suas determinações constitutivas e instaurando sua própria autofundamentação.

Em nossa conclusão, resgatamos algumas linhas gerais do debate sobre nosso tema nos escritos de dois importantes intérpretes, Alfred Schmidt e Gyorgy Lukács.

CAPÍTULO 1 – FEUERBACH E MARX

a) O surgimento do pensamento marxiano: a crítica ontológica contra Hegel em Kreuznach.

Para assinalar a importância de Feuerbach na formação do pensamento propriamente *marxiano*, convém iniciar lembrando rapidamente o período anterior a este, de 1841 a 1842, compreendendo a tese doutoral de Marx e seus artigos na *Anekdotia* e na *Gazeta Renana*. Todo o patamar filosófico de seu pensamento então é explicitamente alinhado às proposituras idealistas em geral e ao *idealismo ativo* dos neo-hegelianos em particular, especialmente à filosofia de Bruno Bauer, marcada pela temática central da *autoconsciência*⁵³. Esta é a base tanto de sua tese sobre Epicuro quanto de sua atividade como jornalista, na qual Marx se mostra

um adepto exímio da vertente – clássica e de origem tão remota quanto a própria filosofia – que identifica na política e no estado a própria realização do humano e de sua racionalidade. Vertente para a qual *estado e liberdade* ou *universalidade, civilização* ou *hominização* se manifestam em determinações recíprocas [...]. Em suma, à época, Marx estava vinculado às estruturas tradicionais da filosofia política, ou seja, à *determinação onto-positiva da politicidade*, o que o atava a uma das inclinações mais fortes e características do movimento dos jovens hegelianos⁵⁴.

O Estado é visto como uma encarnação da razão e deve ser “compelido ao progresso pela crítica filosófica, ferramenta espiritual na eliminação das *irracionalidades* do real pela determinação de cada existente pela essência, de toda realidade particular pelo seu conceito”⁵⁵. Assim, a questão da entificação autenticamente humana do mundo, que marca do começo ao fim o pensamento de Marx, neste momento é postulada em termos de uma *racionalização* do mundo; nas palavras de J. Chasin, “De cabo a rabo, uma subjetividade racional, fundante e operante, que não nega o mundo objetivo, mesmo porque o concebe

⁵³ Cf. CHASIN. *Marx - Estatuto Ontológico...*, p. 350 ss.

⁵⁴ CHASIN. *Op. cit.*, p. 354.

como passível de racionalização pela ação crítica”⁵⁶. Marx vê então a humanização como posta por uma atividade *supra-sensível* – a ação política, no interior da qual e pela qual luta a *crítica*, que entende a politicidade como “qualidade perene, positivamente indissociável da autêntica entificação humana, portanto, constitutiva do gênero, de sorte que orgânica e essencial em todas as suas atualizações”⁵⁷.

Todavia, Marx encontrou, para esta propositura filosófica, limites evidentes em circunstâncias empíricas, práticas, objetivas, reais, *sociais*. No artigo *Debates sobre a lei que pune os roubos de lenha*, a lucidez do exame de um caso exemplar de direito consuetudinário ameaçado pela apropriação privada termina na proposta pueril da *transformação da lei pela crítica filosófica* – crítica impotente mesmo para esclarecer e evitar a censura prussiana, no início de 1843: “Marx se demite da redação do jornal, depois de haver sustentado [...] que a política do jornal havia sempre correspondido aos *verdadeiros interesses do estado prussiano*”⁵⁸. No *Prefácio de 59 (Para a Crítica da Economia Política)*, ele declara, a respeito deste momento, que “me vi pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais”⁵⁹. Os embaraços teóricos e práticos a que chegou o militante da *filosofia crítica* o recolheram ao gabinete de estudos em Kreuznach, no qual empreendeu uma revisão de autores clássicos da filosofia política; entusiasmado pela “nova filosofia” – pela posição e crítica ontológicas – de Feuerbach, faz uma ampla e conseqüente problematização da armação teórica idealista, dedicando à *Filosofia do Direito* de Hegel um exame escrito.

Este será o primeiro trabalho teórico original de Marx, a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), também conhecida como a *Crítica de Kreuznach*, na qual irrompe o

⁵⁵ Id. p. 355.

⁵⁶ Id. p. 357.

⁵⁷ Id. p. 354.

⁵⁸ RUBEL. *Crônica de Marx*, p. 24 (grifos meus).

pensamento marxiano, tendo por gênese o desafio de discutir os “interesses materiais” e também a influência da virada ontológica de Feuerbach⁶⁰, apresentada em suas *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, de 1842, e desenvolvida na obra *Princípios da Filosofia do Futuro*, de 1843.

Nestes escritos, Feuerbach denuncia a identificação hegeliana entre ser e pensar, pela qual Hegel resolve o dualismo no interior do próprio pensar. O fundamento da crítica de Feuerbach é a forma como Hegel tematiza o ser, tornando-o predicado do pensamento:

Em Hegel, *o pensamento é o ser*; – o pensamento é o sujeito, *o ser é o predicado*. [...] A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: *o ser é o sujeito*; *o pensamento, o predicado*. O pensamento provém do ser, mas não o ser [provém] do pensamento. O ser existe a partir de si e por si – o ser só é dado pelo ser. O ser tem o seu fundamento em si mesmo, porque só o ser é sentido, razão, necessidade, verdade, numa palavra, tudo em todas as coisas. – O ser é, porque o não-ser é não ser, isto é, nada, não-sentido⁶¹.

Em suma, temos que “um ser que *não se distingue do pensar*, um ser que é apenas um predicado ou uma determinação da razão, é unicamente um ser *pensado e abstrato*, na verdade, não é ser algum”⁶², donde que “O *ser da lógica hegeliana é o ser da antiga metafísica*, que se enuncia de todas as coisas *sem diferença* porque, segundo ela, todos têm em comum *o fato de ser*. Mas este *ser indiferenciado é um pensamento abstrato*, um *pensamento sem realidade*. O *ser é tão diferenciado como as coisas que existem*”⁶³. O ser, segundo Feuerbach, é portanto finito, determinado (traz consigo atributos, “acidentes”), concreto, positivo, autoposto – e sensível. A sensibilidade é aqui entendida como faculdade subjetiva correspondente à objetividade, exterioridade, concreticidade, em oposição àquilo que é abstração, produto do pensamento:

Característica da anterior filosofia abstrata é a questão: como é que outros seres, substâncias autônomas e distintas podem agir umas sobre as outras [...]? Mas tal questão era para ela insolúvel, porque abstraía da sensibilidade; porque as substâncias, que deveriam agir umas sobre as outras, eram seres abstratos,

⁵⁹ MARX. *Para a Crítica da Economia Política*, p. 24.

⁶⁰ Cf. CHASIN. *Op. Cit.*, p. 360.

⁶¹ FEUERBACH. *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, p. 31. (in: *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988)

⁶² Id. *Princípios da Filosofia do Futuro*, p. 68.

⁶³ *Ibid.*, p. 71.

puros seres do entendimento. O mistério da ação recíproca resolve-se apenas na sensibilidade. Só os seres sensíveis agem uns sobre os outros. [...] O entendimento abstrato, porém, isola este ser-para-si como substância, átomo, Eu, Deus – por conseguinte, só pode conectar *arbitrariamente* o ser para outro⁶⁴;

e mais a frente, arremata: “Só a determinidade constitui a distinção, a fronteira entre o ser e o nada. Se eu deixo de lado *o que é*, que pode ser ainda este simples *é?*”⁶⁵.

Estes são, a grosso modo, os elementos feuerbachianos que influenciarão Marx. É preciso, porém, lembrar que o assentamento da crítica ontológica de Feuerbach já possuía algum arrimo no próprio Marx, para sopesar o papel desta influência. Marx escreveu, ainda em 1837, uma carta ao seu pai na qual afirma “o princípio de ‘buscar a idéia na própria realidade’”⁶⁶, dando uma mostra de que já intuía o que Feuerbach expressou claramente depois, não importa o quanto essa intuição estivesse ainda acinzentada. Feuerbach catalisou poderosamente este antigo princípio marxiano e arrancou seu óculo viscoso idealista, merecendo por sua reviravolta ontológica o seguinte tributo de Marx: “*Feuerbach* é o único que tem a respeito da dialética hegeliana uma *atitude séria*, crítica, e o único que fez verdadeiros descobrimentos nesse terreno. Ele é, em suma, aquele que verdadeiramente superou a velha filosofia”⁶⁷.

Feuerbach, a despeito da lucidez com que apresenta sua crítica à especulação e sua demanda pelo ser sensível, infelizmente é incoseqüente para com elas, não apreendendo todos os desdobramentos possíveis e necessários do reposicionamento ontológico que instaura, e mantendo-se preso à antropologia, pela qual voltará a cair na especulação e na ignorância acerca do ser social. Antropologia e especulação são elementos íntimos um ao outro e constituem pontos problemáticos de Feuerbach, só interessando a Marx na medida em que exercerão influência sobre *outros* filósofos, com os quais irá debater e criticar (vide a

⁶⁴ Ibid., p. 80.

⁶⁵ Ibid., p. 90. Para uma análise detalhada (e de caráter um tanto inédito) dos escritos de Feuerbach, bem como da relação Feuerbach – Marx, aconselhamos fortemente a leitura da dissertação de mestrado de ALCKMIN, R.M. *Feuerbach e Marx: da Sensibilidade à Atividade Sensível*.

⁶⁶ CHASIN. *Op. Cit.*, p. 379.

⁶⁷ MARX. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 117.

Ideologia Alemã). Ao contrário do que se costuma dizer, Marx nunca partilhou da antropologia feuerbachiana, mas desde o momento em que se fez preciso abordá-la, foi um crítico dela. Trataremos disto no próximo ponto.

Será a partir da denúncia de Feuerbach que Marx, na *Crítica de Kreuznach*, irá atacar o *modus operandi* especulativo de Hegel, pelo qual a *Idéia* é tornada “sujeito real” e, conseqüentemente, se opera uma desontologização dos “elementos propriamente ativos”:

A Idéia é feita sujeito e a relação *real* da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade *imaginária interna*. Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos; mas, na especulação, isto se inverte. No entanto, se a idéia é subjetivada, os sujeitos reais, família e sociedade civil, ‘circunstâncias, arbítrio’ etc. tornam-se, aqui, momentos objetivos da Idéia, *irreais* e com um outro significado

que não o seu próprio; família e sociedade civil “devem sua existência a um outro espírito que não é o delas próprio; são determinações postas por um terceiro, não autodeterminações”. Este processo de depleção ontológica resulta em que os sujeitos reais são esvaziados de determinações próprias e subordinados ao que lhes é ontologicamente posterior; em termos gerais, “a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto”⁶⁸. Para sermos breves: Hegel parte da *idéia*, e não do ser concreto que pensa e produz idéias; parte de um atributo do ser humano, o pensamento, e não do homem real que vive (e pensa porque, antes de tudo, vive); em outras palavras, Hegel parte do predicado e não do sujeito, senão invertendo seus lugares⁶⁹. A *idéia* é sujeito e motor da história⁷⁰, e os entes reais são reduzidos a meros fenômenos da idéia. Hegel pode, assim, *deduzir a realidade*, a partir da suposição de que o ontológico se põe e se desdobra de modo puramente lógico – trata-se, pois, de uma redução da realidade à lógica. É

⁶⁸ MARX. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, p. 30.

⁶⁹ Cf. as dissertações de DEUS, L.G. *Soberania popular e sufrágio universal: o pensamento político de Marx na Crítica de 43*; e também ENDERLE, R.M. *Ontologia e Política: A Formação do Pensamento Marxiano de 1842 a 1846*.

⁷⁰ Vale a pena lembrar que é contra esta idéia, bizarra porém (ainda) difundida, que Marx irá abrir o *Manifesto Comunista* declarando que a história é feita pela luta de classes, querendo com isso apontar não só o

o que Marx chama de *misticismo lógico-panteísta* de Hegel, para quem não interessa a lógica da realidade, mas a suposta realidade da lógica:

O verdadeiro interesse [de Hegel] não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O movimento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica⁷¹.

Assim, Hegel sempre busca apreender as coisas subordinando-as à *Idéia*, enviesando o verdadeiro sentido daquelas, ao inverter a relação *ontológica* entre sujeito e predicado a partir da identificação da *efetividade* à abstração, do *ser* ao pensar. Um belo resultado disto é nada menos que a *legitimação do existente*:

Esta inversão do subjetivo no objetivo e do objetivo no subjetivo (que decorre do fato de Hegel querer escrever a biografia da Substância abstrata, da *Idéia*; que, portanto, a atividade humana etc. tenha que aparecer como atividade e resultado de uma outra coisa; que Hegel queira deixar agir como uma singularidade imaginária o ser do homem para si, em lugar de deixá-lo agir na sua existência *real, humana*) tem necessariamente como resultado que uma *existência empírica* é tomada de maneira *acrítica* como a verdade real da *Idéia*; pois não se trata de trazer a existência empírica à sua verdade mas, antes, de trazer a verdade a uma existência empírica⁷².

Ao se voltar contra a especulação *par excellence* – a filosofia hegeliana, na qual é subsumido às categorias abstratas da lógica o objeto investigado, não captando suas propriedades, mas tão somente o diluindo na generalidade – Marx apresenta, pela primeira vez, o sentido próprio do que chama de “crítica”: compreensão da gênese do objeto investigado, desvelamento de sua razão de ser. Assim, Marx postula energicamente: as categorias devem apreender a *lógica específica do objeto específico*, pois “uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação”⁷³.

É neste exame de Hegel que Marx dá o primeiro passo em direção à sua contundente crítica à politicidade (cuja forma plena alcançará no ano seguinte), ao perceber que o Estado é

antagonismo social como força produtiva, mas também que se trata de uma história feita por indivíduos finitos, reais, socialmente determinados, e não por idéias ou espíritos que, no dizer irônico de Marx, “rondam a Europa”.

⁷¹ MARX. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, p. 38.

⁷² *Ibid.*, pp. 58-9. Crítica que Marx retoma nos *Manuscritos...*, pp. 129-32, e que comentaremos no próximo capítulo.

⁷³ *Ibid.*, p. 34.

a *essência alienada da sociedade civil*; o que será uma chave para a posterior crítica à sociabilidade do capital (p.ex., ao discutir a questão do morgadio, percebe que a propriedade privada determina a Constituição, ou seja, que a sociedade civil é quem determina o Estado). Mas aqui Marx ainda pensa em termos de uma essência *política* que teria sido alienada da sociedade, e em uma solução igualmente *política*, a reforma do poder legislativo, para a questão da separação entre Estado e sociedade civil; não compreende ainda a *própria política* como fruto de uma alienação anterior, fincada nas relações de produção⁷⁴.

Ora, na *Crítica de 43*, a questão da natureza não recebe nenhum foco especial. Marx está preocupado exclusivamente com o ser social, ou melhor, com a questão do Estado em seu afastamento da sociedade, e ainda não parece ciente da extensão das implicações que irrompem na relação do ser social com a natureza. O que por agora Marx observa em Hegel é que o ser natural, como tudo o mais, será subsumido às necessidades do sistema lógico; o “trânsito lógico” importa mais que o conteúdo das coisas e se faz em preterimento a elas:

A passagem não é, portanto, derivada da essência específica da família etc., nem da essência específica do Estado, mas da relação *universal* de *necessidade e liberdade*. É exatamente a mesma passagem que, na Lógica, se efetua da esfera do ser à esfera do conceito. A mesma passagem é feita, na filosofia da natureza, da natureza inorgânica à vida. São sempre as mesmas categorias que animam ora esta esfera, ora aquela”; e ainda: “O único interesse é reencontrar a simples ‘idéia’, a ‘idéia lógica’, em cada elemento, seja o do Estado, seja o da Natureza⁷⁵”.

Temos aqui uma *ontologização da idéia* e uma *desontologização da realidade* natural e social, um *misticismo*, a *aparência* de um conhecimento *real*, pretensamente um conhecimento da *essência* da coisa, que na verdade não passa de uma abstração geral e vazia da coisa⁷⁶.

⁷⁴ “A crítica estaciona, assim, precisamente diante daquilo que deveria constituir sua tarefa principal: a investigação da *lógica específica* do *homem real*, ou seja, a análise da *gênese* e da *necessidade* da sociedade civil que engendra o Estado político. Ao invés de eleger como seu verdadeiro objeto a sociedade civil burguesa, fundada sobre a propriedade privada, a crítica detém-se apenas sobre o caráter político desta propriedade, materializada no Estado”. ENDERLE. *Op. Cit.*, p. 52.

⁷⁵ MARX. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, pp. 32 e 34.

⁷⁶ Cf. DEUS. *Op cit*, p. 34; ENDERLE. *Op cit*, p. 23.

A natureza, não obstante, possuirá também um casual papel auxiliar na reflexão especulativa; Hegel apela à natureza quando a “lei consciente do Estado” não produz nenhuma justificação minimamente plausível. É o caso da participação da nobreza hereditária no poder legislativo: ela se funda, segundo Hegel, em um “princípio natural da família”; é autenticada pelo *nascimento*. Marx afirmará: “Hegel desce, em toda parte, de seu espiritualismo político ao mais crasso *materialismo*”, legitimando o apego da nobreza à biografia de seu sangue e desconsiderando a atividade social envolvida na legislação – o que dá ocasião à ironia de Marx: “o segredo da nobreza é a *zoologia*”⁷⁷.

O que importa reter no momento é a presença inequívoca, na *Crítica de 43*, da denúncia de Feuerbach contra a especulação, cuja articulação com a demanda feuerbachiana pelo *ser sensível* receberá contornos precisos nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), que abordaremos no próximo capítulo.

b) Marx nunca foi feuerbachiano.

Cabe recolocar agora a questão: seria o Marx de 43 e 44 feuerbachiano? São muitos os intérpretes, marxistas ou não, que partilham da impressão de que haveria um “jovem Marx” ainda depois da *Crítica de Kreuznach*, especificamente um Marx adepto de Feuerbach. As razões em geral são bem conhecidas e, para sermos breves, passam principalmente pela tematização do homem que Marx fez nos *Manuscritos de 44*, bem como o uso de termos como “naturalismo”, “gênero” (este, especialmente, supostamente como uma essência

⁷⁷ MARX. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, p. 121. Cf. também DEUS. *Op. Cit.*, pp. 83-90.

humana *anterior à sua existência*⁷⁸), etc. – em meio à crítica da inversão especulativa entre sujeito e predicado e à demanda da sensibilidade, que, conforme vimos, configuram o cerne da denúncia feuerbachiana a Hegel, prontamente acatada por Marx.

A partir do momento em que se isolam certos trechos do escrito marxiano, pinçados e erguidos como troféu (na competição pela abstração mais desfigurante), fica fácil sustentar esta e outras teses. Além disso, Marx se equivoca no famoso juízo que fez nas páginas dos *Manuscritos* a respeito do “grande feito de Feuerbach”: “Ter fundado o *verdadeiro materialismo* e a *ciência real*, ao fazer igualmente da relação social ‘de homem a homem’ o princípio fundamental da teoria”⁷⁹. Sem a devida compreensão da diferença absolutamente decisiva entre o que Feuerbach entende por “homem a homem” (uma relação imediatamente sensível, isolada e hipostasiada) e o que Marx pensou se tratar (a sociabilidade, o sensível ativo e mediado socialmente), tal equívoco é assim transformado em pilar de sustentação da proposição referida.

Se Feuerbach se limitasse à crítica e reposicionamento ontológicos, seria talvez justo pensar que Marx fosse feuerbachiano (e não apenas durante a fase de formação de seu pensamento original, mas até seus últimos escritos). Não é este o caso, porém. Aderir a Feuerbach significaria aderir também à antropologia e à contemplação, para não falar da “religião da política”.

Importa mesmo é que Marx, desde sempre, foi muito além de Feuerbach. Ademais de não elaborar nenhuma antropologia, Marx se mostra divergente em muitos e igualmente importantes pontos.

⁷⁸ Cf. os exemplos de Giannotti e Althusser, discutidos por Rodrigo Alckmin nas páginas 158 a 170 de sua dissertação.

⁷⁹ MARX. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 118.

É fácil de se perceber que Marx o supera já na *Crítica de Kreuznach*, no que diz respeito ao pensamento político, ao qual Feuerbach permanece alinhado à tematização hegeliana⁸⁰.

Como diz Rodrigo Alckmin,

as *Glosas de 43* [isto é, a *Crítica de Kreuznach* – EHG] indicam a apropriação marxiana dos princípios antiespeculativos desferidos por Feuerbach. Entretanto, a assimilação dos apontamentos feuerbachianos ocorre em meio às inquietações diante da irresolução dos ‘chamados problemas materiais’. Portanto, as *Glosas de 43* estão tencionadas sob a mira da dissecação das articulações da ‘sociedade civil’, preocupação que escapa totalmente dos temas privilegiados pelo autor de *A Essência do Cristianismo*⁸¹.

Para não haver dúvidas, citemos Feuerbach:

O Estado é a totalidade realizada, elaborada e explicitada da essência humana. No Estado, as qualidades ou atividades essenciais do homem realizam-se em ‘estados’ particulares; mas, na pessoa do chefe do Estado, são reconduzidas à identidade. O chefe do Estado deve representar todos os ‘estados’ [...]. O chefe do Estado é o representante do homem universal⁸².

Nas palavras de Chasin,

na emergência de seu pensamento original, Marx se destaca, a rigor, exatamente pela crítica ontológica à politicidade, ao desvendar a identidade onto-negativa da politicidade, em contraste radical com seu pensamento político anterior, francamente vinculado ao universo teórico oposto. Ora, inexistente qualquer rastro de transformação dessa monta em Feuerbach. Ao contrário, em perfeita rima com o espírito dominante nos círculos neo-hegelianos, Feuerbach, nos textos que foram importantes para Marx e em toda a sua obra, é um defensor intransigente e absoluto da máxima relevância da política e do estado. É a voz mais estrondosa na exaltação da politicidade que possa ser concebida ou imaginada; talvez, como alguém já notou, o entusiasmo e a estridência das suas convicções pelas virtudes políticas e estatais superem até mesmo as ênfases de Hegel na laudação desse suposto demiurgo⁸³.

Marx percebeu, antes mesmo de redigir a *Crítica de Kreuznach*, que Feuerbach centrava sua posição e crítica ontológicas na natureza e não na sociedade. Em carta de 13 de março de 1843 a Ruge, Marx já dizia: “Os aforismos de Feuerbach me parecem incorretos somente em um aspecto, qual seja, ele se refere muito à natureza e muito pouco à política. Essa, porém, é a única aliança por meio da qual a filosofia atual pode-se tornar verdadeira”⁸⁴. As implicações disto ficarão ainda mais claras a Marx quando descobre o trabalho, a *atividade sensível*, como categoria central na humanização do homem e da natureza; aquele juízo adquire então contornos mais precisos, e na *Ideologia Alemã* seus termos serão explícitos: “Feuerbach

⁸⁰ Cf. CHASIN. *Op. Cit.*, pp. 372-3; ALCKMIN. *Op. Cit.*, pp. 71 e 83; e ENDERLE. *Op. Cit.*, pp. 49-50.

⁸¹ ALCKMIN. *Op. Cit.*, pp. 158-9.

⁸² FEUERBACH. *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, p. 35.

⁸³ CHASIN. *Op. Cit.*, p. 372.

nunca fala do mundo dos homens e se refugia na natureza exterior, na natureza que o homem ainda não dominou”; continuando, páginas à frente:

Não há dúvida de que [Feuerbach] nunca atinge os homens que existem e atuam realmente, que se atém a uma abstração, o ‘Homem’, e que apenas consegue reconhecer o homem ‘real, individual, em carne e osso’ no sentimento, ou, dizendo de outro modo, não conhece outras ‘relações humanas’ ‘entre o homem e o homem’ senão o amor e a amizade, sendo estas, ainda, idealizadas. Não critica as atuais condições de vida. Não consegue apreender o mundo sensível como a soma da atividade viva e física dos indivíduos que o compõem e, quando por exemplo observa um grupo de homens com fome, cansados e tuberculosos, em vez de homens de bom porte, é constringido a refugiar-se na ‘concepção superior das coisas’ e na ‘compensação ideal no interior do Gênero’⁸⁵.

Feuerbach, conforme acusa Marx, refugia-se na natureza quando vê a contradição entre seu ideal de homem e os homens reais, entre a “essência” do homem e o seu “ser”, que julgava harmônicos por princípio; além disso, não percebe que a natureza não pode ser tomada em abstrato, separada da sociedade – sob pena de idealizar a ambas, como já vimos, no caso desta última, a respeito da política. Marx, por sua vez, jamais isolará natureza e sociedade, ainda que só faça a crítica de Feuerbach em fins de 1845 (à qual voltaremos no terceiro capítulo).

É interessante aludir também a um tema caro a Feuerbach – a religião. No artigo *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (1844), Marx começa por declarar a questão da crítica à religião encerrada, graças em grande parte a Feuerbach. E, por isso mesmo, o que interessa a Marx não é desmascarar a forma sagrada da auto-alienação humana, e sim suas formas profanas:

Mas o homem não é um ser abstrato, colocado fora do mundo. O homem é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um mundo invertido. [...] A *missão da história* consiste, pois, já que desapareceu o *além da verdade*, em descobrir a *verdade do aquém*. Em primeiro lugar, a *missão da filosofia*, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas *formas profanas*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada*⁸⁶.

Nesta única citação, temos duas coisas a notar: primeiro, Marx não está interessado em fazer a crítica da religião, pois ela já foi feita – o que permitiu ver que a alienação religiosa decorre de um *mundo invertido*; este não só é a base real da qual a religião e outras formas de

⁸⁴ MARX. *Briefe (Februar 1842 - Dezember 1851)*. In: DEUS. *Op cit*, p. 33.

⁸⁵ MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã [Feuerbach]*, pp. 61 e 69.

ideologia (filosofia, arte, etc.) constituem *expressões* espirituais (o mundo, portanto, fornece seu conteúdo e, assim, também os critérios para julgá-las), mas ainda é o que cabe criticar e transformar⁸⁷. A Marx não interessa criticar o céu, mas a terra; não interessa criticar a *crença* religiosa, mas a *realidade* mundana e as razões mundanas daquela crença. Toda a discussão com os neo-hegelianos decorre exatamente deste ponto⁸⁸. Em segundo lugar, temos que o homem é o *mundo*, a *sociedade* (da qual faz parte o Estado); eis aí o “homem a homem” marxiano⁸⁹. Marx, coerente com os princípios ontológicos do próprio Feuerbach, percebe o

⁸⁶ MARX. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, pp. 1-2.

⁸⁷ O que não significa afirmar que a crítica das ideologias não tenha importância. Na *Ideologia Alemã* (1º vol. da edição da Presença e Martins Fontes, p. 306), Marx afirma que esta crítica da religião apontou para o mundo e exigiu uma reformulação materialista, um novo ponto de partida para a crítica. O próprio Feuerbach intuiu isto: “O filósofo deve introduzir no texto da filosofia aquilo que no homem *não* filosofa, o que, pelo contrário, é contra a filosofia, que se *opõe* ao pensamento abstrato /.../. Por conseguinte, a filosofia não deve começar por si mesma, mas pela sua *antítese*, pela não-filosofia” (FEUERBACH. *Teses Provisórias...*, p. 28). Porém, no dizer de Engels, faltou a Feuerbach tirar os seus “óculos de filósofo”, ou seja, levar este princípio às últimas consequências.

⁸⁸ A este respeito o quarto aforismo *Ad Feuerbach* será explícito: “o fato de que este fundamento [terreno] se eleve de si mesmo e se fixe nas nuvens como um reino autônomo [o mundo religioso – EHG], só pode ser explicado pelo autodilaceramento e pela autocontradição desse fundamento terreno. Este deve, pois, em si mesmo, ser compreendido em sua contradição, como revolucionado praticamente. Assim, por exemplo, uma vez descoberto que a família terrestre é o segredo da sagrada família, é a primeira que deve ser teórica e praticamente aniquilada” (aliás, este aforismo deve ser lembrado a todos aqueles que “criticam” Marx por supostamente querer transformar o mundo sem antes “interpretá-lo”; e de fato não se trata de interpretar o mundo, no sentido em que os filósofos faziam e hoje qualquer um faz, *imputando* ao mundo suas “leituras” subjetivistas, mas sim de *compreender* o mundo, “aniquilá-lo” *teoricamente*, enfrentar teoricamente sua contradição). Na *Ideologia Alemã*, a propósito da historiografia “crítica” neo-hegeliana, Marx será ainda mais taxativo: “Esta concepção é verdadeiramente religiosa, pressupõe que o homem religioso é o homem primitivo de que parte toda a história, e substitui, na sua imaginação, a produção real dos meios de vida e da própria vida por uma produção religiosa de coisas imaginárias. Toda esta concepção da história, assim como a sua degradação e os escrúpulos e as dúvidas que daí resultam, é uma questão puramente nacional que só interessa aos alemães. Um exemplo disto é a importante questão, recentemente muito debatida, de saber como se poderá realmente passar ‘do reino de Deus para o reino dos homens’; como se este ‘reino de Deus’ tivesse existido alguma vez fora da imaginação dos homens e como se estes doutos senhores não tivessem vivido sempre (e sem dar por isso) no ‘reino dos homens’ que procuram, ou como ainda se o divertimento científico – pois trata-se apenas disso – de tentar explicar a singularidade desta construção teórica nas nuvens não fosse muito melhor aplicado na *procura das razões de ela ter nascido do estado de coisas real à face da terra*. Em geral, esses alemães preocupam-se contentemente em explicar os absurdos que encontram através de outras quimeras; pressupõem que todos estes absurdos têm um sentido particular que é necessário descobrir, quando conviria explicar esta fraseologia teórica a partir das relações reais existentes” (MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã [Feuerbach]*, p. 57 – grifos meus).

⁸⁹ Novamente em *Ad Feuerbach*, teremos: “Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não empreende a crítica dessa essência real, é por isso forçado 1) a abstrair o curso da história e a fixar o sentimento religioso como algo para-si, e a pressupor um indivíduo humano abstrato, *isolado*. 2) Por isso, a essência só pode ser apreendida como “gênero”, como genericidade interna, muda, que liga *de modo natural* os múltiplos indivíduos” (VI); e ainda: “O extremo a que chega o materialismo intuitivo, isto é, o materialismo que não apreende a sensibilidade como atividade prática, é a intuição dos indivíduos singulares e

indivíduo em sua realidade sensível e social, jamais o abstraindo na figura metafísica de um indivíduo isolado, do qual teríamos as determinações antropológicas que Feuerbach lhe atribui.

Para dissipar os mal-entendidos que pairam sobre esta questão, basta ver que, nos *Manuscritos de 44*, toda a tematização acerca do homem se dá no contexto do exame da economia política; é na crítica do “fato econômico atual”⁹⁰ da desumanização do homem no trabalho que Marx observa *o homem como produtor de si mesmo, em meio as suas relações sociais*. Isso desmente prontamente a suposta existência de uma antropologia filosófica – de cunho feuerbachiano ou qualquer outro – em Marx.

Marx, ao contrário de Feuerbach, reconhece os antagonismos existentes entre ser e essência, natureza e homem, matéria e idéia, etc. (o que Feuerbach pensa, no máximo, como oposições *teóricas*) como antagonismos *reais e históricos*, e afirma que aquilo que os resolve é não a contemplação, mas a indústria – o desenvolvimento da atividade sensível, do trabalho, da elaboração da natureza, o desenvolvimento das forças produtivas e das forças essenciais dos indivíduos. Ora, isso escapa a Feuerbach, na medida em que não apreende o aspecto subjetivo do mundo (1ª tese *Ad Feuerbach*), e por isso não apreende a *atividade sensível*. Enquanto Hegel e o idealismo em geral reconhecem a atividade mas abstraem a objetividade (esta é a crítica do próprio Feuerbach), Feuerbach (a exemplo do materialismo em geral) reconhece a objetividade mas abstrai a atividade. Por isso, não percebe a relação existente entre natureza e sociedade (cuja mediação é dada exatamente por uma atividade sensível, uma subjetividade que parte da objetividade e produz novo objeto e novo sujeito) e hipostasia

da sociedade civil” (IX), sociedade esta em que os indivíduos aparecem isolados, aparência na qual se detém Feuerbach.

⁹⁰ Fato que Marx anuncia como seu *ponto de partida*, em contraste com o “estado primitivo imaginário” dos economistas, na última sessão do primeiro manuscrito (O Trabalho Estranhado). Cf. MARX. *Manuscritos...*, p. 80.

ambas: a natureza imaculada, de um lado; a política como atributo humano maior e o homem como indivíduo isolado, de outro.

Por força da abstração de categorias como natureza e homem, sujeito e objeto, etc., o “naturalismo” feuerbachiano jamais pode ser identificado àquilo que Marx designa, por meio da mesma palavra, nos *Manuscritos*. No momento em que está iniciando a trajetória de seu pensamento original, em diálogo com Hegel e Feuerbach, Marx se serve de seus termos, mas conferindo-lhes sentido bem diverso, em um contexto específico e nitidamente diferente. A propósito, o próprio Marx, na *Ideologia Alemã*, fala da má-vontade com que seus artigos nos *Anais Franco-Alemães* (1844) foram recebidos, por parte de quem não compreendeu que seu vocabulário não poderia cair do céu, só lhe restando lançar mão do que havia no interior do debate em que se meteu:

É claro que nem sequer é possível compreender o comportamento empírico, material dos homens, com a ajuda do aparelho teórico herdado de Hegel. Quando Feuerbach mostrou que o mundo religioso era apenas o reflexo ilusório do mundo terrestre, que só aparecia nele como simples *fórmula abstrata*, eis que se punha à teoria alemã um problema a que ela não dava solução, a saber: como se explica que os homens tenham ‘metido na cabeça’ estas ilusões? Foi esta questão que, mesmo para os teóricos alemães, abriu o caminho a uma nova concepção materialista do mundo, *que não é desprovida de pressupostos*, mas que observa empiricamente as condições prévias materiais da realidade enquanto tais e que, por este motivo, é a primeira a ser *realmente* uma concepção crítica. Esta evolução era já indicada nos *Anais Franco-Alemães*, na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e na *Questão Judaica*. Mas estava ainda na dependência do vocabulário filosófico tradicional, e os termos filosóficos tradicionais contidos nessas obras, tais como ‘essência humana’, ‘gênero’ etc., deram aos teóricos alemães a desejada oportunidade para desprezar o verdadeiro sentido e para crer que se tratava de uma nova transformação das suas usadas vestes teóricas⁹¹.

Para finalizar este ponto, na medida em que os argumentos arrolados acima se mostram suficientes para o propósito deste capítulo, citaremos algumas passagens da pesquisa de Rodrigo Alckmin, cujo raciocínio procede de uma análise atenta aos textos de ambos os filósofos:

As *Glosas de 43* indicam que Marx, orientado por um estatuto ontológico, constata a determinação da sociedade civil como sujeito da politicidade. Assim, mesmo que apresente insuficiências quanto ao plano político, o texto demonstra o encaminhamento marxiano de não se afastar das individualidades concretas; ora, Marx se move no eixo de um mundo existente e não ao abrigo de esferas abstratas.

⁹¹ MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã*, v.1, p. 306.

De fato, já vimos que Marx é levado a fazer a crítica de Hegel pressionado por problemas que encontrou nos debates que fazia quando jornalista.

De sorte que o evoluir do pensamento marxiano esboça, já sob os impulsos dos estudos da Economia Política nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, que o ponto de partida do filósofo é a produção material. Essa produção material inclui a produção de um modo de vida, de um modo do ser e, não simplesmente, uma produção material no sentido *econômico*. Portanto, Marx parte do *ontoprático*, isto é, dos homens ‘vivos’ e ‘ativos’, de maneira que essa referência independe de um conhecimento particular ou de qualquer individualismo; ao contrário, vincula-se à efetividade. Logo, o fundamento teórico marxiano não se confunde com uma antropologia.

Alckmin continua mais adiante, acrescentando:

A ‘essência genérica’ feuerbachiana remete, necessariamente, à pressuposição de um indivíduo humano abstrato. Em decorrência, como a ‘essência do homem está contida apenas na comunidade’, o ‘homem singular’ feuerbachiano ‘por si não possui em si a essência do homem’, conforme rezam os *Princípios da Filosofia do Futuro*. De modo totalmente distinto, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* evitam ‘antes de tudo fixar a ‘sociedade’ como outra abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social’;

ou ainda:

É importante perceber que a *sociabilidade* como idéia de substância dos homens é algo que se está por fazer, isto é, não é alguma coisa posta, porém, algo produzido pelos indivíduos. Trata-se de um processo que vai da naturalidade à sociabilidade, em outros termos, um percurso que compreende a formação incessante do ser social. Nessa trajetória, os predicados naturais do homem recebem forma social, dado que a natureza não contém, em si, o ser social⁹².

Observando empiricamente – “meus resultados foram obtidos mediante uma análise inteiramente empírica, fundada num meticuloso estudo crítico da economia política”⁹³, ou seja, “sem qualquer especulação ou mistificação”⁹⁴ – as condições materiais nas quais o homem se aliena e se estranha, enquanto se autoproduz, é que Marx tematizará o homem e a natureza nos *Manuscritos*; como veremos a seguir, nos próximos capítulos.

⁹² ALCKMIN, pp. 164-7.

⁹³ MARX. *Manuscritos...*, pp. 19-20.

⁹⁴ MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã [Feuerbach]*, p. 35.

CAPÍTULO 2 – ASPECTOS IMEDIATOS DA RELAÇÃO HOMEM – NATUREZA.

Será a partir da crítica à economia política, primeiramente exposta nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, que Marx fará claras indicações a respeito das determinações principais do *ser social* e de seu processo de autoconstituição, determinações nas quais a natureza comparece de forma decisiva. Contudo, é importante observar que a exposição sobre o ser humano e suas devidas relações com a natureza aparece no interior deste contexto geral, através das relações econômicas de produção. Neste exame da economia política a crítica à especulação hegeliana é retomada e enriquecida, desembocando no tracejamento dos lineamentos ontológicos marxianos. Lukács, é interessante lembrar, percebeu bem a razão dos *Manuscritos* voltarem a Hegel após a crítica da economia:

Lukács [...] atribui a tais escritos o papel fundamental de iniciar um novo tratamento das questões filosóficas em bases materiais efetivas, ou seja, a partir do movimento da produção material. Valoriza, sobretudo, nesta reflexão, a contraposição que ela assume frente à filosofia especulativa: 'seria superficial e exterior acreditar que a discussão de Marx com Hegel não começa até a última parte dos Manuscritos, a que contém a crítica da Fenomenologia. As partes anteriores, [...] onde Hegel não aparece nunca citado, contém, no entanto, o fundamento mais importante da discussão e crítica: a esclarecimento econômica do fato real da alienação'⁹⁵.

É interessante olhar mais de perto a discussão com Hegel, pela qual compreendemos melhor a posição de Marx.

a) A crítica à concepção hegeliana de *objetividade* como *alienação*.

Em sua *Fenomenologia do Espírito* Hegel busca investigar e expor o movimento de formação da consciência; seu mérito, segundo Marx, está em que

⁹⁵ COSTA, M.H.M. *As Categorias Lebensäußerung, Entäußerung, Entfremdung e Veräußerung nos Manuscritos Econômicos e Filosóficos de Karl Marx de 1844*, pp. 11-2.

apreende o auto-estranhamento, a alienação da essência, a desobjetivação e desefetivação do homem, como ganhar-se a si mesmo, como exteriorização da essência, como objetivação, como efetivação. Em resumo, apreende – no interior da abstração – o trabalho como o *ato autogerador* do homem, o relacionar-se *consigo mesmo* como um ser estranho, e seu manifestar-se como um ser estranho, como *consciência genérica e vida genérica em vir-a-ser*⁹⁶.

Apesar de proceder especulativamente, “no interior da abstração”, Hegel percebe a auto-efetivação humana em meio à alienação e ao estranhamento; por isso

A *Fenomenologia* é a crítica oculta, obscura ainda para si mesma e mistificadora; mas, enquanto retém o *estranhamento* do homem – ainda que o homem apareça só na figura do espírito –, encontram-se ocultos nela *todos* os elementos da crítica e com frequência *preparados e elaborados* de modo tal, que superam amplamente o ponto de vista hegeliano⁹⁷.

Temos aqui uma importante conquista filosófica para a compreensão e crítica da mundaneidade; mas, por outro lado, Hegel não pôde se desvencilhar da sistematização lógica a que se aferrou e evitar as deficiências daí em curso.

Trata-se de superar o estranhamento e retomar a essência humana. Já em nossa introdução, vimos que Hegel não se desvia da tradição filosófica que entende o homem essencialmente enquanto consciência; nas palavras de Marx, “A *essência humana, o homem*, equivale para Hegel à *autoconsciência*”. Portanto,

Todo estranhamento da essência humana nada mais é do que o *estranhamento da autoconsciência*. O estranhamento da autoconsciência não é considerado como *expressão* – que se reflete no saber e no pensar – do estranhamento *efetivo* da essência humana. O estranhamento *efetivo*, que aparece como real, é, pelo contrário, segundo sua essência *mais íntima e oculta* (que só a filosofia traz à luz), nada mais que a *manifestação* do estranhamento da essência humana efetiva, da *autoconsciência*⁹⁸.

Esta passagem indica, ao mesmo tempo, tanto um princípio fundamental do que Lukács chamou de “falsa ontologia de Hegel”, como também uma consequência imediata e problemática na relação entre *efetividade* e *expressão*, entre *ser* e *pensar*: a partir do momento em que o atributo humano “consciência” é inflacionado de modo a abarcar por inteiro a essência do homem, ou, dito diversamente, em que a essência humana é reduzida apenas à subjetividade (e não qualquer consciência ou subjetividade, mas as suas formas “puras”, puras

⁹⁶ MARX. *Op. cit.*, p. 132.

⁹⁷ Id., p. 122.

⁹⁸ Id., p. 125.

abstrações), o estranhamento *efetivo* do homem passa a ser apenas uma “*manifestação*” do estranhamento “essencial”, que ocorre no interior da autoconsciência. O efetivo se torna um mero epifenômeno, e o pensamento devém essência efetiva:

Quando se conhece, por exemplo, a riqueza, o poder estatal, etc., como essências estranhas para o ser *humano*, isto só acontece na sua forma de pensamento. São seres de pensamento e por isso simplesmente um estranhamento do pensamento filosófico *puro*, isto é, abstrato. [...] Toda a *história da alienação* e toda *retomada* da alienação não é assim senão a *história da produção* do pensamento abstrato, isto é, absoluto, do pensamento lógico e especulativo. O *estranhamento* que constitui, portanto, o verdadeiro interesse dessa alienação, é a oposição entre o *em si* e o *para si*, a *consciência* e a *autoconsciência*, o *sujeito* e o *objeto*, isto é, a oposição, no interior do próprio pensamento, entre o pensamento abstrato e a efetividade sensível ou a sensibilidade efetiva⁹⁹.

Alienação e estranhamento, segundo Hegel, são fenômenos *de consciência*. No *interior* do pensamento, o dualismo entre ser e pensar, sujeito e objeto, etc. constitui o estranhamento. Como veremos, a figura do estranhamento, para Hegel, se confunde com a própria *objetividade*, sem mais.

Marx inicia sua crítica observando o ponto de partida de Hegel: “a *Enciclopédia* de Hegel começa com a *lógica*, com o *pensamento especulativo puro*, e termina com o *saber absoluto*, como o espírito autoconsciente, que se capta a si mesmo, filosófico, absoluto, isto é, como o espírito sobre-humano e abstrato”. Um pensamento puro, livre de quaisquer determinações e, portanto, vazio, indiferente, abstrato, o que permite a Marx a ironia: “A *lógica* é o *dinheiro* do espírito, o *valor pensado*, especulativo, do homem e da natureza; sua essência, tornada totalmente indiferente a toda determinidade efetiva, e, portanto, [essência] não efetiva, é o *pensamento alienado*, que por isso faz abstração da natureza e do homem efetivo, o pensamento *abstrato*”¹⁰⁰.

Ao partir do pensamento abstrato, Hegel entenderá a objetividade como um momento da alienação da pura Idéia no processo de concreção do espírito. A objetividade é, pois, carente de validade por si – não é mais que uma abstração em movimento dialético, que percorre o

⁹⁹ Id., p. 121.

¹⁰⁰ Id., pp. 119-20.

caminho da dissolução de sua contradição com e na consciência. Aqui se está tocando em um dos mais sérios problemas de Hegel, e não nos cabe fazer nesta dissertação uma avaliação com o rigor e a dedicação que o assunto exige; por agora cabe seguir Marx, para quem o trânsito entre Idéia e natureza “ocasionou aos hegelianos tremendas dores de cabeça”: pois Hegel já não pensaria aqui em uma solução conciliatória – uma *suprassunção* que advém da mediação dos termos contraditórios e que os supera ao mesmo tempo em que os mantém – mas simplesmente a *supressão* da objetividade, e, portanto, o *fim da contradição*; eis aí um papel meramente *formal* para a dialética¹⁰¹ (na *Sagrada Família* Marx vê em Bauer este problema ser assumido como um pressuposto, na medida em que o sujeito baueriano, a *autoconsciência*, é o pólo daquela relação que suprime o outro, a *substância*, e assim suprime a própria relação. Deste modo, Bauer adota nada menos que o *tendão aquiliano* de Hegel. Voltaremos a este caso no fim do capítulo). Marx afirma:

o *objeto da consciência* nada mais é do que a *autoconsciência*, [...] o objeto não é senão a *autoconsciência objetivada*, a autoconsciência como objeto. Importa, pois, superar o *objeto da consciência*. A *objetividade* como tal é tomada por uma relação *estranhada* do homem, uma relação que não corresponde à *essência humana*, à autoconsciência. A *reapropriação* da essência objetiva do homem, produzida como estranha sob a determinação do estranhamento, não tem, pois, somente a significação de superar o *estranhamento*, mas também a *objetividade*; isto é, o homem é considerado como um ser *não objetivo, espiritualista*¹⁰².

Ora, Hegel supõe uma clivagem entre subjetividade e objetividade; partindo daquela, o dualismo só pode ser resolvido na dissolução do segundo termo no primeiro. Resta, pois, que o homem, por essência, é pura subjetividade¹⁰³. A esse respeito, Marx observa:

Nesta investigação, encontramos juntas todas as ilusões da especulação. *Em primeiro lugar*: a consciência, a autoconsciência, *está em seu ser outro enquanto tal junto a si*. Isto implica que a consciência – o saber enquanto saber, o pensar enquanto pensar – pretende ser imediatamente o outro de si mesma, pretende ser sensibilidade, efetividade, vida [...] na medida em que a consciência, apenas como consciência, escandaliza-se não com a objetividade estranhada, mas sim com a *objetividade enquanto tal*¹⁰⁴.

¹⁰¹ Marx expõe, em maiores detalhes, a função conciliatória formal da dialética em *Miséria da Filosofia*, cap. 2 (A Metafísica da Economia Política. O Método – primeira observação).

¹⁰² MARX. *Op. cit.*, pp. 124-5.

¹⁰³ Eis aí uma das razões que levaram Feuerbach a ver em Hegel uma teologia racionalizada.

¹⁰⁴ MARX. *Op. cit.*, p. 129.

Hegel, portanto, não reconhece uma objetividade que não seja alheia e estranha à essência humana; não se trata, pois, de discernir objetos especificamente estranhos, mas simplesmente de elevar o estranhamento a toda e qualquer objetividade.

Porém, a negação da objetividade na consciência não move uma palha do estranhamento real, efetivo, desta objetividade. A dialética termina no *saber absoluto*, supostamente concreto; é, pois, o procedimento de tomar o resultado abstrato pelo concreto, implicando em não mais que na *legitimação do concreto real, do mundo existente* (o que Marx chama de “positivismo acríptico de Hegel”), pois este é o arrimo da abstração:

a negação da negação não é a confirmação da essência verdadeira mediante a negação do ser aparente, mas a confirmação do ser aparente ou do ser estranhado a si em sua negação, ou a negação deste ser aparente como um ser objetivo, que habita fora do homem e é independente dele, e sua transformação em sujeito. [...] Na *realidade* continuam de pé direito privado, moral, família, sociedade civil, estado, etc., só que [em Hegel] se converteram em *momentos*, em existências e modos de existência do homem que carecem de validade isoladas, que se dissolvem e se engendram reciprocamente, etc., *momentos do movimento*.

Interessa a Hegel o movimento lógico, que paira universalmente sobre os “momentos” que supostamente anima. Não confirma a essência verdadeira do ser aparente, não apreende a sua lógica específica, apenas o legitima em sua aparência. Assim, Marx ironiza:

Na sua existência efetiva, esta sua essência *móvel* está oculta. Só no pensamento, na filosofia, aparece, revela-se, e por isso [...] [segundo Hegel] meu verdadeiro modo de existência *humano* é meu modo de existência *filosófico*. Do mesmo modo, a verdadeira existência da religião, do estado, da natureza, da arte, é a *filosofia* da religião, do estado, da natureza, da arte. Mas se para mim o verdadeiro modo de existência da religião, etc., é unicamente a filosofia da religião, só sou verdadeiramente religioso como *filósofo* da religião, e nego assim a religiosidade *efetiva* e o homem efetivamente *religioso*.

A negação filosófica do real, do efetivo, é uma expressão deste mesmo real e efetivo e, portanto, coincide com sua afirmação:

Mas, ao mesmo tempo, *os confirmo*, em parte no interior do meu próprio modo de existência ou do modo de existência estranho que lhes oponho, pois esta é simplesmente a expressão *filosófica* daqueles, e, em parte, em sua peculiar figura originária, pois eles valem para mim como o apenas ser outro *aparente*, como alegorias, como figuras ocultas sob invólucros sensíveis, de seu verdadeiro modo de existência, isto é, de meu modo de existência *filosófico*¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Id., pp. 130-1.

A *falsa ontologia* de Hegel (de acordo com a terminologia lukacsiana) leva a uma completa inversão determinativa entre *ser* e *pensar*, e assim a uma compreensão *mística* do estranhamento e a sua conseqüente irresolução:

a reivindicação do mundo objetivo para o homem – por exemplo, o conhecimento de que a consciência *sensível* não é uma consciência sensível *abstrata*, mas uma consciência sensível humana; o conhecimento de que a religião, a riqueza, etc., são apenas a efetividade estranhada da objetivização *humana*, das forças essenciais humanas nascidas para a ação e, por isso, apenas o caminho para a verdadeira efetividade *humana* –, esta apropriação ou compreensão deste processo apresenta-se assim em Hegel de tal modo que a *sensibilidade*, a *religião*, o poder do estado, etc., são essências espirituais, pois só o *espírito* é a *verdadeira* essência do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo. 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 do pensamento*¹⁰⁶.

Podemos ver aqui, em poucas palavras, no que consiste o núcleo da crítica marxiana a Hegel: enquanto este abstrai e isola atributos, como a consciência, *e os toma nesta abstração*, Marx lhe contrapõe o concreto, sensível, determinado, efetivo: a consciência *humana*, cujo mundo é objetivo e ao qual reivindica uma objetividade *humana*. Examinaremos isto com mais detalhes ao levantar a posição de Marx.

Ao partir do pensamento puro, Hegel irá constatar que a lógica se esgota na abstração e que passa, ao seu modo, a demandar conteúdo: “Mas a abstração que se apreende como abstração se conhece como nada; deve abandonar-se a si mesma, à abstração, e chega assim junto a um ser que é justamente o seu contrário, junto à natureza. A lógica toda é, pois, a prova de que o pensar abstrato não é nada por si, de que a idéia absoluta por si não é nada, que unicamente a *natureza* é algo”. Ora, este conteúdo não poderia provir das categorias abstratas, senão da natureza – ou melhor, da objetividade. E então, sem jamais reconhecer a atividade sensível, resta ao filósofo cair na contemplação, que Marx comenta sarcasticamente:

a *abstração* (isto é, o pensador abstrato), que esaldada pela experiência e esclarecida sobre sua verdade, decide, sob certas condições, *abandonar-se* e pôr seu ser-outro, o particular, o determinado, no lugar de seu ser-junto-a-si, de seu não-ser, de sua generalidade e de sua indeterminação, a natureza. Decide *deixar sair livremente fora de si a natureza*, que ocultava em si só como abstração, como coisa de pensamento. Isto é, decide abandonar a abstração e contemplar por fim a natureza *libertada* dela. A idéia abstrata, que se converte imediatamente em *contemplação*, não é outra coisa senão o pensamento

¹⁰⁶ Id., p. 122.

abstrato que se renuncia e se decide pela *contemplação*. Toda essa passagem da *Lógica* à *Filosofia da Natureza* é apenas a passagem – de tão difícil realização para o pensador abstrato, que por isso descreve-a de forma tão extravagante – da *abstração* à *contemplação*. O sentimento *místico* que leva o filósofo do pensar abstrato à contemplação é o *aborrecimento*, a nostalgia por um conteúdo¹⁰⁷.

Hegel oferece, na medida em que parte do pensamento puro, um relato filosófico, extravagante, *místico*, de um *Gênesis* do conteúdo “libertado” do vazio da abstração. O resultado não poderia ser muito promissor, pois o único objeto da contemplação continua encerrado na própria autoconsciência:

Mas também a *natureza* tomada em abstrato, para si, fixada na separação do homem, não é *nada* para o homem. É evidente por si mesmo que o pensador abstrato, que se decidiu pela contemplação, contempla-a abstratamente. Como a natureza jazia encerrada pelo pensador na figura, para ele mesmo oculta e misteriosa, da *idéia* absoluta, da coisa pensada, quando a colocou em liberdade, somente libertou verdadeiramente de si esta *natureza abstrata* – mas agora com o significado de que ela é o ser-outro do pensamento, a natureza efetiva, contemplada, distinta do pensamento –, apenas libertou a natureza enquanto coisa pensada.

Quer dizer, o filósofo contempla apenas a *idéia* de natureza. “Ou, para falar uma linguagem humana”, traduz Marx,

o pensador abstrato, em sua contemplação da natureza, toma conhecimento de que os seres que ele, na dialética divina, deveria criar do nada, da pura abstração, como produtos puros do trabalho do pensamento que se tece em si mesmo e que nunca lança os olhos sobre a realidade, não são outra coisa senão *abstrações de determinações naturais*. A natureza inteira repete para ele, pois, apenas em forma exterior, sensível, as abstrações *lógicas*. – Ele a *analisa* e analisa novamente estas abstrações. Sua contemplação da natureza é unicamente o ato de confirmação de sua abstração da contemplação da natureza, o ato gerador, conscientemente repetido por ele, de sua abstração¹⁰⁸.

Procede daí que a natureza é a exterioridade, mas enquanto ausência, negatividade, uma objetividade *posta por algo anterior a si* e não uma autopositividade (uma exterioridade real, que diz respeito a *ambos* os termos da relação): “A *natureza enquanto natureza*, isto é, na medida em que ainda se diferencia sensorialmente daquele sentido secreto oculto nela, a natureza separada, diferenciada destas abstrações, não é *nada*, um *nada que se comprova como nada*, é privada de *sentido* ou tem apenas o sentido de uma exterioridade que deve ser superada”. Hegel desontologiza a natureza, visando em sua exterioridade sensível uma nulidade. Marx continua e problematiza ainda mais o que Hegel entende por *exterioridade*:

¹⁰⁷ Id., p. 134.

¹⁰⁸ Id., p. 135.

Não se deve entender aqui a *exterioridade* como *sensibilidade que se exterioriza*, aberta à luz e ao homem sensível. Esta exterioridade deve ser tomada aqui no sentido de alienação, de uma falta, de uma imperfeição que não deve ser. Pois o verdadeiro é ainda a idéia. A natureza é unicamente a *forma* de seu *ser-outro*. E como o pensar abstrato é a *essência*, o que lhe é exterior é, de acordo com sua essência, apenas algo *externo*. O pensador abstrato reconhece, ao mesmo tempo, que a *sensibilidade* é a essência da natureza, a *exterioridade* em oposição ao pensamento que se tece em *si mesmo*. Mas simultaneamente expressa esta oposição de tal forma que esta *exterioridade da natureza* é sua *oposição* ao pensar, sua *falta*; que a natureza, na medida em que se diferencia da abstração, é um ser falho¹⁰⁹.

Eis que, com esta bizarra desontologização, à filosofia hegeliana resta repôr a teologia:

este processo deve ter um portador, um sujeito; mas o sujeito só aparece enquanto resultado; este resultado, o sujeito que se conhece como autoconsciência absoluta, é portanto *Deus, o espírito absoluto, a idéia que se conhece e atua*. O homem efetivo e a natureza efetiva convertem-se simplesmente em predicados, em símbolos deste homem não efetivo, escondido, e desta natureza não efetiva. Sujeito e predicado têm assim um com o outro uma relação de inversão absoluta: *sujeito-objeto místico ou subjetividade que transcende o objeto*¹¹⁰.

b) As determinações ontológicas mais gerais e imediatas da natureza e do homem.

Agora podemos, diante destes elementos, levantar a posição própria de Marx, elaborada na crítica a Hegel:

É perfeitamente compreensível um ser vivo, natural, provido e dotado de forças essenciais objetivas, isto é, materiais, ter objetos reais e naturais de seu ser e igualmente sua auto-alienação ser o assentamento de um mundo real, mas sob a forma da 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.

A objetividade, segundo Marx, é essencial no homem e na natureza – enquanto em Hegel é apenas um pensamento, que por isso não pode confirmar-se como algo positivo, sensível, efetivo, etc., senão como uma ilusão filosófica:

Mas é igualmente claro que uma autoconsciência, por meio da sua alienação, possa pôr apenas a coisidade, isto é, apenas uma coisa abstrata, uma coisa da abstração e não uma coisa efetiva. Além disso, é também claro que a coisidade, portanto, não é nada de autônomo e essencial frente à autoconsciência, mas sim uma mera criatura, algo posto por ela, e o posto, ao invés de confirmar-se a si mesmo, é só uma confirmação do ato de pôr, que por um momento fixa sua energia como produto e, aparentemente – mas só por um momento –, lhe atribui o papel de um ser autônomo e efetivo¹¹¹.

¹⁰⁹ Id., p. 136.

¹¹⁰ Id., p. 133.

¹¹¹ Id., p. 126.

Em outras palavras, Hegel toma a coisa, a “essência” da coisa, pela coisa mesma, o pensar a coisa por seu ser; dissolve sua efetividade, positividade, objetividade, em suma, realidade, no pensamento, donde não pode possuir senão a aparência – e, ainda assim, momentânea – da autonomia.

Frente à desontologização do ser no pensar, operada por Hegel, é que Marx põe os lineamentos mais gerais de uma nova posição ontológica. Primeiro, contra a figuração abstrata da consciência ou de uma subjetividade contraposta à objetividade, Marx põe o *homem real*: “Quando o homem real, corpóreo, de pé sobre a terra firme e aspirando e expirando todas as forças naturais, assenta suas *forças essenciais* reais e objetivas como objetos estranhos mediante sua alienação, o ato de *assentar* não é o *sujeito*; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação, por isso, deve ser também *objetiva*”.

A subjetividade é, portanto, um *atributo* da objetividade (enquanto complexo de “forças essenciais objetivas”, ou seja, as faculdades *corpóreas* e *espirituais* dos indivíduos humanos); só por isso a ação do sujeito pode pôr objetos, ou antes, só por isso a subjetividade pode interagir com a objetividade. Marx irá tratar esta categoria em termos ainda mais amplos:

O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo [i.é, a objetividade – EHG] não estivesse na determinação de seu ser. O ser objetivo cria e assenta apenas objetos, *porque ele próprio é posto por objetos, porque é originalmente natureza*. O 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 objetivo¹¹².

É assim, pois, que Marx, contra toda a filosofia anterior, afirma a relação homem-natureza em primeiro lugar pela objetividade, atributo geral, comum a todo ser. Enquanto que a subjetividade, na realidade, não é anterior à objetividade e nem flutua no ar, mas é predicado de certas forças objetivas, forças estas *do homem* enquanto ser objetivo (*ser humano*, em sua totalidade, abrange corpo e espírito, objetividade e subjetividade). Põe, cria, assenta novos

¹¹² Id., pp. 126-7.

objetos, novas exterioridades a partir de sua ação objetiva – e não de uma “atividade pura”, uma atividade meramente espiritual, uma ação a rolar tão somente no interior da consciência – , produção objetiva que confirma seu *ser objetivo*. Aqui cabe notar que a objetividade se confunde *inicialmente* com a naturalidade, mas esta não será uma esfera estanque em relação à subjetividade, e sim o elemento de uma relação histórica, uma vez que o homem é também objetivo, põe novos objetos e põe a si mesmo objetivamente – ou seja, uma objetividade nova em relação à natural.

O ser humano surge na natureza. Seu corpo, subjetividade e sociabilidade são *imediatamente* naturais, bem como sua objetividade:

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*; em parte, como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, é um ser que *padece*, condicionado e limitado, tal qual o animal e a planta; isto é, os objetos de seus *instintos* existem exteriormente, como *objetos* independentes dele; entretanto, esses objetos são *objetos de seu carência*, *objetos* essenciais, imprescindíveis para a efetuação e confirmação de suas forças essenciais.

Marx descreve aqui as categorias mais fundamentais do ser orgânico, mostrando que o homem, enquanto ser *vivo*, não é meramente espírito, razão, consciência, em suma, subjetividade; além disso, esta se manifesta primeiramente como disposições, capacidades, *instintos*, carências. A subjetividade carece de objetos exteriores, o que confirma sua própria objetividade.

Que o homem seja um ser corpóreo, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, sensível, objetivo, significa que tem como objeto de seu ser, de sua *exteriorização de vida, objetos efetivos, sensíveis*, ou que só em objetos reais, sensíveis, pode exteriorizar sua vida. *Ser* objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou inclusive ser objeto, natureza e sentido para um terceiro se equivalem.

Contra Hegel, Marx afirma a objetividade como a determinação primeira do homem. Enquanto tal, carece e sofre objetivamente, inclusive como objeto para um outro. Na seqüência do argumento, Marx dá um exemplo de como o caráter objetivo do homem se manifesta na sua carência de objetos exteriores: “A *fome* é um *carência* natural; precisa,

pois, uma *natureza* fora de si, um *objeto* fora de si, para satisfazer-se, para acalmar-se. A fome é a necessidade confessa que meu corpo tem de um *objeto* que está fora dele e é indispensável para sua integração e para a sua exteriorização essencial”; assim como, na natureza, “O sol é *objeto* da planta, um objeto indispensável e assegurador de sua *exteriorização* da força vivificadora do sol, de sua força essencial e *objetiva*”¹¹³. Esta passagem é toda uma claríssima e contundente contraposição ontológica, materialista, ao que o entendimento filosófico, cujo representante em tela é Hegel, concebeu a respeito. O ser, segundo Marx, é, antes de tudo, objetividade; entenda-se por isto que o ser é uma malha de relações com outros seres, relações objetivas, sensíveis, efetivas, imediatas, externas – em suma, a objetividade remete ao *caráter relacional entre exterioridades*. Nessas relações o homem não só *padece*, mas também é *ativo*, e nelas exterioriza ou expressa seu *ser* e não só seu saber (como em Hegel).

Ser é ser objetivo, é ser em relação com outros seres, distintos e efetivos; nestes termos gerais, Marx incisará: “Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser *natural*, não faz parte da essência da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é, por sua vez, objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser como *objeto* seu, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo”. E então, arremata: “Um ser não objetivo é um *não ser (Unwesen)*”¹¹⁴.

Temos então que *ser* se identifica com *objetividade*. Esta categoria está presente em qualquer ser, incluindo o homem, e remete imediatamente a outras categorias fundamentais, como a coexistência, a efetividade, a sensibilidade, a passibilidade (ou padecência) e a concreção. Ou seja, a relação objetiva entre os seres é uma relação de reciprocidade, uma interação objetiva. Um ser se determina pelos seres que são seus objetos e vice-versa; o

¹¹³ Id., p. 127.

homem é um ser natural na medida em que tem a natureza como seu objeto (e, em seu processo histórico de apropriação da natureza, a tornará mais e mais humanizada). Caso contrário, como na metafísica e na teologia:

Suponha-se um ser que nem é ele próprio objeto nem tem um objeto. Tal ser seria, em primeiro lugar, o *único* ser, não existiria nenhum ser fora dele, existiria *solitário e sozinho*. Pois, tão logo haja objetos fora de mim, tão logo não esteja *só*, sou um *outro*, *uma outra efetividade* diferente do objeto fora de mim. Portanto, para o terceiro objeto, eu sou uma *outra efetividade* distinta dele, isto é, sou seu objeto. Um ser que não é objeto de outro ser supõe, pois, que não existe *nenhum* ser objetivo¹¹⁵. Tão logo eu tenho um objeto, este objeto me tem a mim como objeto. Mas um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, somente pensado, isto é, somente imaginado, um ser da abstração. Ser *sensível*, isto é, ser efetivo, é ser objeto dos sentidos, é ser objeto *sensível*, e, portanto ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é padecer¹¹⁶.

O ser não é a categoria vazia e mais geral da metafísica, o produto mais abstrato do pensamento, a idéia que, como bem viu Feuerbach, “se enuncia de todas as coisas *sem diferença*”, mas sim uma entificação concreta e singular (e, portanto, como Marx reconhece, entificação essencialmente *histórica*). Partir da *idéia* de ser é cair imediatamente na mistificação, pois este ser é abstração, ou seja, exatamente o contrário do que se deve pretender atingir. A objetividade é, como Feuerbach também percebeu, a única forma de explicar as relações que os entes singulares mantêm na realidade; é por isso que abstrair a objetividade levou a filosofia a cair em vários pseudoproblemas, uma vez que os entes perdem sua constituição ontológica e só podem ser pensados como certa sorte de epifenômenos do “ser único”. No trecho acima podemos observar a explicitação da diferença ontológica entre ser e pensamento, que Marx afirma contra a pretensão hegeliana de identificar ambos – identificação na qual reside a razão de Hegel entender a exterioridade da natureza “no sentido de alienação, de uma falta, de uma imperfeição que não deve ser”, e não como “*sensibilidade que se exterioriza*, aberta à luz e ao homem sensível”. Ora, o ser, de acordo com Marx (e, como já vimos, seguindo a orientação de Feuerbach), é ontologicamente anterior ao pensar,

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ O que explica porque na teologia e na metafísica a essência, o além, o reino dos céus, o mundo das Idéias, etc. serem “mais reais” que o mundo real (e também o porquê de sacerdotes e filósofos presumirem-se reis).

ou seja, não deve sua existência a este; redefinindo a relação entre os termos desta equação ontológica primeira, Marx opõe à especulação a proposição de que o pensar é que é posto pelo ser (especificamente humano), e não o contrário. Um “ser não-objetivo” só pode ser uma imagem mental ou um nome; o idealismo se embriaga tanto com a imaginação que se esquece de que seu “ser” é apenas uma *idéia*.

Vimos ainda que o ser *humano*, “como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, é um ser que *padece*, condicionado e limitado, tal qual o animal e a planta”, mas – acrescenta Marx – é um ser que *sente* que padece: “O homem, como ser objetivo, é, por isso, um ser *que padece*, e, por ser um ser que sente sua paixão, um ser apaixonado. A paixão é a força essencial que tende energicamente para seu objeto”¹¹⁷. *Ser* é ser material, e, portanto, padecente, embatível; mas o homem possui sensibilidade ativa, viva e enérgica, a *paixão*, que tende para seu objeto e *o apreende como confirmação* de suas forças vitais, naturais. Ao tratarmos da atividade sensível, observaremos de que forma este objeto vivo, o *ser humano*, reproduz sua subjetividade.

Já que falamos mais acima do caráter histórico do ser, a *historicidade* como categoria comum aos seres *em geral*, citemos, da *Ideologia Alemã*, a famosa declaração a respeito da “única ciência que conhecemos”: “a ciência da história. A história pode ser examinada sob dois lados: história da natureza e história dos homens. Os dois lados, contudo, não são separáveis; enquanto existirem homens, a história da natureza e a história dos homens se condicionarão reciprocamente”¹¹⁸. O objeto da ciência da história é, portanto, o ser sensível em seus dois aspectos mais gerais, natureza e sociedade. Com isso Marx afirma diretamente que o ser se dá em um processo histórico. Nos *Manuscritos*, os termos são ainda mais explícitos: “A própria história [humana] é uma parte *efetiva da história natural*, do vir-a-ser

¹¹⁶ MARX. *Op. cit.*, pp. 127-8.

da natureza do homem. As ciências naturais subsumirão mais tarde a ciência do homem, assim como a ciência do homem subsumirá as ciências naturais. Haverá então uma *única ciência*”¹¹⁹. Esta relação recíproca, o processo histórico entre natureza e homem, só será abordada, contudo, no próximo capítulo.

Por ora constatamos que se então o *ser* é essencialmente objetividade, etc., a primeira forma de ser é a natureza, e neste sentido o homem compartilhará imediatamente de seus atributos ontológicos. Marx diz, na *Ideologia Alemã*, que

A primeira condição de toda a história humana é evidentemente¹²⁰ a existência de seres humanos vivos. O primeiro estado real que encontramos é então constituído pela complexidade corporal desses indivíduos e as relações a que ela obriga com o resto (*übrigen*) da natureza. Não poderemos fazer aqui um estudo aprofundado da constituição física do homem ou das condições naturais, geológicas, orográficas, hidrográficas, climáticas e outras, que se lhe depararam já elaboradas. Toda a historiografia deve necessariamente partir desses fundamentos (*Grundlagen*) naturais e da sua modificação provocada pelos homens no decurso da história¹²¹.

Os primeiros traços que determinam o ser humano são seus *fundamentos naturais* e dizem respeito a sua *existência natural*, ou seja, enquanto ser que existe como ser *orgânico*. Esta primeira condição do humano é a reprodução da vida fisiológica, o atendimento das carências orgânicas – relação material (intercâmbio metabólico¹²²) com a natureza exterior, ou, neste sentido, o “resto da natureza”. Esta estrutura orgânica é insuprimível – não devém *Idéia* nem se torna insignificante frente ao “puro espírito”, no percurso do desenvolvimento humano – e,

¹¹⁷ Id., p. 128.

¹¹⁸ MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã [Feuerbach]*, p. 23.

¹¹⁹ MARX. *Op. cit.*, p. 112.

¹²⁰ Exceto para os filósofos (*Ideologia Alemã*, ao longo de todo o texto). O idealismo, de modo geral, despreza as *evidências* da vida prática, cotidiana, como “senso comum” prosaico, vulgar, “acrítico”; e mesmo um materialista como Feuerbach incorre neste comportamento essencial do idealismo: segundo Marx, Feuerbach “considera apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano”, ou seja, apenas a atividade supra-sensível, espiritual, o comportamento ético, político, artístico, religioso, filosófico e/ou científico, “enquanto que a práxis só é apreciada e fixada em sua forma fenomênica judaica e suja” (*Ad Feuerbach*, 1), apenas entendida como comportamento inautêntico (Heidegger e outros filósofos posteriores a Marx voltarão a cair aqui) e/ou natural (necessidade meramente biológica – a sobrevivência – cujos imperativos emprestam à práxis seus traços mais toscos, instintivos); o que decorre ao se ater apenas à aparência (desistoricizada) da prática, ou seja, à atividade cotidiana das trocas e das usuras na sociedade burguesa.

¹²¹ MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã [Feuerbach]*, p. 27. Neste trecho fica claro que Marx não faz uma ontologia, mas enuncia um estatuto ontológico do qual deve necessariamente partir a ciência.

portanto, condiciona todo seu desenvolvimento posterior; trata-se de uma condição ontológica primordial, não no sentido de uma determinação central (da qual se poderia desdobrar o especificamente humano), mas de uma determinação *posta imediatamente*, “já elaborada”, pela natureza (e que, como veremos, será continuamente *reelaborada*, mediatizada pelo próprio homem – o que também quer dizer: jamais suprimida ou anulada). Os homens ainda naturais resultam do movimento “evolutivo” de formas naturais, “do qual herdam uma determinada estrutura corpórea, dotada de atributos e necessidades, e um ambiente natural externo, com o qual forçosamente têm de se pôr em relação para manter suas próprias vidas”¹²³.

O homem é, por natureza, um ser genérico; os traços que especificam sua genericidade, no entanto, só serão apresentados quando tratarmos da atividade sensível. Por enquanto, interessa-nos mostrar seu aspecto natural. Segundo Marx, a vida genérica do homem está inicialmente ligada à reprodução de sua vida orgânica: “A vida genérica, tanto do homem quanto do animal, consiste de início, do ponto de vista físico, no fato de que o homem (como o animal) vive da natureza inorgânica”¹²⁴. A reprodução do gênero é uma relação *imediatamente* natural: “A relação imediata, natural e necessária do homem com o homem é a *relação do homem com a mulher*. Nesta relação genérica *natural*, a relação do homem com a natureza é imediatamente sua relação com o homem, do mesmo modo que a relação com o homem é imediatamente sua relação com a natureza, sua própria determinação *natural*”¹²⁵.

¹²² “A materialidade incontornável dos indivíduos os obriga a estabelecer um intercâmbio com a natureza”. TEIXEIRA, P.T.F. “A Individualidade Humana na Obra Marxiana de 1843 a 1848”. In: *Ad Hominem* 1, Tomo I, p. 188.

¹²³ TEIXEIRA, P.T.F. *Op. Cit.*, p. 179.

¹²⁴ MARX. *Op. cit.*, p. 84.

¹²⁵ Id., pp. 104-5.

A própria sociabilidade entre os indivíduos se dá, primeiramente, por uma carência natural: “O selvagem, o animal¹²⁶, tem necessidade da caça, de movimento, etc., de sociabilidade (*Geselligkeit*)”¹²⁷. Na *Ideologia Alemã*, Marx afirma que as necessidades naturais impelem os indivíduos a se relacionarem:

Os indivíduos ‘partiram’, sempre e em quaisquer circunstâncias, ‘deles próprios’, mas eles não eram *únicos* no sentido de que não podiam deixar de ter relações entre si; pelo contrário, as suas *necessidades*, portanto a sua natureza, e a maneira de as satisfazer, tornava-os dependentes uns dos outros (relação entre os sexos, trocas, divisão do trabalho): era portanto inevitável que se estabelecessem relações entre eles¹²⁸.

O que se ressalta aqui é: a necessidade natural, a necessidade mais vital e elementar, já torna inevitável que os indivíduos estabeleçam relações entre si. Não nos interessa agora o caráter social-histórico concreto destas relações; abstraindo este caráter (o que decerto não é pouco), nenhum elemento distingue o homem do animal.

A *Ideologia Alemã* fala ainda de uma divisão natural do trabalho, própria de um estágio ainda primitivo de sociabilidade – a família – e, por isso mesmo, ainda determinada pelo sexo e pela diversidade de disposições naturais dos indivíduos: “A divisão do trabalho [na tribo] é então muito pouco desenvolvida e limita-se a constituir uma extensão da divisão do trabalho natural que existia no âmbito da família”¹²⁹; e, páginas à frente:

Esta consciência gregária ou tribal desenvolve-se e aperfeiçoa-se posteriormente devido ao aumento da produtividade, das necessidades e da população [...]. É deste modo que se desenvolve a divisão do trabalho que primitivamente não passava de divisão de funções no ato sexual e, mais tarde, de uma divisão ‘natural’ do trabalho consoante os dotes físicos (o vigor corporal, por exemplo), as necessidades, o acaso, etc¹³⁰.

O homem é um *zoon politikon*, animal gregário, e, como tal, já naturalmente divide o trabalho¹³¹.

¹²⁶ Neste momento dos *Manuscritos*, Marx está mostrando que o estranhamento degrada o homem a um nível que o coloca abaixo da naturalidade; por isso, ele contrapõe aqui o trabalhador estranhado a “o animal”, sem se preocupar em definir que tipo de animal é esse.

¹²⁷ MARX. *Op. cit.*, p. 141.

¹²⁸ MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã*, v. II, p. 300.

¹²⁹ Id., *A Ideologia Alemã [Feuerbach]*, p. 29.

¹³⁰ Id., p. 44.

¹³¹ Na *Introdução de 57 (Grundrisse)*, Marx dirá: “O homem é, no sentido mais literal, um *zoon politikon*, não só animal social, mas animal que só pode isolar-se em sociedade. A produção do indivíduo isolado fora da

As figuras da subjetividade, a princípio, e por si sós, *também não distinguem* homem e animal. Por exemplo, a respeito da consciência, temos que

A consciência é, antes de tudo, a consciência do meio sensível imediato e de uma relação limitada com outras pessoas e outras coisas situadas fora do indivíduo que toma consciência; é simultaneamente a consciência da natureza que inicialmente se depara ao homem como uma força francamente estranha, toda-poderosa e inatacável, perante a qual os homens se comportam de uma forma puramente animal e que os atemoriza tanto como aos animais; por conseguinte, uma consciência de natureza puramente animal.

A consciência é imediatamente determinada pela vida. Neste estágio primitivo da sociabilidade humana,

o comportamento limitado dos homens perante a natureza condiciona o comportamento limitado dos homens entre si e este condiciona por sua vez as suas relações limitadas com a natureza, precisamente porque a natureza mal foi modificada pela história. Por outro lado, a consciência da necessidade de entabular relações com os indivíduos que o cercam marca para o homem a tomada de consciência de que vive efetivamente em sociedade. Este começo é tão animal como a própria vida social nesta fase; trata-se de uma simples consciência gregária e, nesta fase, o homem distingue-se do carneiro pelo simples fato de a consciência substituir nele o instinto ou de o seu instinto ser um instinto consciente. Esta consciência gregária ou tribal desenvolve-se e aperfeiçoa-se posteriormente devido ao aumento da produtividade, das necessidades e da população, este último o fator básico dos dois anteriores¹³².

Como podemos ver, existe uma vinculação entre as relações sociais, o intercâmbio metabólico com a natureza e o desenvolvimento subjetivo. A princípio, um agrupamento social semelhante a um rebanho se defronta com uma natureza exterior ainda inalterada. A consciência dos indivíduos é ainda apenas uma “consciência do meio sensível imediato”, uma consciência imediatamente empirista, natural, análoga à dos animais. Por outro lado, a necessidade de se estabelecer relações com os demais indivíduos, necessidade que, já vimos, também é natural, leva o indivíduo a perceber seu caráter social, a mediatizar e desenvolver a consciência, embora inicialmente esta percepção seja tão imediata quanto o instinto.

Assim como a consciência, os sentidos também são imediatamente naturais. Enquanto o homem não elabora a natureza, “nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente,

sociedade /.../ é uma coisa tão absurda como o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos que vivam *juntos* e falem entre si”. MARX. “Introdução...”, p. 4. O termo *zoon politikon* é de origem aristotélica, e sua tradução por “animal político” é de tal forma interesseira, em total desacordo com o uso que Aristóteles fez em sua *Política*, que não merece sequer o menor trabalho de discutí-la aqui.

¹³² MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã [Feuerbach]*, pp. 43-4.

é sensibilidade *humana*, objetividade humana”¹³³, mas tão só uma sensibilidade natural – à qual não corresponde ainda o espírito, a subjetividade socialmente desenvolvida e tornada humana: “a 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”¹³⁴. A partir disso, fica “evidente que o *olho humano* goza de modo distinto que o olho bruto, não humano; que o *ouvido humano* goza de maneira distinta que o bruto, etc”¹³⁵.

Enfim, todas as formas analisadas, em maior ou menor separação ao conteúdo produzido historicamente, mostram uma identidade natural imediata dos homens. O processo histórico instaurado pelos indivíduos em sociedade consiste em que a naturalidade determinará o homem cada vez menos, ou melhor, de forma cada vez *menos natural* – e mais mediada por uma rede de determinações novas, postas pelos homens em seu afastamento histórico dos limites naturais –, mas nem por isso a naturalidade se torna menos presente; isto é o próprio *processo histórico* tornado cada vez mais social, humanizado, produzindo uma nova *forma de ser*, que surge e se alimenta da natureza a qual apropria e transforma continuamente. O homem possui a naturalidade em si, mas para si mesmo fazer um novo ser sobrenatural. A consciência, por exemplo, se torna cultura, produção espiritual autônoma, etc., sem no entanto jamais deixar de ser, para o indivíduo, imediata e sensível consciência do meio e dos objetos presentes. Uma naturalidade da consciência permanece na medida em que é o primeiro nível em que se lida com o meio imediatamente abrangente, o que é decisivo para a simples sobrevivência – e que não diz respeito só aos homens, mas também às espécies desenvolvidas de animais (a sociabilidade também é observável entre algumas dessas espécies, o que mostra

¹³³ MARX. *Manuscritos...*, p. 128.

seu caráter perfeitamente natural). Também é interessante notar que Marx indica o aumento da população como fator básico do aumento da produtividade e das necessidades, pois isso significa, em termos mais concretos, o mesmo que linhas atrás apontamos, em termos generalíssimos, como o primeiro motor natural que impulsiona o homem à atividade de se autoproduzir: a sua objetividade (e, portanto, sua necessária interação com os seres ao redor), ou seja, seu padecimento, sua paixão – traços que, a princípio, são plenamente naturais¹³⁶ – e que se realizam naturalmente na procriação, a “relação imediata, natural e necessária do homem com o homem”.

Para concluirmos este capítulo, voltamos ao tratamento do assunto pela filosofia. É interessante observar que o ideologismo em geral, sob a determinação da divisão do trabalho, reproduz esta divisão no interior do entendimento. A propósito do tema que discutimos, Bruno Bauer é um filósofo exemplar; sobre ele, Marx diz:

O sr. Bauer combate na substância não a *ilusão metafísica*, mas o miolo *secular... a natureza*, tanto a natureza enquanto existe *fora* do homem como enquanto é a própria natureza do homem. Não pressupor a *substância* em nenhum domínio [...] significa para ele [...] não reconhecer nenhuma *energia natural* distinta da *espontaneidade espiritual*, nenhuma *força humana essencial* distinta do *entendimento*, nenhuma *paixão* distinta da *atividade*, nenhuma *influência de outros* distinta da *própria ação*, nenhum *sentir* e nenhum *querer* distintos do *saber*, nenhum *coração* distinto da *cabeça*, nenhum *objeto* distinto do *sujeito*, nenhuma *prática* distinta da *teoria*, nenhum *homem* distinto do *crítico*, nenhuma *comunidade real* distinta da *generalidade abstrata*, nenhum *tu* distinto do *eu*. O sr. Bauer procede de maneira conseqüente, pois, ao avançar pelo mesmo caminho, identifica-se a *si mesmo* com a *autoconsciência infinita*¹³⁷.

Bauer não combate a “substância” enquanto abstração metafísica, mas justamente o contrário: quer negar a existência da natureza real. Esta idéia surpreende por atentar contra as evidências mais imediatas da “certeza sensível”, da vida prática cotidiana, e com certeza o público terá um adjetivo bem diverso para qualificar o que Bauer chama de pensamento “crítico”. A sua

¹³⁴ Id., p. 145.

¹³⁵ Id., p. 109.

¹³⁶ Ao tratar da paixão nos *Manuscritos*, Marx provavelmente se inspira em Feuerbach; porém, neste autor está ausente o desdobramento social daquela.

¹³⁷ MARX, ENGELS. *A Sagrada Família*, p. 161.

especulação rejeita a substância concreta, a matéria repleta de predicados, o corpo graças ao qual vive o homem, etc., para ficar apenas com o “eu” isolado, a “pura” psique (na *Sagrada Família*, Marx mostra que Bauer rejeita até as figuras da subjetividade que demonstram a objetividade desta, como o amor, o desejo, a paixão¹³⁸). O “eu” de Bauer é, assim, uma entificação metafísica, um ente abstrato, unilateral, esvaziado, vale dizer, um “eu” alienado e estranho, bem ao gosto do idealismo. De resto, é claro que Marx reconhece uma naturalidade no homem, e que há também uma distinção entre o que é natural e o que é próprio do espírito; mas não os contrapõe como faz o tradicional pensamento metafísico e/ou religioso:

Uma vez que Rodolfo tem a *alma* do homem como *santa* e seu *corpo* como *profano*, uma vez que faz questão de considerar somente a alma a verdadeira essência, por ser ela que corresponde ao céu – ou, segundo a transcrição crítica do sr. Szeliga, à humanidade – resulta que o corpo [...] não pertence à humanidade, que suas manifestações essenciais não são suscetíveis de ser educadas humanamente, que elas não podem ser reivindicadas pela humanidade, que não podem ser tratadas como um ser auto-humano. [...] Não há meio *mais crítico* para desfazer-se das manifestações falsas de uma força essencial humana do que o ato de aniquilar essa força essencial. É esse o meio cristão, que arranca o olho quando o olho está em pecado, que decepa a mão quando a mão comete pecado, em *uma* palavra, que mata o corpo quando o corpo peca, uma vez que o olho, mão e corpo na verdade são apenas ingredientes puramente supérfluos e pecaminosos do homem. É preciso matar a natureza humana para curar suas enfermidades. [...] O ato de isolar o homem do mundo exterior dos sentidos, o ato de tangê-lo a seu interior abstrato, a fim de corrigi-lo – a cegueira – é uma consequência necessária da doutrina cristã, segundo a qual a realização acabada e completa dessa separação, o puro isolamento do homem reduzido a seu ‘*eu*’ espiritualista, é o *bem em si mesmo*¹³⁹.

Esta passagem é admirável pela contraposição a tudo aquilo que o pensamento religioso e/ou burguês trata de reprimir, esconder, punir, castrar, manter trancado no inconsciente ou na vida privada, por julgar se tratar de “mera natureza”, vil animalidade, etc. – o que é afirmado por Marx como suscetível de ser educado, de ser humanizado. O idealismo, tal como o cristianismo, isola o “eu” de tudo o mais, por acreditar piedosamente que nesse “eu” está concentrada toda a humanidade, a essência do indivíduo humano. O resultado prático dessa abstração teórica só poderia ser a abstração *prática*, a violência contra a natureza, ou melhor, uma violência que atenta contra a objetividade entre homem e natureza e entre homem e homem, supostamente em favor da subjetividade – uma vez que esta é entendida em

¹³⁸ Cf. o capítulo IV, ponto 3, “O Amor”.

separação à objetividade (dualismo sempre enigmático, próprio de uma consciência mítica, religiosa, abundante em toda e qualquer forma de idealismo). Essa abstração prática da subjetividade redonda em um indivíduo unilateralizado, tal como pode ser observado por qualquer um, na vida cotidiana, especialmente entre aqueles que procuram viver em meio a abstrações. Afinal,

O cristianismo não pretendia libertar-nos do jugo da carne nem do ‘impulso dos desejos’ a não ser porque considerava a carne e os desejos como alheios a nós mesmos; apenas pretendia libertar-nos das determinações da natureza porque pensava que a nossa própria natureza não era uma parte de nós próprios. Se não sou natureza eu próprio, então os meus desejos naturais, todo o meu ser natural – é esta a doutrina do cristianismo – não faz parte de mim, e toda a determinação pela natureza – quer seja a minha própria natureza ou a natureza dita exterior – surge-me como uma determinação que me é alheia, como um entrave, como um constrangimento que me é imposto, como *heteronomia por oposição à autonomia do espírito*. [...] O cristianismo, aliás, jamais conseguiu libertar-nos do jugo dos nossos desejos [...] fica-se pelo preceito moral, ineficaz na prática.

O cristianismo, ao opor espírito e corpo, vê neste ser natural, em seus impulsos e desejos, um estorvo. A validade de sua doutrina se mostra na prática (para “nos” libertar deste “estorvo” – à própria doutrina – natural, não basta a fé cega, mas também é preciso, às vezes, a faca amolada). Marx, no entanto, não teme reconhecer a naturalidade como uma qualidade inerente ao ser humano. Quanto ao jugo dos impulsos, é preciso observar se a natureza não se volta contra nós por ação de uma determinada sociabilidade sobre ela: “Que um desejo se fixe, quer dizer, ganhe poder exclusivo sobre nós (o que em nada exclui um progresso ulterior), depende das circunstâncias materiais, das ‘terríveis’ condições deste mundo, que permitem ou não satisfazer normalmente este desejo e desenvolver, além disso, um conjunto de desejos” – trata-se de desejos determinados pelos objetos que, ao lado dos meios para satisfazer aqueles, o mundo oferece (mas nem sempre entrega). Um progresso ulterior da subjetividade depende de um enriquecimento da sociabilidade e seu complexo produtivo:

Por sua vez, isto depende de que as circunstâncias em que vivemos nos permitam ou não uma atividade múltipla e, por conseguinte, um desenvolvimento de todas as nossas faculdades. Da mesma forma, depende da configuração das relações reais e das possibilidades dadas de desenvolvimento para cada

¹³⁹ MARX, ENGELS. *A Sagrada Família*, p. 201.

indivíduo, o fato de os seus pensamentos se tornarem fixos ou não (tal como as idéias fixas dos filósofos alemães, inseparáveis da atual situação da Alemanha)¹⁴⁰.

Este é um belo exemplo de como a sociabilidade determina os atributos do ser humano, o que os torna passíveis de se desenvolverem ou acanharem-se, ao mesmo tempo em que mostra seu aspecto histórico e, portanto, antimetafísico.

Veremos no próximo capítulo a forma como o ser social interage com a natureza exterior e interior.

¹⁴⁰ Id. *A Ideologia Alemã*, v. II, pp. 28-9.

CAPÍTULO 3 – A ATIVIDADE SENSÍVEL

Observamos no capítulo anterior a relação homem-natureza enquanto totalidade imediata, portanto ainda abstrata; de fato, a totalidade em seu grau mais geral existente, para além do qual só se pode pensar abstrações sem nenhuma possibilidade de concreção (como, por exemplo, Deus).

Agora cabe observá-la enquanto totalidade concreta, viva e processual; é o complexo maior que abarca todos os demais complexos, que não podem ser elencados e explicados como numa listagem de conceitos e noções sem cair em um esvaziamento de suas determinações. Suas categorias formam uma intrincada malha de relações recíprocas, dinâmicas e interdeterminativas. Não podemos, no entanto, dados os limites de uma dissertação de mestrado, sequer esboçar este rico complexo de determinações¹⁴¹, mas apenas apontar para sua categoria central, a *atividade sensível* – que realiza a concreção da totalidade homem-natureza – e seus principais traços, que, por efeito de análise, serão tratados em partes, sem perder de vista que eles mantêm uma íntima relação entre si.

¹⁴¹ O próprio Marx expõe apenas o que concerne ao ser social, suas formações reais (propriedade, divisão do trabalho, mercado, Estado, etc.) e ideais (senso comum, religião, moral, direito, ciências, filosofia, arte, etc.). O programa de uma ciência da totalidade natureza-sociedade assim foi formulado: “A história pode ser examinada sob dois aspectos: história da natureza e história dos homens. Os dois aspectos, contudo, não são separáveis; enquanto existirem homens, a história da natureza e a história dos homens se condicionarão reciprocamente. A história da natureza, a chamada ciência natural, não nos interessa aqui; mas teremos que examinar a história dos homens, pois quase toda a ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida desta história, ou a uma abstração completa dela” (MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã [Feuerbach]*, p. 23). Marx visa o ser social não apenas pelo óbvio interesse direto enquanto ser humano – o que só um cínico apodrecido pode ter por pouco – mas por constatar que a história natural, “enquanto existirem homens”, interage com este ser social, que a desvenda e a reproduz, que “sabe como produzir de acordo com o padrão da cada espécie e sabe como aplicar o padrão apropriado ao objeto” (MARX. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 85). Se nossa dissertação se mantém

a) Objetividade e carência: a natureza enquanto *corpo inorgânico* do homem.

No capítulo anterior, abordamos as categorias mais gerais do ser, tracejadas por Marx em sua crítica a Hegel. Citamos uma passagem onde Marx afirma que, enquanto ser objetivo, o homem atua objetivamente – na medida em que a objetividade está na determinação de seu ser. Surgido e atuante na natureza, é ser *natural ativo*, ou seja, se relaciona com a natureza pela atividade sensível.

A atividade sensível é a *apropriação da natureza* pelo e para o homem; trata-se de um processo *incontornável*, como o que há de mais elementar para a vida humana, e mesmo dos mais elevados espíritos. Vale a pena lembrar a seguinte passagem, já citada no capítulo anterior, para notarmos que, imediatamente no âmbito mais geral da constituição do ser-homem, temos inscrito na objetividade de sua própria natureza orgânica o fato de que

os objetos de seus *instintos* existem exteriormente (äusser), como *objetos* independentes dele; entretanto, esses objetos são *objetos de seu cuidado*, *objetos* essenciais, imprescindíveis para a efetuação e confirmação de suas forças essenciais [...]. A *fome* é um *cuidado* natural; precisa, pois, uma *natureza* fora de si, um *objeto* fora de si, para satisfazer-se, para acalmar-se. A fome é a necessidade confessa que meu corpo tem de um *objeto* que está fora dele e é indispensável para sua integração e para a sua exteriorização essencial (Wesensäusserung)¹⁴².

Já vimos a argumentação de Marx, onde afirma que um ser que não tem a natureza como objeto não é nem um ser natural, nem objetivo (pois a objetividade é primeiramente natural). Dizer que o homem é um ser objetivo e natural equivale a dizer que “a *natureza sensível* imediata para o homem é imediatamente a sensibilidade humana”¹⁴³; a natureza é o conjunto de objetos dados que determinam as formas primeiras e mais básicas da carência objetiva.

Do ponto de vista mais geral, os objetos exteriores dos cuidados humanos são nada menos que *toda a natureza*. Ora, “o homem vive da natureza, quer dizer que a natureza é o

num nível abstrato, isso se deve ao fato de atentarmos justamente para a conexão mais geral, que Marx irá apenas aludir aqui e ali, em sua crítica da “anatomia da sociedade civil”.

¹⁴² MARX. *Op. cit.*, p. 127.

¹⁴³ Id., p. 112.

seu corpo com o qual ele deve manter um processo constante para não morrer”¹⁴⁴. A natureza, portanto, possui papel *fundamental* no processo de constituição do ser social. Dito de forma mais clara: “o trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o *mundo exterior sensível*. Ela é a matéria onde seu trabalho se realiza, ao seio da qual ele se exerce, a partir da qual e por meio da qual ele produz”¹⁴⁵. Como podemos ver, a natureza é a *matéria* enquanto *lugar, objeto e instrumento* da atividade; a princípio, a relação que esta mantém com aquela é própria e totalmente afim. A matéria natural é a *condição* e o *meio* da atividade, que toma aquela também por *objeto*. Neste sentido, é possível dizer ainda que a natureza é o primeiro conteúdo da ideação, pois os propósitos da atividade são pensados vitalmente a partir da naturalidade, na medida em que o corpo humano possui carências naturais que exigem a atividade que irá satisfazê-las. Todo sentido e carência só existem e se desenvolvem a partir do objeto: “É somente graças à riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva é inicialmente desenvolvida e produzida”¹⁴⁶. Em suma, a natureza é a condição objetiva essencial da atividade, e assim, sua condição subjetiva primígena; é o pré-requisito original, dado ao homem, de toda a produção e desenvolvimento humanos.

Na *Ideologia Alemã*, ao declarar as premissas das quais irá partir, Marx assevera que a forma como os homens produzem seus meios de vida “depende em primeiro lugar da natureza, isto é, dos meios de existência já elaborados e que lhes é necessário reproduzir”, e por isso “toda a historiografia deve necessariamente partir dessas bases naturais e da sua modificação provocada pelos homens no decurso da história”¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Id., p. 84.

¹⁴⁵ Id., p. 81.

¹⁴⁶ Id., p. 110.

¹⁴⁷ MARX, ENGELS. *Op. cit.*, p. 27.

A história humana é a história da atividade humana, um poder natural pelo qual o indivíduo humano se apropria da natureza para torná-la *para si*, de modo cada vez mais universal, como meio de subsistência, elemento e instrumento do trabalho, conteúdo da ciência e da arte, força produtiva, etc. Deste modo, o homem transforma a natureza em mundo humano; a natureza aparece ao homem, nas palavras de Marx, como o seu *corpo inorgânico*:

Da mesma forma que as plantas, os animais, os minerais, o ar, a luz etc. constituem do ponto de vista teórico uma parte da consciência teórica, seja enquanto objetos da ciência da natureza, seja como objetos da arte (sua natureza inorgânica espiritual, que são os meios da subsistência intelectual do homem, que deve primeiramente preparar para o gozo e a assimilação), assim também constituem do ponto de vista prático uma parte da vida e da atividade humana. Fisicamente o homem não vive senão dos produtos naturais que aparecem sob a forma de alimento, calor, vestuário, habitação etc. A universalidade do homem aparece na prática precisamente na universalidade que faz de toda natureza seu *corpo inorgânico*, tanto por ser um meio de subsistência imediato, como por ser a matéria e instrumento de sua atividade vital. A natureza, ou seja, a natureza que não é o próprio corpo humano, é o *corpo inorgânico* do homem.

A natureza é o conjunto dos nutrientes do corpo e do espírito humanos, a fonte primeira de seus conteúdos, a substância das atividades práticas e teóricas humanas, e neste sentido, assume uma dimensão e amplitude tal que se torna o “corpo inorgânico” do homem, seu próprio ambiente natural em sua totalidade. Não se restringe a meio de subsistência física, mas é também a “natureza inorgânica espiritual” do homem. Daí Marx arrebatado: “dizer que a vida física e intelectual do homem é indissolavelmente ligada à natureza não significa outra coisa senão dizer que a natureza é indissolavelmente ligada consigo mesma, porque o homem é uma parte da natureza”¹⁴⁸. Essa afirmação, se isolada, nos levaria a identificar imediatamente Marx e Feuerbach; sua ressonância naturalista costuma ser tributada à influência deste último, mas convém lembrar duas coisas: o fato de que Marx está se contrapondo ao subjetivismo da Economia Política (e de Hegel), para quem “a única essência

¹⁴⁸ MARX. *Op. cit.*, p. 84.

da riqueza é o trabalho”¹⁴⁹, e o quanto a discussão supera Feuerbach, pois aqui o homem não só contempla, mas é ativo e faz socialmente da natureza *seu* corpo inorgânico.

Ao entender a natureza como o corpo inorgânico (matéria e meio do trabalho) do homem, Marx evita e supera tanto as formas de tratamento místico que marcam as proposituras românticas (natureza enquanto subjetividade), como também o objetivismo presente no mecanicismo materialista e no idealismo (natureza enquanto mero fator causal, mera coisa exterior intransitiva, alheia, secundária, inferior, fenomênica, indiferente, etc. – uma objetividade *bellarminiana*). A natureza é, do ponto de vista humano, uma *extensão do homem*. Uma extensão, mas não como no materialismo naturalista de Feuerbach, onde o homem é que termina por ser uma extensão da natureza. Em Marx, a natureza será socialmente mediada. Vimos, no capítulo anterior, como dela parte Marx para afirmar a objetividade como propriedade originária de todo ser; mas agora veremos que a natureza não permanece nua e pura, como uma figura mitológica do imutável. Este corpo inorgânico é produto mediado socialmente pela atividade sensível – nunca de um indivíduo isolado –; não é algo posto pela *Idéia* nem algo cru, intransitivo e intocável diante do *Eu*.

¹⁴⁹ Id., p. 99. Na página 101, vemos que a fisiocracia, neste sentido, é muito mais materialista que toda a economia posterior: “Toda riqueza se reduz à *terra e à agricultura*. /.../ O objeto da riqueza, sua matéria, recebeu, pois, ao mesmo tempo, a maior universalidade dentro dos *limites da natureza* na medida em que, como natureza, é também imediatamente riqueza objetiva. E a terra somente é para o *homem* mediante o trabalho, mediante a agricultura. A essência subjetiva da riqueza transfere-se, portanto, para o trabalho. Ao mesmo tempo, contudo, a agricultura é o *único* trabalho *produtivo*. O trabalho ainda não é entendido na sua universalidade e abstração; está ligado ainda a um *elemento natural* particular, à sua matéria; é ainda reconhecido sob um *modo de existência particular determinado pela natureza*”. De tal forma que no *Capital*, Marx se lembra de William Petty: “O trabalho não é a única fonte dos valores de uso que produz, da riqueza material. Dela o trabalho é o pai, como diz William Petty, e a terra é a mãe” (*O Capital*, p. 51); é o mesmo juízo que dirige polemicamente aos seguidores de Lassalle no primeiro parágrafo da *Crítica ao Programa de Gotha* (1875).

b) Carência, corpo inorgânico e atividade sensível.

Enquanto ser objetivo, sensível, natural e vivo, o homem é “um ser *que padece*, e, por ser um ser que sente sua paixão, um ser apaixonado. A paixão é a força essencial que tende energicamente para seu objeto”¹⁵⁰. A paixão possui um objeto fora do indivíduo; objetos são independentes no existir, e por isso mesmo o homem deve agir sensivelmente sobre eles, se confirmando “em seu ser e saber”. O meio pelo qual paixão e objeto se relacionarão, e pelo qual posteriormente se interconstituirão, é o que Marx chama de *atividade sensível*.

A atividade sensível é, frente ao padecimento, à “necessidade confessa” de objetos exteriores que o corpo possui enquanto objetividade viva, uma “condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza, e portanto, da vida humana”¹⁵¹. Trata-se de uma determinação essencial do humano, enraizada em sua objetividade e padecimento; “pois primeiramente o trabalho, a *atividade vital*, a *vida produtiva* não aparece em si mesma ao homem senão como *meio* de satisfazer uma necessidade, a necessidade de conservar a existência física”¹⁵². A atividade sensível, enquanto meio de saciar as carências mais vitais, é uma condição *sine qua non* da história humana. Como lembra Marx:

Relativamente aos alemães, desprovidos de qualquer pressuposto, devemos lembrar a existência de um primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, a saber, que os homens devem estar em condições de poder viver a fim de ‘fazer história’. Mas, para viver, é necessário antes de tudo beber, comer, ter habitação, vestir-se, etc. O primeiro fato histórico é, pois, a produção dos meios que permitem satisfazer as necessidades, a produção da própria vida material; trata-se de um ato histórico, de uma condição fundamental de toda a história, que é necessário, tanto hoje como há milhares de anos, cumprir dia a dia, hora a hora, simplesmente a fim de manter os homens vivos¹⁵³.

¹⁵⁰ MARX. *Op. cit.*, p. 128.

¹⁵¹ Para lembrarmos as palavras de *O Capital* (p. 50) que mostram imediatamente uma continuidade com o pensamento de Marx de 1844.

¹⁵² MARX. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 84.

¹⁵³ MARX, ENGELS. *Op. cit.*, p. 39.

É deste modo que, em Marx, a condição primeira da subsistência do homem enquanto ser orgânico aparece sempre ligada à *produção de seus meios* de sobrevivência – os fundamentos naturais e sua modificação são as premissas da compreensão marxiana da história. Daí a atividade sensível ser declarada a *base* do ser social em seus dois pólos – sociedade e indivíduo –, da entificação do homem, sua sociabilização e individuação; e, portanto, segundo Marx, é insuprimível:

E até tal ponto é esta atividade, este contínuo trabalhar e criar sensíveis, esta produção, a base de todo o mundo sensível tal e como agora existe, que, se fosse interrompida até mesmo por um ano apenas, Feuerbach não só encontraria enormes mudanças no mundo natural, mas logo sentiria falta de todo o mundo dos homens e de sua própria capacidade de contemplação, e até mesmo de sua própria existência¹⁵⁴.

A atividade sensível é a *base* de todo o mundo sensível. O mundo não apenas entendido como a sociedade (“verdadeiro cenário de toda a história”¹⁵⁵) e o indivíduo (sua capacidade de contemplação e existência), mas também a configuração natural atual¹⁵⁶. Mais ainda: o mundo é um “contínuo trabalhar e criar sensíveis”, ou seja, um processo ininterrupto de produção de novos objetos e de existência humana, uma nova objetividade permanentemente reconfigurada pela atividade humana, e não uma coisa estática, um resultado acabado, um *caput mortuum* descritível em termos de um inventário, mas a processualidade histórica de uma objetividade dinâmica e nova na natureza.

Assim, quando Marx diz que “enquanto existirem homens, a história natural e a história humana se condicionarão reciprocamente”¹⁵⁷, a responsável por esta mediação não é outra que a atividade sensível, também dita *atividade vital* ou *vida produtiva*, categoria basilar da qual irradia todo o mundo humano, ao pôr a história natural e a história humana em sujeição

¹⁵⁴ Id., p. 69.

¹⁵⁵ Id., p. 53.

¹⁵⁶ A sua interrupção, como a menor crise econômica faz sentir, não pode ser de interesse do indivíduo, e a constituição do mundo, em seu permanente circuito natureza-sociedade, deve ser pensada e refeita a partir do que ele é.

¹⁵⁷ MARX, ENGELS. *Op. cit.*, p. 24.

mútua. Por isso é a categoria central, pela qual a natureza é tornada cada vez mais um componente do mundo e não mais a sua totalidade.

Esta é a questão principal que norteia a polêmica de Marx contra o materialismo tradicional e o idealismo nas teses *Ad Feuerbach* (1845), onde o *novo materialismo* anunciado entende o mundo como resultado de uma subordinação recíproca entre natureza e sociedade por meio de uma contínua atividade humana:

A falta capital de todo materialismo até agora (inclusive o de Feuerbach) é que a coisa concreta, a efetividade, o sensível é captado apenas sob a forma de *objeto ou de intuição*; não, porém, como *atividade humana sensível, práxis*, não como forma subjetiva. Em oposição ao materialismo, o lado *ativo* foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo – que naturalmente não conhece a atividade efetiva, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não capta a própria atividade humana como atividade *objetiva*. Por isso, em *A Essência do Cristianismo*, considera apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto que a práxis só é apreciada e fixada em sua forma fenomênica judaica e suja. Eis porque não compreende a importância da atividade ‘revolucionária’, ‘prático-crítica’¹⁵⁸.

O sentido desta tese se faz claro no contexto de nossa discussão. Feuerbach, a exemplo do materialismo filosófico, pensa a objetividade enquanto coisa morta, estática, inativa e intransitiva – portanto, não como objetividade que vive o homem em sua atividade sensível e imediata (cujo “processo de desenvolvimento real” também é “visível empiricamente”¹⁵⁹), e sim uma “objetividade” só apreensível teoricamente, pela intuição –, uma idéia filosófica, a *Objetividade* metafísica. A atividade não lhe parece objetiva, senão enquanto fenomênica, ou seja, meramente subjetiva, contemplativa, e não como a própria produtora da objetividade. Feuerbach não compreende a produção contraditória de riqueza e miséria sob o jugo do estranhamento, e onde vê a atividade humana, vê apenas a miséria; por isso “se refugia na natureza”¹⁶⁰, como acusa Marx. Ao separar natureza e sociedade, Feuerbach apenas intui a

¹⁵⁸ MARX. *Ad Feuerbach*, I. In: MARX, ENGELS. *Op. cit.*, p. 11.

¹⁵⁹ MARX, ENGELS. *Op. cit.*, p. 38.

¹⁶⁰ “Como exemplo deste reconhecimento e desconhecimento, que Feuerbach compartilha com os demais, do estado de coisas existentes, lembremos a passagem da *Filosofia do Futuro* onde desenvolve a idéia de que o Ser de um objeto ou de um homem constitui igualmente a sua essência, de que as condições de existência, o modo de vida e a atividade determinada de uma criatura animal ou humana são aqueles com que a sua ‘essência’ se sente satisfeita” (Id., p. 61). O positivismo de Feuerbach é explicitado na tese da identidade entre essência e aparência. Mas não se trata de um materialismo empirista (como foi o inglês e o francês), que ainda parte das coisas e a elas

objetividade, através de mero comportamento teórico; não vê que a atividade, a “forma subjetiva” do mundo sensível, revela imediatamente na sua prática seu caráter objetivo. Os “óculos filosóficos” feuerbachianos separam objetividade e subjetividade em esferas distintas e inacessíveis uma a outra, exceto pela pálida intuição.

Na *Ideologia Alemã*, esta crítica a Feuerbach é explicitada:

Para Feuerbach, a ‘concepção’ do mundo sensível limita-se, por um lado, à simples contemplação deste último e, por outro, ao simples sentimento. Refere-se a “O Homem” em vez de se referir aos ‘homens históricos reais’. ‘O Homem’ é na realidade ‘o Alemão’. No primeiro caso, isto é, na *contemplação* do mundo sensível, choca-se necessariamente com objetos que se encontram em contradição com a sua consciência e o seu sentimento, que perturbam a harmonia de todas as partes do mundo sensível que pressupusera, sobretudo a do homem e da natureza. Para eliminar estes objetos é-lhe necessário refugiar-se num duplo ponto de vista: entre uma visão profana que apenas se apercebe daquilo ‘que é visível a olho nu’ e uma outra mais elevada, filosófica, que alcança a ‘verdadeira essência das coisas’. Não vê que o mundo sensível em seu redor não é objeto dado diretamente para toda a eternidade, e sempre igual a si mesmo, mas antes o produto da indústria e do estado da sociedade, isto é, um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, cada uma das quais ultrapassava a precedente, aperfeiçoando a sua indústria e o seu comércio, e modificando o seu regime social em função da modificação das necessidades. Mesmo os objetos da mais simples ‘certeza sensível’ só são dados a Feuerbach através do desenvolvimento social, da indústria e das trocas comerciais. Sabe-se que a cerejeira, como todas as outras árvores frutíferas, foi trazida para as nossas latitudes pelo comércio, apenas há alguns séculos, e que foi somente devido à ação de uma sociedade determinada, numa época determinada, que a árvore foi dada à ‘certeza sensível’ de Feuerbach¹⁶¹.

O “mundo sensível” de Feuerbach é tipicamente alemão: idealizado e categorizado por abstrações autônomas, ou seja, vazias. As refutações práticas que o mundo real oferece à sua visão filosófica alemã das “essências” ultra-abstratas (facilmente harmonizadas com o “Ser” das coisas) devem ser tratadas como contradições “aparentes”, o que equivale a descartar o princípio materialista de buscar o ser singular, sua lógica específica e sua verdadeira significação universal, suas interdeterminações categoriais. Feuerbach recai no mais crasso idealismo, justamente aquilo que visava combater. O preço a se pagar é a cegueira mais incrível: Marx mostra que um ente natural do mais banal cotidiano já é suficiente para refutar

se dirige, e sim um materialismo *alemão*, especulativo, que pretende explicar a realidade de um ponto de vista professoral, afastado e protegido do mundo, ao convenientemente diluir este em umas poucas abstrações filosóficas tolas. A situação é tão mais bizarra quanto mais se pretende intervir na prática, como no caso dos “socialistas verdadeiros” se verifica. O materialismo é fruto e catalizador de uma orientação interessada no saber das coisas, e o socialismo – enquanto teoria do mundo humano – é seu desenvolvimento interessado no homem; mas na Alemanha de tudo se faz metafísica. No caso em questão, Feuerbach se condena a desconhecer a história das transformações de essência e aparência, em sua interatividade sensível, em sua prática objetiva humana.

Feuerbach, uma vez que por trás desta natureza que rodeia e alimenta o homem Feuerbach está toda a história humana, a atividade “de toda uma série de gerações” em crescente intercâmbio e intervenção sobre a natureza.

Assim, o materialismo de Feuerbach não passa de uma postura teórica:

Admitimos que Feuerbach tem sobre os materialistas ‘puros’ a grande vantagem de se aperceber de que o homem é também um ‘objeto sensível’; mas abstraímos do fato de apenas o considerar como ‘objeto sensível’ e não como ‘atividade sensível’, pois nesse ponto ainda se agarra à teoria e não integra os homens no seu contexto social, nas suas condições de vida que fizeram deles o que são. Não há dúvida de que nunca atinge os homens que existem e atuam realmente, que se atém a uma abstração, o ‘Homem’, e que apenas consegue reconhecer o homem ‘real, individual, em carne e osso’ sentimentalmente ou, dizendo de outro modo, não conhece outras ‘relações humanas’ ‘entre o homem e o homem’ senão o amor e a amizade, sendo estas, ainda, idealizadas. Não critica as atuais condições de vida. Não consegue apreender o mundo sensível como a soma da atividade viva e física dos indivíduos que o compõem e, quando por exemplo observa um grupo de homens com fome, cansados e tuberculosos, em vez de homens de bom porte, é constrangido a refugiar-se na ‘concepção superior das coisas’ e na ‘compensação ideal no interior do Gênero’; cai portanto no idealismo, precisamente onde o materialismo vê simultaneamente a necessidade e a condição de uma transformação radical tanto da indústria como da estrutura social¹⁶².

Mesmo percebendo o homem como “objeto sensível”, Feuerbach não percebe sua objetividade específica, o “contexto social”, as “condições de vida” as quais o homem produz e nas quais é produzido. Feuerbach se contenta em apenas anunciar a objetividade do homem, mas não lança o olhar a ela; recua frente a sua própria descoberta, no momento em que podia explorar toda sua fecundidade (exatamente o que Marx fará por ele), e termina por acovardar-se na filosofice.

Feuerbach trata a objetividade *sub specie aeterni*, e quando pensa em termos de história, pensa teologicamente, abstraindo a atividade material. Conclui Marx: “enquanto materialista, Feuerbach nunca faz intervir a história; e quando aceita a história, não é materialista. Nele, história e materialismo são coisas complementemente separadas”¹⁶³.

Finalmente, contra o idealismo, Marx opõe a atividade sensível à atividade abstrata: “O objeto do trabalho é, por isso, *a objetivação da vida genérica do homem*, pois este se desdobra

¹⁶¹ Id., p. 66.

¹⁶² Id., p. 69.

¹⁶³ Id., p. 70.

não só intelectualmente, como na consciência, mas ativa e realmente, e se contempla a si próprio num mundo por ele criado”¹⁶⁴. O mundo não é produzido só pela consciência (subjetividade), mas substancialmente pela vida, pela prática, que realiza o trânsito entre objetividade e subjetividade. A atividade sensível produz *mundo humano sensível*, a *objetivação do gênero humano*. É interessante observar o quão longe estamos de um materialismo unilateral, como o de Feuerbach, a quem só resta pensar o “gênero” como uma categoria metafísica dada naturalmente, e não como *produto histórico da atividade humana*; a Feuerbach basta contemplar a “pura” natureza.

Ora, o homem não vive da pura natureza. Enquanto ser que é, ao mesmo tempo, ativo e passivo, não se detém, como os animais, na satisfação das necessidades vitais. Por isso, “o segundo ponto a considerar é que, uma vez satisfeita a primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento utilizado para tal conduzem a novas necessidades, e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro fato histórico”¹⁶⁵. Trata-se de um processo onde a satisfação das carências mais básicas conduz o homem a desenvolver seu complexo de carências para um patamar novo. De fato, a atividade é cada vez mais livre ao se tornar mais carente, pois aí reside seu horizonte. A dialética daquelas determinações ontológicas (atividade-passibilidade) é o móbil da abertura do ser humano para si mesmo, sua universalidade, como veremos a seguir.

¹⁶⁴ MARX. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 85. Segundo Marx, ao identificar a atividade humana apenas ao “comportamento teórico” (assim como Feuerbach), Hegel ignora o papel ativo e objetivo dos sentidos: “O modo pelo qual a consciência é, e pelo qual algo é para a consciência, é para ela o *saber*. O saber é seu único ato, por isso algo é para ela na medida em que ela *conhece* este algo. Saber é seu único comportamento objetivo” (Id., p. 129). O ser, o concreto, efetivo e sensível se reduzem ao conhecer. Mas um absurdo desses não pode pretender uma compreensão digna do papel da subjetividade e de suas formas.

¹⁶⁵ MARX, ENGELS. *Op. cit.*, p. 40.

c) A sociabilidade: natureza e atividade sociais. O ser genérico em seus dois pólos. Universalidade de objetividade e subjetividade humanas: a indústria.

Já vimos como a objetividade traduz, no plano mais geral, a necessidade de uma relação recíproca entre os seres. O homem, como ser objetivo, carece não apenas daqueles objetos que atendem suas carências físicas imediatas, mas também – e fundamentalmente – carece do *outro homem*, seu objeto mais coincidente e essencial.

A sociabilidade, como notamos no capítulo anterior, surge como necessidade imediatamente natural e visa renovar a vida dos próprios indivíduos cotidianamente, bem como a reprodução do gênero; acerca disto, Marx, lembrando Aristóteles, aponta para a família, a mais básica forma social da objetividade humana: “tu foste engendrado por teu pai e tua mãe, isto é, o coito de dois seres humanos, um ato genérico dos homens, produziu em ti o homem. Vês, pois, que inclusive fisicamente o homem deve ao homem sua existência”¹⁶⁶.

Portanto, e continuando o que Marx aponta como as “condições fundamentais da história”, temos:

O terceiro aspecto que intervém diretamente no desenvolvimento histórico é o fato de os homens, que em cada dia renovam a sua própria vida, criarem outros homens, reproduzirem-se; é a relação entre o homem e a mulher, os pais e os filhos, a *família*. Esta família, que é inicialmente a única relação social, transforma-se numa relação subalterna [...] quando o acréscimo das necessidades engendra novas relações sociais e o crescimento da população dá origem a novas necessidades¹⁶⁷.

A reprodução dos indivíduos é um fundamento primeiro para a história humana, e a família é seu “lugar” social; trata-se da relação social mais natural, ou mais próxima de uma relação natural. Esta relação entre homem, mulher e filhos está sujeita ao desenvolvimento do intercâmbio entre os indivíduos, e assim, a um progressivo refinamento e complexificação das necessidades e da produção, ou seja, um “afastamento” da naturalidade. Esse

¹⁶⁶ MARX. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 113.

¹⁶⁷ MARX, ENGELS. *Op. cit.*, p. 41.

desenvolvimento da sociabilidade se dá na própria prática cotidiana e assume caráter histórico (sem nenhum *télos* dado a priori). Por isso, o ato de reprodução, bem como toda a produção e intercâmbio material (e espiritual) dos indivíduos não estão presos à circularidade cega da natureza; daí que, como diz Marx, “não se deve considerar esse modo de produção deste único ponto de vista, isto é, enquanto mera reprodução da existência física dos indivíduos. Pelo contrário, já constitui um modo determinado de atividade de tais indivíduos, uma forma determinada de manifestar a sua vida, determinado *modo de vida* dos mesmos”¹⁶⁸.

O modo de vida dos indivíduos depende, como já vimos, das condições naturais em meio às quais eles se encontram e da produção de seus meios de satisfação das carências vitais, produção essa sujeita ao intercâmbio travado entre os indivíduos, dos mais próximos e progressivamente aos mais distantes¹⁶⁹. É assim que mesmo o ato mais natural entre eles, o ato de reprodução, já mostra um grau de distanciamento da naturalidade, grau esse de *humanização* das relações entre os indivíduos:

A relação do homem com a mulher é a relação *mais natural* do homem com o homem. Nela se mostra em que medida o comportamento *natural* do homem se tornou *humano* ou em que medida a essência *humana* se tornou para ele essência natural, em que medida a sua natureza humana se tornou para ele *natureza*. Mostra-se também nesta relação a extensão em que o *carecimento* do homem se tornou *carecimento humano*, em que extensão o *outro* homem enquanto homem se converteu para ele em *carecimento*; em que medida ele, em seu modo de existência mais individual, é ao mesmo tempo, ser social (*Gemeinwesen*)¹⁷⁰.

O afastamento da naturalidade é visível mesmo onde o homem age mais naturalmente, o que permite notar o grau de desenvolvimento social dos indivíduos desta sociedade. A “essência humana” é ela mesma um produto da relação dos indivíduos entre si e seus meios de produção, o que inclui a natureza que lhes serve de “corpo inorgânico”. Em outras palavras, a “essência natural” do homem não é um modo de ser que vem pronto (do céu ou do

¹⁶⁸ Id., p. 27.

¹⁶⁹ Não há uma “menor distância” entre dois pontos na história, quer dizer, uma linearidade do progresso; mas a história mostra empiricamente o resultado daquele desenvolvimento em uma direção mundial, de tal forma que é impossível negá-lo.

¹⁷⁰ MARX. *Op. cit.*, p. 105.

macaco) e permanece imutável, anterior ao homem e sua atividade, os quais estariam encerrados em uma essencialidade natural metafísica. A *natureza humana* é uma nova – e sempre renovada – natureza, produzida e reproduzida no desenrolar histórico da prática cotidiana dos indivíduos em sociedade.

É por isso que a natureza só existe para o “homem social” – na medida mesma em que a sociedade estende o âmbito de objetivação dos indivíduos, de apreensão e apropriação da natureza para seus fins e necessidades vitais humanos. A sociedade é a própria natureza do homem, e a natureza se torna humana:

A essência humana da natureza existe somente para o homem social, pois apenas assim existe para ele como *vínculo* com o *homem*, como modo de existência sua para o outro e modo de existência do outro para ele, como elemento vital da efetividade humana; só assim existe como *fundamento* de seu próprio modo de existência *humano*. Só então se converte para ele seu modo de existência *natural* em seu modo de existência *humano*, e a natureza se torna para ele o homem. A sociedade é, pois, a plena unidade essencial do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo acabado do homem e o humanismo acabado da natureza¹⁷¹.

Marx reafirma aqui a unidade da história natural e humana, apresentando a sociedade como a elaboração desta unidade, realizada pelos indivíduos em intercâmbio entre si e com a natureza; esta ressurge, neste vasto e fundamental metabolismo, como *corpo inorgânico* do homem, como objetividade *humana*.

Tudo isto quer dizer que “o caráter social é, pois, o caráter geral de todo o movimento; assim como é a própria sociedade que produz o *homem enquanto homem*, assim também ela é *produzida* por ele”¹⁷². O ser social determina ativamente a relação com a natureza e imprime um caráter próprio a este metabolismo.

Agora cabe notar que, no interior de sua própria unidade, este novo ser apresenta dois pólos, o indivíduo singular de um lado e a sociedade como sua expressão universal de outro, sempre em condicionamento recíproco. Para demonstrar o âmbito social das existências singulares, Marx, continuando a observação citada acima, considera:

¹⁷¹ Id., p. 106.

A atividade social e o gozo social não existem de modo algum *unicamente* na forma de uma atividade *imediatamente* coletiva e de um gozo *imediatamente coletivo* [...]. Mas mesmo quando eu atuo *cientificamente*, etc., uma atividade que raramente posso levar a cabo em comunidade imediata com outros, também sou *social*, porque atuo enquanto *homem*. Não só o material de minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, como também minha *própria* existência é atividade social, porque o que eu faço de mim, o faço para a sociedade e com a consciência de mim enquanto um ser social¹⁷³.

Mesmo o indivíduo isolado traz em si um conjunto de determinações sociais, que se manifestam imediatamente em sua existência, e até em sua atividade mais espiritualizada, a atividade da consciência; esta se alça a uma “autonomização” em relação às características e circunstâncias imediatas, entretanto, por mais altos e desinteressados sejam os pensamentos, jamais podem deixar de se apresentar em uma linguagem, o que mostra empiricamente a determinação social da consciência.

Marx observa o indivíduo enquanto existência concreta, singular, que no entanto vivencia a genericidade social de forma mais ampla ou restrita, assim como o gênero se reproduz de acordo com o âmbito da vivência dos indivíduos: “a vida individual e a vida genérica do homem não são *distintas*, por mais que – necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *geral* da vida genérica, ou que a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou mais *geral*”. Assim como o indivíduo expressa e faz a sociedade, a sociedade expressa e faz o indivíduo. Desta forma, alerta Marx: “Deve-se sobretudo evitar fixar novamente a ‘sociedade’ como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo *é o ser social*. A exteriorização da sua vida – ainda que não apareça na forma imediata de uma exteriorização de vida *comunitária*, realizada em união com outros – *é, pois, uma manifestação e confirmação da vida social*”¹⁷⁴.

Ou seja, a sociedade não é uma coisa que paira sobre os indivíduos isolados (a monadologia do indivíduo é o correlato da sociedade sobranceira), uma canga que os

¹⁷² Idem.

¹⁷³ Id., p. 107.

¹⁷⁴ Idem.

constrange do alto de sua suposta exterioridade, à semelhança do entendimento vulgar da sociologia. Esta é a forma como, p. ex., Max Stirner entende a sociedade, e vem bem a calhar reproduzir a crítica marxiana a respeito:

Muito longe de quererem formar uma sociedade, os homens sempre a deixaram desenvolver-se; isto, por sempre terem querido desenvolver-se enquanto seres individuais. É essa a razão por que só se conseguiram desenvolver na e pela sociedade. Aliás, só um santo da envergadura de nosso Sancho [Stirner] poderia ter a idéia de separar o desenvolvimento ‘dos homens’ do desenvolvimento ‘da sociedade’ na qual vivem¹⁷⁵.

Afinal, o próprio conjunto das relações sociais é produzido pelos indivíduos em interatividade: “O que é a sociedade, qualquer que seja a sua forma? O produto da ação recíproca dos homens”¹⁷⁶.

O ser social deve ser, por tudo que foi dito, entendido em sua totalidade ou unidade:

O homem – por mais que seja um indivíduo *particular*, e justamente é sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser social *individual* real – é, na mesma medida, a *totalidade*, a totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, do mesmo modo que também na realidade ele existe tanto como contemplação e gozo da existência social, quanto como a totalidade da manifestação da vida humana¹⁷⁷.

Assim se apresenta o ser social em suas duas faces: o indivíduo, enquanto totalidade social subjetiva, é uma síntese concreta e singular da totalidade social objetiva, ou seja, da sociedade. É neste sentido que Marx afirma as relações sociais concretas, práticas, como o conjunto de qualidades, propriedades e atributos universais que caracterizam a natureza própria do indivíduo concreto: “a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais”¹⁷⁸.

Esta essência humana se autoproduz pela atividade dos indivíduos humanos, traduzindo-se na formação de um novo gênero frente à natureza. A centralidade da atividade produtiva humana é reafirmada aqui, pois é nela que, nas palavras de Paulo Fleury Teixeira, “Marx localiza as categorias fundamentais da distinção entre o homem e os animais. [...] as espécies

¹⁷⁵ MARX, ENGELS. *Op. cit.*, vol. 1, p. 273.

¹⁷⁶ MARX. Carta a Annenkov, 28 dez. 1846. In: *A Miséria da Filosofia*, p. 207.

¹⁷⁷ MARX. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 108.

¹⁷⁸ MARX. *Ad Feuerbach*, VI. In: MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã [Feuerbach]*, p. 13.

vivas interagem com a natureza circundante através de sua atividade vital. É, pois, na atividade vital que estão determinados o âmbito e o modo desta interação, isto é, o modo de ser de cada espécie”¹⁷⁹. Isto justifica a centralidade da atividade sensível, tanto na constituição genérica de um ser orgânico, quanto na investigação deste mesmo ser, como ponto de partida da pesquisa.

Já vimos a afirmação de Marx a respeito: “a vida produtiva é vida genérica. É vida criando vida. No modo de atividade vital reside todo o caráter de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade livre, consciente, é o caráter genérico do homem”¹⁸⁰. A atividade vital, a *produção*, determina, portanto, o lugar ontológico do homem no complexo total do ser, seu gênero específico.

O homem é um ser natural apenas imediatamente. Sua atividade, porém, realiza a mediação que o distingue dos animais desde o gênero, e isso na medida em que o

animal identifica-se imediatamente com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É esta atividade. Mas o homem faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência. Possui uma atividade vital consciente. Ela não é uma determinação com a qual ele se confunde diretamente. A atividade vital consciente distingue o homem da atividade vital dos animais. [...] Unicamente por isso é que a sua atividade surge como atividade livre¹⁸¹.

Ao dizer que a atividade consciente não é um atributo *direto*, imediato, com o qual o homem se confundiria, Marx afirma que o caráter consciente do trabalho não é uma atribuição natural, mas pressupõe antes a própria atividade. O homem precisa, frente a suas carências, de todo modo agir, e só então a atividade humana é refletida como objeto para a subjetividade, ou seja, se torna sentida e pensada, objeto de projeção e reflexão espiritual. A apreensão do mundo exterior se torna apropriação deliberada e total, externa e interna, uma apreensão *teórica* pela própria *prática*, o que lhe confere caráter livre. A partir destas determinações da

¹⁷⁹ TEIXEIRA, P.T.F. “A Individualidade Humana na Obra Marxiana de 1843 a 1848”. In: Ad Hominem 1, Tomo I, p. 180.

¹⁸⁰ MARX. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 84.

¹⁸¹ Id., p. 84.

atividade, podemos observar os contornos mais abrangentes que definem o homem diante da natureza, seu caráter genérico e universal:

O homem é um ser genérico. Não só porque no plano prático e teórico, faz do gênero (tanto o seu próprio como das outras coisas) seu objeto; mais ainda – e aqui é apenas outra maneira de exprimir a mesma coisa – porque se comporta diante dele mesmo como diante do gênero atual vivo, porque se comporta diante dele mesmo como diante de um ser *universal*, portanto livre. A vida genérica, tanto do homem quanto do animal, consiste de início, do ponto de vista físico, no fato de que o homem (como o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal é o homem em relação ao animal, tanto mais universal é o âmbito da natureza inorgânica de que ele vive¹⁸².

O homem não é ser genérico apenas por ser um “animal gregário” (aí temos apenas uma determinação natural). A sociabilidade humana se define pelo objeto universal da atividade; o gênero humano se determina como aquele que toma tudo por seu objeto, inclusive a si próprio. A universalidade caracteriza o homem, não como uma categoria metafísica, anterior ao homem e sua atividade. A universalidade é, ao contrário, produto da atividade, e esta se torna ela mesma “comportamento” universal em sua unidade dinâmica prática e teórica, pela qual o homem estende o âmbito de sua objetivação sobre toda a natureza. (Sendo produto do trabalho, a universalidade possui caráter histórico, e na história pode se observar sua ampliação gradual¹⁸³). O que revela a universalidade é o comportamento social, a “vida genérica”, a atividade que pressupõe permanente intercâmbio com os outros homens, bem como com a natureza, a qual o homem elabora.

A universalidade do homem se mostra em sua atividade *produtora de mundo* e de si mesmo enquanto indivíduo social. Frente à esta produção, cabe reconhecer que a diferença em relação aos animais se dá já em âmbito genérico. A respeito, vale a pena transcrever mais um trecho dos *Manuscritos*, no qual diz Marx:

Através da produção prática do *mundo objetivo*, a elaboração da natureza inorgânica, o homem se confirma enquanto ser genérico consciente, ou seja, enquanto ser que se comporta em relação ao gênero como em relação à sua própria essência ou em relação a si como ser genérico. Sem dúvida, o animal também produz. Faz um ninho, uma habitação, como as abelhas, os castores, as formigas, etc. Mas só produz o que é estritamente necessário para si ou para as suas crias; produz de uma maneira unilateral,

¹⁸² Id., p. 83.

¹⁸³ O que será, inclusive, um critério para se identificar e avaliar os anacronismos na história; não poderemos, no entanto, tratar disto aqui.

enquanto o homem produz de maneira universal; produz unicamente sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade; o animal apenas se produz a si, ao passo que o homem reproduz toda a natureza; o seu produto (do animal) pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem é livre perante o seu produto. O animal constrói apenas segundo o padrão e a necessidade da espécie a que pertence, ao passo que o homem sabe como produzir de acordo com o padrão da cada espécie e sabe como aplicar o padrão apropriado ao objeto; deste modo, o homem constrói também em conformidade com as leis da beleza¹⁸⁴.

A atividade humana é livre de modo que os indivíduos humanos não se adaptam passivamente às condições naturais, mas também intervêm transformando consciente e deliberadamente o meio à sua volta. O homem não apenas se adequa à natureza, mas principalmente adequa a natureza a si mesmo. Isso mostra o caráter unilateral da atividade humana, na medida em que esta aponta para além da imediatidade, ou seja, mediatiza a própria necessidade, se faz livre perante esta, reproduzindo universalmente os padrões da natureza, agindo de acordo não só com sua necessidade crua, imediata, “abstrata”, mas de acordo com o próprio objeto de seu interesse vital (que, como vimos, se dá em intercâmbio estabelecido com os outros indivíduos), seja ele qual for – o que significa exatamente um refinamento da necessidade, que demanda por fim a beleza, o refinamento da subjetividade (o *espírito*). O homem produz uma *consciência genérica* na universalidade de sua atividade sensível. Ao mesmo tempo em que o homem transforma a natureza em “uma parte da consciência teórica” e em produtos para a subsistência física, apropriando-se dela multilateralmente, está se tornando, ele próprio, por meio desta atividade prática, um ser universal.

Por isso, se o homem é *imediatamente* ser natural,

no entanto, não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, um ser que é para si próprio e, por isso, *ser genérico*, que enquanto tal deve atuar e se confirmar tanto em seu ser como em seu saber. Por conseguinte, 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 objetiva, nem subjetivamente está a natureza imediatamente presente ao ser *humano* de modo adequado¹⁸⁵.

¹⁸⁴ MARX. *Op. cit.*, p. 85.

¹⁸⁵ Id., p. 128.

Ou seja, o homem é um ser para quem o objeto de sua carência deve corresponder ao seu grau de desenvolvimento subjetivo. O ser “imediatamente natural” produz uma série crescente de mediações sensíveis e espirituais em relação ao seu corpo inorgânico, tornando-o o objeto refinado de uma necessidade apurada; assim, o homem se afirma enquanto tal na natureza.

A natureza *deve ser elaborada* para o homem; só por meio desse cultivo sensível o humano surge, “se confirma em ser e saber”, frente à natureza, que por sua vez jamais se tornará presente àquele de modo imediato ou “puro”. Este é o significado do processo de humanização, em sua amplitude *crescendo* sobre a natureza de modo empiricamente notável, cujo dinamismo objetivo-subjetivo se faz visível na própria prática humana.

A elaboração humana de si mesmo e do gênero acompanha os objetos que produz; em outras palavras, enquanto produz novos objetos, produz também sua subjetividade, ela mesma objeto da própria atividade:

O comportamento *efetivo* e ativo do homem para consigo mesmo, na qualidade de ser genérico ou a manifestação de si mesmo como ser genérico, isto é, como ser humano, somente é possível porque ele efetivamente cria e exterioriza todas as suas *forças genéricas* – o que por sua só se torna possível em virtude da ação conjunta dos homens enquanto resultado da história – e se comporta frente a elas como frente a objetos¹⁸⁶.

Os atributos consciente, livre e universal da atividade são produtos da objetivação das faculdades humanas. Este trânsito entre a objetividade e a subjetividade é fruto de uma atividade que toma tudo, e inclusive a si própria, como objeto de apreensão, apropriação prática e teórica, reflexão e fruição. Por isso Marx afirma: “ao produzir seus meios de vida, o homem produz indiretamente a própria vida”¹⁸⁷, quer dizer, a própria vida humano-social é *produto* de uma atividade auto-reflexiva, que inicialmente busca atender necessidades vitais, tornando estas e a si mesma cada vez mais refinadas e produzindo o “espírito”, ou seja, o complexo de formações ideais do ser social em ambos seus pólos.

¹⁸⁶ Id., p. 123.

¹⁸⁷ MARX, ENGELS. *Op. cit.*, p. 27.

Aquela subjetividade natural de que falamos no capítulo anterior se mostra agora especificada fundamentalmente pela sociabilidade. Um bom exemplo de seu caráter determinante sobre os caracteres naturais está neste trecho da *Ideologia Alemã*:

Rafael, tanto como qualquer outro artista, foi condicionado pelos progressos técnicos que a arte tinha realizado antes dele, pela organização da sociedade e a divisão do trabalho que existiam onde habitava, e finalmente pela divisão do trabalho em todos os países com os quais a cidade onde habitava tinha relações. Que um indivíduo como Rafael desenvolva ou não o seu talento é coisa que depende inteiramente da encomenda, que por sua vez depende da divisão do trabalho e do grau de cultura atingido pelos indivíduos nessas condições. [...] A concentração exclusiva do talento artístico em algumas individualidades, e correlativamente a sua asfixia na grande massa das pessoas, é uma conseqüência da divisão do trabalho. Supondo mesmo que em certas condições sociais cada indivíduo seja um excelente pintor, isto não excluiria de modo algum que cada um fosse um pintor original [...]. Numa organização comunista da sociedade, [...] o indivíduo deixará de estar fechado nos limites de uma arte determinada, limites esses que fazem com que existam pintores, escultores, etc., que são apenas isso¹⁸⁸.

Como vemos, o social determina o talento natural. Marx esclarece que as capacidades individuais são caracterizadas por categorias da sociabilidade, e não da natureza. É claro que algumas supõem certas aptidões físicas ou biológicas dos indivíduos, mas o que significarão se as condições sociais impedirem o desenvolvimento e mesmo a existência de tais atributos “naturais” a eles? Isso mostra que as potências naturais aos indivíduos devem seu desenvolvimento, efetividade e existência à sociabilidade. Rafael não seria mais que um pintor rupestre, na melhor das hipóteses, se não houvesse quem extraísse os pigmentos de suas tintas e quem elaborasse estas; se não houvesse uma demanda por sua arte, o que é inteiramente dependente do grau de cultura da sociedade; e se tivesse que se dedicar a outras tantas atividades para simplesmente sobreviver. A divisão do trabalho significou enorme avanço em relação à naturalidade, libertando uns poucos indivíduos da lida direta com a natureza e ampliando o estágio de tal relação; no entanto, esta mesma divisão do trabalho se apresenta agora como um limite ao desenvolvimento dos indivíduos, pois concentra, asfixia, fixa a atividade (e, portanto, a subjetividade) nos limites de uma profissão qualquer – o que, de qualquer modo, comprova a determinação social da individualidade.

Esta produção da subjetividade social no interior da objetividade social da propriedade privada é descrita por Marx no interior da crítica à Economia Política; acompanhem os seus passos:

Tal como a propriedade privada é apenas a expressão sensível do fato de que o homem se torna *objetivo* para si e, ao mesmo tempo, se converte bem mais em um objeto estranho e inumano, [...] a superação positiva da propriedade privada, isto é, a apropriação *sensível* pelo homem da essência e da vida humanas, do homem *objetivo*, das *obras* humanas, não deve ser concebido só no sentido do *gozo imediato*, exclusivo, no sentido da *posse*, do *ter*. O homem se apropria do seu ser universal de forma universal, 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 sociais em sua forma, 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* (é, portanto, algo tão múltiplo como são as determinações essenciais e atividades humanas)¹⁸⁹.

A propriedade privada, ou seja, o “movimento da produção e do consumo” sob a forma da alienação e do estranhamento, é a expressão sensível da objetividade humana atual, na qual o homem produz seu mundo e a si mesmo. Sob a transformação da atividade humana em meio de capitalização, a subjetividade se acanha na forma do egoísmo, ou no empobrecimento da apropriação sensível como mera posse do objeto. No entanto, a subjetividade é tão universal quanto as relações que o indivíduo pode travar com o mundo – universalidade da natureza apropriada e da apropriação –, e assim

A superação da propriedade privada é por isso a *emancipação* total de todos os sentidos e qualidades humanos; mas é precisamente esta emancipação, porque todos estes sentidos e qualidades se fizeram *humanos*, tanto objetiva como subjetivamente. [...] Carecimento e gozo perderam com isso sua natureza *egoísta* e a natureza perdeu sua mera *utilidade*, ao se converter a utilidade em utilidade *humana*¹⁹⁰.

Já notamos como a divisão do trabalho permitiu o desenvolvimento de sujeitos da riqueza humana de um Rafael. Esta forma de objetividade social – a propriedade privada – foi historicamente responsável pela produção de tal riqueza (apesar de, por outro lado, a constranger não apenas a alguns indivíduos, como também limitar estes mesmos indivíduos à

¹⁸⁸ MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã*, vol. 2, p. 234.

¹⁸⁹ MARX. *Op. cit.*, p. 108.

¹⁹⁰ Id., p. 109.

parcialidade¹⁹¹), que não é outra coisa que a humanização de “carecimento e gozo” originalmente imediatos.

Assim, sob o pressuposto da emancipação do homem frente à propriedade privada, Marx continua a afirmação acima:

Igualmente, os sentidos e o gozo dos outros homens se converteram em *minha* própria apropriação. Além destes órgãos imediatos se constituem, então, órgãos *sociais*, na *forma* da sociedade; assim, por exemplo, a atividade imediatamente na sociedade com os outros, etc., se converte em um órgão de minha *exteriorização de vida* (Lebensäußerung) e um modo de apropriação da vida *humana*.

A universalidade dos sentidos humanos é uma produção “na sociedade com os outros”, como o prova a arte, a ciência e as demais formações ideais. Este enriquecimento dos sentidos é uma demonstração empírica de como a subjetividade se afasta da rusticidade natural originária: “é evidente que o *olho humano* goza de modo distinto que o olho bruto, não humano; o *ouvido humano* goza de maneira distinta que o bruto, etc.”¹⁹².

O desenvolvimento subjetivo acompanha aquilo que o corpo inorgânico dispõe por meio do metabolismo socialmente instaurado. Por isso, a objetividade é o momento determinante desta autoprodução:

Assim, enquanto, de um lado, para o homem em sociedade a efetividade objetiva se configura em geral como a efetividade de suas próprias forças essenciais, todos os *objetos* se lhe apresentarão como *objetivação* de si próprio, como objetos que confirmam e realizam sua individualidade, como seus objetos, isto é, o objeto vem a *ser ele mesmo*. Como vem a ser seu, depende da *natureza* do objeto e da natureza da *força essencial* que a *ela* corresponde [...]. Por isso o homem se afirma no mundo objetivo não apenas no pensar, mas também com *todos* os sentidos¹⁹³.

A efetividade objetiva é apropriada objetiva e subjetivamente pelo homem social, o que confirma sua capacidade de apreensão e realiza sua individualidade. Essa apropriação é tão *universal* quanto *prática*, ou seja, não se restringe a contemplar, intuir ou pensar o objeto, como o idealismo afirma adstringentemente, mas se realiza sensível e intelectualmente na

¹⁹¹ É a isto que Marx, de forma habitualmente irônica, contrapõe a metáfora de um indivíduo que, uma vez livre dos entraves da divisão do trabalho, poderia “hoje fazer tal coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar à tarde, criar animais ao anoitecer, criticar após o jantar, segundo meu desejo, sem jamais tornar-me caçador, pescador, pastor ou crítico”, ou seja, sem assumir uma atividade social fixa. Cf.: MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã [Feuerbach]*, p. 47.

¹⁹² MARX. *Op. cit.*, p. 109.

atividade objetiva, no zelo para com seu objeto; e, como vemos, o pensamento não é nem o primeiro, nem o único modo de apreensão; a realização ativa da relação com o objeto, ao contrário, é algo “tão múltiplo como são as determinações essenciais e atividades humanas”.

Se, por um lado, “é primeiramente a música que desperta o sentido musical do homem”, ou seja, se a subjetividade depende do objeto para poder se desenvolver, por outro lado, e considerando agora o sujeito desta relação:

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 sentido para um sentido a ele correspondente) chega justamente até onde chega *meu* sentido; por isso também os *sentidos* do homem social são *distintos* dos do não social. É somente graças à riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva é inicialmente desenvolvida e produzida, que o ouvido se torna musical, que o olho percebe a beleza da forma, em resumo, que os *sentidos* se tornam capazes de gozo humano, tornam-se sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas*. Pois não só os cinco sentidos, como também os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.), em uma palavra, o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, se constituem unicamente mediante o modo de existência de *seu* objeto, mediante a natureza *humanizada*. A *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história universal até nossos dias¹⁹⁴.

Em suma: a formação da riqueza subjetiva depende da riqueza objetiva das relações com os outros indivíduos, do modo de existência mais ou menos social do objeto, do âmbito do corpo inorgânico. Quer dizer, depende das relações que o indivíduo trava com os demais e do estágio do metabolismo social com a natureza; em uma palavra, depende do modo de produção e do lugar que ele reserva aos indivíduos nas relações sociais de produção. Trata-se do modo de produção *da vida*, o que significa não só a reprodução física de homens e meios de subsistência material e de produção, mas também a produção da subjetividade. No modo de produção atual, sob a vigência da divisão do trabalho, os indivíduos produzem tanta riqueza quanto miséria, e se tornam socialmente “não-sociais”, tanto material quanto espiritualmente. Assim,

O *sentido* que é prisioneiro da grosseira necessidade prática tem apenas uma significação *limitada*. Para o homem que morre de fome não existe a forma humana da comida, mas apenas seu modo de existência

¹⁹³ Id., p. 110.

¹⁹⁴ Idem.

abstrato de comida; esta bem poderia se apresentar na sua forma mais grosseira, e seria impossível dizer então em que se distingue esta atividade para se alimentar da atividade *animal* para se alimentar. O homem necessitado, carregado de preocupações, não tem senso para o mais belo espetáculo. O comerciante de minerais não vê senão seu valor comercial, e não sua beleza ou a natureza peculiar do mineral; não tem senso mineralógico¹⁹⁵.

Este exemplo mostra como no capitalismo o homem, ao mesmo tempo em que pôde se distanciar da naturalidade, reproduz socialmente, de modo pervertido, essa mesma naturalidade e a ela permanece preso. Não trataremos do caráter alienado desta sociabilidade; basta aqui notar que,

assim como a sociedade em vir-a-ser encontra através do movimento da *propriedade privada*, de sua riqueza e sua miséria – ou de sua riqueza e sua miséria espiritual e material –, todo o material para esta *formação*, do mesmo modo a sociedade que veio a ser produz, como sua efetividade contínua, o homem nesta plena riqueza de seu ser, o homem *rico* e profundamente *dotado de todos os seus sentidos*¹⁹⁶.

Somente em sociedade – ainda que de forma contraditória, na produção de sua riqueza e ao mesmo tempo de sua miséria, ou de sua afirmação em meio à sua negação – o indivíduo pode desenvolver sua subjetividade, para além da impolidez de uma subjetividade circular e animal, sobre o que Marx ainda diz: “onde existe uma relação, ela existe para mim. O animal não se ‘relaciona’ com coisa alguma, não conhece de fato qualquer relação; para o animal, as relações com os outros não existem enquanto relações”¹⁹⁷.

Do ponto de vista mais geral, a atividade, a subjetividade e a sua relação contraditória são expostas nos seguintes termos:

Vê-se como a história da *indústria* e o modo de existência tornado objetivo da indústria são o livro *aberto das forças humanas essenciais*, a *psicologia* humana sensorialmente presente. [...] Na *indústria material costumeira* [...] temos perante nós, sob a forma de *objetos sensíveis, estranhos e úteis*, sob a forma do estranhamento (*Entfremdung*), as *forças essenciais objetivadas* do homem. Uma *psicologia* para a qual permanece fechado este livro, isto é, justamente a parte mais sensorialmente atual e acessível da história, não pode se tornar uma ciência *real*, provida de conteúdo efetivo¹⁹⁸.

A indústria é a categoria pela qual Marx ressalta o caráter socialmente organizado da atividade, e por isso ela expressa as “forças essenciais objetivadas do homem”, ou seja, ela é a materialização das faculdades e capacidades subjetivas dos homens organizados socialmente.

¹⁹⁵ Idem.

¹⁹⁶ Id., p. 111.

¹⁹⁷ MARX, ENGELS. *Op. cit.*, p. 43.

Por isso, a indústria é o objeto sensível, o conteúdo próprio da psicologia humana, uma vez que é a forma mais desenvolvida da atividade e, portanto, do trânsito entre a objetividade e a subjetividade. Como explica Marx,

A indústria é a relação histórica efetiva da natureza, e por isso da ciência natural, com o homem; por isso, ao recebê-la como desvelamento exotérico das forças humanas essenciais, se compreende também a essência humana da natureza ou a essência natural do homem; com isto perde a ciência natural sua orientação abstrata, material, ou melhor, idealista, e se torna a base da ciência humana, do mesmo modo que já se tornou – ainda que de forma estranhada (entfremdeter) – a base da vida humana efetiva; e dar uma base à vida e outra à ciência é, pois, de antemão, uma mentira. A natureza que vem a ser na história humana (no ato de nascimento da sociedade humana) é a natureza efetiva do homem; por isso a natureza é, tal como ela se tornou através da indústria, ainda que numa figura estranhada (entfremdeter), a verdadeira natureza antropológica¹⁹⁹.

A indústria é a expressão acabada e plenamente desenvolvida da relação homem-natureza, no interior da qual e pela qual o homem transforma efetivamente a natureza em sua natureza. Portanto, o mundo é tão grande quanto a sua indústria. A compreensão da subjetividade humana (as chamadas *ciências humanas*) não pode prescindir da consideração da atividade pela qual o homem manifesta e confirma seu ser, portanto deve partir necessariamente daquela que é sua realização socialmente efetiva e corriqueira. E, a partir do entendimento da unidade homem-natureza que a indústria revela, Marx irá dizer:

O homem é o objeto imediato da ciência natural; pois a natureza sensível imediata para o homem é imediatamente a sensibilidade humana (uma expressão idêntica), como o outro homem sensivelmente existente para ele; pois sua própria sensibilidade só através do outro existe para ele como sensibilidade humana. Mas a natureza é o objeto imediato da ciência do homem. O primeiro objeto do homem – o homem – é natureza, sensibilidade; e as forças essenciais particulares, sensíveis e humanas, como encontravam apenas nos objetos naturais sua efetivação, só podem encontrar na ciência da natureza seu próprio conhecimento. O elemento do próprio pensar, o elemento da exteriorização de vida (Lebensäußerung) do pensamento – a linguagem –, é natureza sensível. A realidade social da natureza e a ciência natural humana ou ciência natural do homem são expressões idênticas²⁰⁰.

A unidade homem-natureza é imediata, e por isso o primeiro objeto da ciência natural é a própria sensibilidade humana, assim como o primeiro objeto da ciência humana é a natureza dessa sensibilidade. No entanto, aquela unidade imediata é ainda abstrata; em sua concretude,

¹⁹⁸ MARX. *Op. cit.*, p. 111.

¹⁹⁹ Id., p. 112.

²⁰⁰ Idem.

se encontra e se faz mediada pela atividade sensível social, pela indústria, que por isso determinará os meios e os fins da ciência, como se depreende do trecho abaixo:

A tão célebre ‘Unidade do homem e da natureza’ existiu sempre na indústria e se apresentou em cada época sob formas diferentes consoante o desenvolvimento maior ou menor dessa indústria; e o mesmo acontece quanto à ‘Luta’ do homem contra a natureza, até que as forças produtivas se tenham desenvolvido sobre uma base correspondente. [...] Feuerbach refere-se em particular à concepção da ciência da natureza, evoca segredos que apenas são visíveis pelo físico e o químico; mas que seria da ciência da natureza sem o comércio e a indústria? E não serão o comércio e a indústria, a atividade material dos homens, que atribuem um fim a essa ciência da natureza dita ‘pura’ e lhe fornecem os seus materiais?²⁰¹.

O estágio do conjunto das atividades materiais humanas determina a relação com a natureza, que na representação ideal assume as figuras da “luta contra a natureza” ou da “harmonia” com ela. De qualquer modo, a indústria mostra sensivelmente o quão absurda é a suposição de uma separação entre homem e natureza, inclusive no conteúdo dos mais esotéricos “segredos” que possam ser objeto da contemplação científica.

Para finalizar, é preciso dizer que todas as contradições desta autoprodução humana não estão encerradas em uma essencialidade a-histórica, e muito menos podem ser resolvidas apenas no interior de um pensamento crítico. Trata-se de uma tarefa prática e histórica, para a qual o homem é preparado logo no movimento da propriedade privada. No interior deste movimento, já é possível deslindar,

pois, como somente no estado social, subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e passividade deixam de ser contrários e perdem com isso seu modo de existência como tais contrários; vê-se como a solução das mesmas oposições *teóricas* só é possível de modo *prático*, só é possível mediante a energia prática do homem, e que por isso, esta solução não é, de modo algum, tarefa exclusiva do conhecimento, mas uma tarefa *efetiva* da vida que a *filosofia* não pode resolver, precisamente porque a tomava *unicamente* como tarefa teórica²⁰².

²⁰¹ MARX, ENGELS. *Op. cit.*, p. 67.

²⁰² MARX. *Op. cit.*, p. 111.

CONCLUSÃO

A natureza se impôs ao pensamento de Marx em sua investigação da “anatomia” da sociedade civil. Como ele mesmo declara, foi movido pelos “apuros”, quando jornalista da *Gazeta Renana*, frente à discussão sobre os “interesses materiais”, o que o levou a buscar uma via alternativa ao idealismo na filosofia, encontrando amparo e resolução nos lineamentos ontológicos da crítica de Feuerbach a Hegel. Entretanto, Feuerbach entendia a natureza como algo contraposto à atividade, o que desembocou em uma antropologia filosófica, ou seja, na postulação de uma natureza humana abstrata, metafísica, separada dos indivíduos vivos. A única atividade própria do “Homem” de Feuerbach é a *contemplação*, ou seja, a atividade supra-sensível, que pretende captar uma natureza cuja exterioridade e sensibilidade não se confirmam na prática e se atrofiam como objetos da *autoconsciência*.

Marx levou os princípios ontológicos feuerbachianos a sério e às últimas conseqüências. A consciência perdeu o caráter autônomo que desfrutava até então e passou a ser vista como atributo do homem vivo, não mais isolado, mas objetivo, social. A objetividade, exterioridade, sensibilidade e relacionalidade dos seres empíricos que Feuerbach apontava contra Hegel foram comprovadas pelas relações entre os homens e a natureza, desde as mais imediatas até as mais distantes. Marx observa estas relações e reconhece aquelas determinações mais gerais partindo da análise do “fato econômico atual”, da situação presente do homem que age sensivelmente e produz o seu mundo. É no interior do contexto atual do *trabalho alienado/estranhado* que Marx examina a relação natureza - homem e recolhe os critérios para a crítica à identificação hegeliana de alienação e objetividade.

A necessidade do homem de trabalhar a natureza para fazê-la apta a atender as carências e os fins humanos não faria dela, a natureza, uma exterioridade que deveria ser suprimida, uma

sorte de “alienação da Idéia”, que, uma vez superada, conduziria o espírito a um patamar absoluto. Ora, a formação do homem não segue uma necessidade lógica que partiria de um aquém da natureza e da prática, um místico *télos*, mas, ao contrário, é um processo histórico que os indivíduos instauram a partir de suas relações práticas com a natureza e os demais indivíduos, e que deixam como legado às gerações que os sucedem; assim, cada nova geração parte daquilo que as anteriores já estabeleceram, e disso desdobram novas e mais amplas relações. A objetividade não é tanto um obstáculo para este processo, mas principalmente sua condição de existência e possibilidade.

E a primeira forma de objetividade é a natureza, na qual surge o homem e pela qual ele vive. O próprio homem é um ser natural, e não um simples espírito envolto em uma casca material, da qual deveria paulatinamente se livrar; o fascinante no homem não é que *possua* espírito, mas que o *produza*. Muito antes de opor natureza (matéria) e espírito, Marx mostra que sem a primeira, é impossível haver o segundo. O mesmo se pode afirmar do trabalho: tradicionalmente visto pela filosofia como uma forma baixa e vil de atividade, ele é, na verdade, o *momento inaugural do humano* por excelência.

Ao elaborar a natureza através do trabalho, o homem produz objetividade e subjetividade próprias. Subjetividade e objetividade são dimensões constituídas simultaneamente, muito embora a tônica recaia sobre a dimensão objetiva, que é a natureza tornada social. O próprio sujeito ativo, antes de tudo, é um ser objetivo, sensível; Marx define a subjetividade como sendo primeiramente um complexo de *forças essenciais objetivas*. A primeira determinação que Marx encontra nos indivíduos e na natureza é o seu caráter objetivo, material, e assim também na atividade e nas faculdades dos indivíduos.

Como decorrência da atividade, temos um mundo em que se encontram objetivadas as forças *materiais e espirituais* do gênero humano. A *objetivação* é a exteriorização das

faculdades objetivas dos indivíduos, ou seja, um movimento de posição, sob a forma de objeto, daquilo que é proposição do sujeito. O sujeito deve atuar de forma objetiva para que a atividade se realize. A partir desta atividade, a própria subjetividade recebe seus traços efetivos, ao se realizar como capacidade de conformar os seres sensíveis. A *subjetivação* é um aspecto correlato (mas não idêntico, e sim contraditório) à objetivação, no interior do movimento total da atividade sensível.

Marx não entende o trabalho como atividade meramente natural (física ou biológica). Como vimos, o homem se confirma em seu *ser* tanto quanto em seu *saber*, quando exterioriza suas forças essenciais, sociais, materiais e espirituais no mundo efetivo – quer dizer, quando se objetiva nos objetos externos; de modo que estes se tornam *objetos sociais*. A riqueza subjetiva do indivíduo tem a ver com sua relação com os objetos sociais e com o alcance socialmente determinado de sua prática; ou seja, depende do grau das relações práticas que os indivíduos estabelecem entre si e com a riqueza objetivamente desenvolvida. Em outras palavras, a subjetividade humana emerge no intercâmbio dos indivíduos com o mundo sensível e entre si, mediante a produção objetiva da riqueza social. Aquela subjetividade natural de forças essenciais imediatamente naturais, as pulsões e as paixões determinadas pela constituição fisiológica, são ainda impróprias, não são faculdades surgidas da própria atividade humana. Nesse momento, mesmo a constituição física do corpo biológico não é também a objetividade *humana*. Somente em sua realização histórico-social o homem encontra o verdadeiro modo de existência dos objetos para si, bem como de sua própria subjetividade. Equivale a dizer que só através da atividade sensível, com todas as suas determinações históricas e sociais, é que a objetividade e a subjetividade ganham seus contornos humanos. A partir daquela, a naturalidade direta é incessantemente ultrapassada, e

assim os aspectos objetivo e subjetivo do mundo se apresentam como produção histórica do ser social.

Tudo isso significa que, por meio da atividade prática, os indivíduos moldam uma forma humana no objeto sensível e realizam nele as suas forças subjetivas, pelo que o objeto é subjetivado. Ao mesmo tempo, a sensibilidade torna-se sensibilidade humana: a subjetividade recebe uma configuração sensível, manifestando-se nos objetos exteriores, convertendo-se em e efetivando-se como *coisa no mundo*. Trata-se de um único e mesmo processo, no interior do qual há um movimento de duplo sentido, ao mesmo tempo *objetividade subjetivada* e *subjetividade objetivada*; e aqui talvez possamos dizer que há uma *dialética da atividade sensível* (enquanto que a filosofia tradicional, pensando de forma abstrata, e no contexto social da divisão do trabalho, tomou os aspectos subjetivo e objetivo por *substâncias* distintas, gerando uma oposição insolúvel e intransitiva entre eles). Quando o sujeito efetiva a ordenação social no objeto natural, algo que a própria causalidade natural jamais poderia fazer surgir, ele não corrompe a compleição material do mesmo, assim como não faz evaporar sua exterioridade sensível, mas sim assevera a plasticidade intrínseca aos objetos, enquanto afirma sua capacidade própria de agente efetivador.

Cabe notar que a interatividade social, para Marx – e ao contrário dos economistas –, é algo que já se põe neste plano da *produção* da própria vida, muito embora, na sociedade capitalista, as relações sociais *apareçam* como algo resultante da atuação dos indivíduos no *mercado*.

A produção da vida, tanto a própria, através do trabalho, como a alheia, através da procriação, surge-nos agora como uma relação dupla: por um lado, como uma relação natural, e, por outro, como uma relação social – social no sentido de ação conjugada de vários indivíduos, não importa em que condições, de que maneira e com que objetivo. Segue-se que um determinado modo de produção ou estágio de desenvolvimento industrial se encontram permanentemente ligados a um modo de cooperação ou a um estágio social determinados, e que esse modo de cooperação é ele mesmo uma ‘força produtiva’; segue-se igualmente que o conjunto das forças produtivas acessíveis aos homens determina o estado social e

que se deve estudar e elaborar a ‘história dos homens’ em estreita correlação com a história da indústria e das trocas²⁰³.

Enquanto isso, na Economia Política,

A sociedade – tal como aparece para os economistas – é a *sociedade burguesa* na qual cada indivíduo é o conjunto de carecimentos e só existe para o outro como o outro só existe para ele, na medida em que se convertem em meio um para o outro. O economista – do mesmo modo que a política em seus *direitos do homem* – reduz tudo ao homem, isto é, ao indivíduo, do qual elimina toda determinação, para fixá-lo como capitalista ou como operário”. No entanto, “a *divisão do trabalho* é a expressão econômica do *caráter social do trabalho* no interior do estranhamento [...] nada mais é do que o *pôr estranhado* (*entfremdete*), *alienado* (*entäussete*) da *atividade humana enquanto atividade genérica real ou como atividade do homem como ser genérico*²⁰⁴.

Os indivíduos se defrontam como vendedores e compradores de trabalho no mercado, onde se é, ao mesmo tempo, egoísta e *meio* um para o outro; após o que se retiram para a “independência” de suas atividades e consumos privados. Esse quadro cotidiano oferece a economistas, filósofos e vendilhões a aparência de uma “natureza” anti-social, de um lado, e de outro o temível, invisível, astucioso e racional “contrato social”, o *humano apenas nas esferas públicas*. Este “Homem” é o burguês – espírito protestante, carne judaica.

No entanto, a divisão do trabalho já mostra o quão socialmente determinado é o isolamento e o egoísmo. O texto de Marx é claro: o “homem” que aparece nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* não é nunca o homem *atomizado*, objeto da bolinação antropometafísica. Como ele diz, logo no patamar mais natural da reprodução física e biológica é possível constatar o grau ou a amplitude da sociabilidade dos indivíduos. Assim também a produção (o que dizer então do *modo* de produção?) jamais deve ser reduzida ao ponto de vista da economia burguesa (e de seus críticos burgueses), como algo propriamente natural, animal ou anterior à sociabilidade, reservando esta à distribuição e circulação, direito e estado. Neste sentido, vale a pena lembrar a tese VI *Ad Feuerbach*, em que Marx critica Feuerbach por também entender o *gênero* como natural, “mudo” e consumado, contrapondo

²⁰³ MARX, ENGELS. *A Ideologia Alemã [Feuerbach]*, p. 42.

²⁰⁴ MARX. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 149.

sua posição em relação ao tema: o gênero é a síntese produzida pelas relações sociais, e não algo dado naturalmente, pronto e acabado.

A interatividade social dos indivíduos no plano da produção se traduz em uma relação determinada destes com a natureza. Vejamos, por exemplo, o seguinte trecho da *Crítica ao Programa de Gotha* (1875):

O trabalho *não é a fonte* de toda a riqueza. A *natureza* é igualmente a fonte dos valores de uso (e é bem nisso que consiste a riqueza objetiva!) tanto quanto o trabalho que, em si mesmo, é apenas a manifestação de uma força natural, a força de trabalho humana. [...] E apenas quando o homem age desde o início como proprietário em relação à natureza, fonte primeira de todos os meios e objetos do trabalho, apenas quando a trata como um objeto que lhe pertence, é que seu trabalho se torna a fonte de valores de uso e, portanto, também da riqueza. Os burgueses têm excelentes razões para atribuir ao trabalho uma sobrenatural *força de criação*, pois, precisamente pelo fato de o trabalho depender da natureza, deduz-se que um homem que não possui nenhuma outra propriedade além de sua força de trabalho será necessariamente, em todas as sociedades e civilizações, o escravo de outros homens que se arvoraram em detentores das condições materiais do trabalho. E não pode trabalhar nem viver sem permissão destes últimos²⁰⁵.

A relação social travada entre os indivíduos é imediatamente determinada pela relação que estes travam com a natureza, e vice-versa. É claro que, no capitalismo, natureza e indivíduo se tornam categorias abstratas, ou seja, capital e trabalho, e a propriedade privada já não necessita de uma materialidade específica. Mas é preciso lembrar que o império do valor de troca jamais prescinde do valor de uso das mercadorias, incluindo a terra e outras fontes naturais – os *corpos* das mercadorias.

Após mostrar, na *Ideologia Alemã*, que o mundo humano é produto da atividade sensível, Marx faz esta ressalva: “é certo que o primado da natureza exterior não deixa por isso de subsistir”²⁰⁶.

Cabe então discutir o “primado” da natureza exterior. Vejamos os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. De modo geral, o texto trata da questão do estranhamento do trabalho. No interior desta questão, Marx fala várias vezes da natureza enquanto matéria e meio *para o trabalho*. Pode parecer aí que a *objetividade* da natureza é circunscrita pelo

²⁰⁵ MARX. *Crítica ao Programa de Gotha*, pp. 94-5.

elemento subjetivo – e o paralelo com Kant, segundo o qual o fenômeno é “objetivo”, mas enquanto determinado pela subjetividade “transcendental”, não seria absurdo. Mas, se é verdade que a natureza passa a ser determinada pela subjetividade operante do homem, isso está longe de querer dizer que sua objetividade (bem como qualquer outra) se torna suprimida pela subjetividade; pelo contrário, afirma tanto a objetividade exterior quanto a do sujeito. Quer dizer, a objetividade se mantém enquanto tal, ainda que receba formas novas postas pelo trabalho – pois estas formas são ainda objetivas; ela não se torna uma “objetividade” *fenomênica* ou *espiritual*, ou seja, não perde nem um mínimo de seu estatuto ontológico essencial, não se torna apenas um *para-mim*, mas mantém seu caráter *por-si*.

É verdade que o máximo que Marx fala da natureza *por-si*²⁰⁷ é a respeito de seus caracteres no grau maior de generalidade: objetividade, relação, padecimento, interdependência, etc. Além disso, na *Ideologia Alemã*, ele falará em uma natureza encontrada pronta, como um ponto de partida para a atividade, mas adverte que não irá examinar a história natural, as condições geológicas, orográficas, climáticas, etc. Portanto, é certo que Marx não elabora uma ontologia que examine as categorias naturais, nem mesmo em seus metabolismos com os homens, mas, por outro lado, afirma, de forma taxativa, o caráter independente da natureza em relação à subjetividade. Os lineamentos ontológicos que delineia a respeito lhe bastam para a crítica à especulação hegeliana, na medida em que mostram o caráter objetivo da atividade. Assim como o homem, a natureza é também sensibilidade – objeto efetivo dos sentidos – e essa efetividade confirma a substancialidade de ambas as coisas, objetos e sujeitos, natureza e homem.

²⁰⁶ MARX, ENGELS. *Op. cit.*, p. 67.

²⁰⁷ Evitamos usar o termo “em-si”, na medida em que pode desviar a atenção do caráter ontológico do assunto para uma incompreensão de talhe epistemológico.

Entretanto, nos deparamos com uma polêmica interessante sobre essa questão, em torno da interpretação de Alfred Schmidt.

O livro de Schmidt, *O Conceito de Natureza em Marx*, escrito como tese de doutorado – sob orientação de Horkheimer e Adorno – e publicado em 1962, é um trabalho de grande fôlego, baseado em uma pesquisa que percorre toda ou quase toda a obra editada de Marx, com destaque para os *Grundrisse*, até hoje um texto pouco explorado pelos estudiosos. Pela extensão e profundidade das articulações expostas, pela qualidade e pioneirismo, é certamente um estudo cuja leitura e crítica se fazem obrigatórias para quem quer investigar o assunto.

O texto de Schmidt possui desde já um caráter crítico, pois é movido pela pretensão de mostrar que a tentativa de se pensar uma “dialética da natureza em-si”, de se elaborar uma *ontologia dialética* (que encontraria em Engels seu primeiro formulador), não pode encontrar base em Marx.

O que propomos aqui é observar a tese de Schmidt, avaliar sua consistência interna e confrontá-la com os resultados de nossa própria pesquisa.

Uma constatação significativa abre a introdução: “Marx fala raramente em seus escritos da natureza em-si”²⁰⁸. Não que a natureza não interesse a Marx, como explica Schmidt, mas, em sua teoria, o “em-si” é que aparece raramente. Correto, e tanto mais ao reconhecer que, ainda que raramente, ele aparece; com o que Schmidt terá que se haver de alguma forma, o que veremos depois. Agora, logo após a afirmação acima, encontramos a súpula da tese de Schmidt:

O que diferencia o conceito marxista de natureza frente as outras concepções é seu caráter sócio-histórico. Marx parte da natureza como ‘a primeira fonte de todos os meios e objetos do trabalho’, quer dizer, a vê de início em relação com a atividade humana. Todos os demais enunciados sobre a natureza, sejam de caráter especulativo, gnoseológico ou referentes às ciências naturais, pressupõem já sempre a totalidade dos modos tecnológico-econômicos de apropriação dos homens, quer dizer, a prática social. Assim como a natureza fenomênica e toda consciência da natureza, no curso da história, se reduzem cada vez mais a constituir uma função dos processos objetivos da sociedade, do mesmo modo em Marx a sociedade se mostra como um contexto natural. Não só no sentido imediato e crítico de que os homens

²⁰⁸ SCHMIDT. *El Concepto de Naturaleza en Marx*, p. 11.

não são ainda donos de suas próprias forças produtivas frente à natureza, de que estas forças se lhes enfrentam como a forma organizada e sólida de uma sociedade não compreendida a fundo, como uma ‘segunda natureza’, que contrapõe a seus criadores uma essência que lhe é própria, senão também no sentido metafísico de uma teoria da totalidade do mundo²⁰⁹.

Note-se que Schmidt irá criticar a tentativa de se elaborar uma *ontologia* apoiada em Marx, e para tanto começa declarando a existência de um “sentido metafísico” no objeto de sua exposição. Trata-se da natureza enquanto “totalidade”, a realidade que abarca a si própria e a sociedade que se forma em seu seio. Mas o principal em sua tese não é a humanização da natureza, e nem que este afastamento da naturalidade permanece nos domínios da natureza que tudo abrange (em “sentido metafísico”), e sim que esta unidade formada pela sociedade no interior e com a natureza é, por assim dizer, inquebrantável. Schmidt condenará toda abstração feita dessa unidade e a declarará irrazoável, simplesmente por ser uma abstração. Veremos depois o porquê.

Cabe agora explicitar como Schmidt entende aquela unidade. Já vimos acima que a natureza, “de início”, seria vista por Marx em vinculação com a práxis humana. Nos termos de Schmidt, lemos: “assim como a natureza não é separável do homem, inversamente tampouco o homem e suas produções espirituais são separáveis da natureza”²¹⁰. Sublinhe-se: a natureza é inseparável do homem. Não se trata apenas da consciência que o homem produz da natureza (ciência natural); esse vínculo de interdependência se dá na própria prática: “na história real, a matéria e o mundo exterior são sempre um momento das relações sociais de produção”²¹¹. A natureza seria um “momento”, uma “função” da sociedade e seu processo produtivo; a tal ponto que Schmidt afirma que esta última constitui aquela: “assim como o sujeito transcendental de Kant constitui o mundo dos fenômenos, também o processo vital

²⁰⁹ Idem.

²¹⁰ Id., p. 26.

²¹¹ Id., p. 129, nota 101.

social na era do capitalismo tardio constitui toda consciência da natureza e a natureza mesma”²¹². A remissão a Kant não é casual.

É evidente que, se a *natureza mesma* é constituída pela sociedade, qualquer forma de consciência daquela também trará essa subsunção: “tampouco existe uma natureza historicamente não modificada que seja objeto de conhecimento das ciências naturais. A natureza, esfera do legal e universal, está vinculada em cada caso, por seu âmbito e disposição, com os fins dos homens socialmente organizados, que partem de uma estrutura histórica determinada”²¹³.

Uma natureza historicamente não modificada, de fato, só poderia ser uma natureza eterna, em pleno “sentido metafísico”. Mas Schmidt não está falando de história *natural*. O que ele está afirmando aqui é que a única natureza que pode ser objeto de conhecimento seria aquela que já está vinculada à história *humana*, aos fins humanos, à prática.

Certamente Schmidt não pretende estacionar em um subjetivismo, que seria não-dialético, e assim irá afirmar a “prioridade genética” da natureza em relação à práxis:

Por mais que esta relação se esforce em transformar o em-si das coisas em um para-nós, no entanto as formas impostas pelos homens à substância natural – por oposição às originárias e próprias desta – continuam sendo finalmente algo exterior e indiferente. Inclusive ainda que se acrescente a mediação, a natureza não se transformará em algo totalmente ‘feito’ por nós²¹⁴.

Neste sentido, Schmidt não se cansa de afirmar, ao longo de todo o seu livro, uma série de variações deste mesmo tema: “a mediação social da natureza não tanto anula como confirma a ‘prioridade’ desta. A matéria existe independentemente dos homens”²¹⁵. Esta prioridade se expressa na legalidade própria da matéria natural e é fundamental na questão do conhecimento prático: “este intercâmbio orgânico está vinculado com as leis naturais que

²¹² Id., p. 177.

²¹³ Id., p. 46.

²¹⁴ Id., p. 180.

²¹⁵ Id., p. 110.

precedem os homens. Todo ato de dar forma a uma substância natural deve obedecer à legalidade peculiar da matéria”²¹⁶.

Tudo indica que estamos diante de dois conjuntos contraditórios de afirmações, bem ao gosto de um “pensamento dialético”. Resta saber como Schmidt irá resolver esta contradição. Ele diz: “não há dúvida de que a natureza, como matéria determinada em-si do trabalho humano, é sempre irreduzível à subjetividade (social), mas seu em-si só é tal, todavia, para o aparato produtivo”²¹⁷. Em outra formulação, temos que “as leis e formas de movimento da natureza externa existem independentemente e fora de qualquer consciência. Este em-si só resulta, porém, relevante na medida em que se torna um para-nós, quer dizer, enquanto a natureza se inclui nos fins humanos sociais”²¹⁸.

Schmidt reconhece uma dimensão *por-si*, ou, em termos gnoseológicos (Kant), “em-si”; mas afirma que este só se torna “relevante” para o aparato produtivo, ou mais ainda, nos fins humanos. O sol certamente não deixa de ser hidrogênio convertido em hélio, se isso não entra nas metas dos indivíduos. Mas, enquanto a radiação solar não produzir um câncer de pele que mereça finalmente a atenção da consciência, nenhum dos dois se inclui nos fins humanos sociais, ou seja, são coisas irrelevantes. Assim como, para uma tribo qualquer de índios, é irrelevante que o sol funcione a fusão nuclear. Mas, por outro lado (ou seja, do lado do *por-si*), sem este processo de fusão não haveria vida nenhuma, muito menos uma que tome as coisas *para-si*. A apreensão das camadas objetivas das coisas, o tornar *para-nós* aquilo que até então era apenas *por-si*, é coisa que se sucede na história, e justamente porque é relevante para atender as *necessidades objetivas* dos homens. Sua relevância é objetiva, ou seja, o *para-nós* só é possível porque há um *por-si*.

²¹⁶ Id., p. 84.

²¹⁷ Id., p. 209.

²¹⁸ Id., p. 54.

Mas não é isso que Schmidt entende, e sim o contrário, na exata medida em que aborda o *por-si* do ponto de vista gnoseológico, como mostraremos adiante. É assim que ele pode apoiar sua tese em... Hegel: “ao introduzir-se na indústria, a natureza se torna algo vazio. Seu ‘ser em-si’, como uma ‘realidade oposta’ à consciência ativa, ‘se rebaixa à aparência vazia’, diz Hegel na *Fenomenologia*”²¹⁹. A atividade (indústria) simplesmente toma o lugar da objetividade, e só assim “confirma” esta.

Vejamos esta gnoseologia mais de perto.

Hommes tem plena razão quando diz que as coisas reais, que segundo Marx se refletem no mundo da consciência, ‘de nenhum modo (representam) já a natureza existente com independência do homem’. É verdade que em Marx o objeto não é posto pela atividade teórica do homem, senão que o mundo objetivo perde o caráter de criatura criada e se transforma, no final, em mera corporização do fazer humano²²⁰.

Schmidt deve pensar que, por exemplo, a fome é sempre fome de algo muito bem determinado na representação. Mas o estômago não produz a representação da natureza que ele demanda. Por isso, a princípio qualquer objeto pode virar representação no cérebro, pois os objetos efetivamente são independentes do homem (a práxis irá ensinar o que é digerível, e como. Muita gente deve ter morrido para que as coisas reais se tornassem “dependentes” do homem). Na verdade, Schmidt apenas anuncia uma tautologia, pois como representações, “coisas refletidas na consciência”, seriam independentes do homem que as pensa? Ou então, as coisas reais não se representam como independentes, pois elas são as coisas reais, e o reflexo na consciência é que vai representá-las. Na medida em que são coisas reais e não idéias, não são nenhuma representação, e Schmidt apenas está mostrando uma distinção óbvia, para com malícia introduzir a idéia de que não há coisas independentes da atividade teórica, e muito menos da prática. A que ponto Schmidt chega? O mundo objetivo perde o caráter de criatura-criada-pelo-Criador e se torna “mera” (!) corporização da práxis; “perde”

²¹⁹ Id., p. 129.

²²⁰ Id., p. 53.

seu por-si em “favor” de um para-nós. Como em Hegel, só que com “resíduo” dialético (a “*prioridade da natureza*”, que “em sentido metafísico” tudo abarca, e no sentido dialético só é para-nós). Mas isto não é suficiente para uma dialética de termos contraditórios e insuprimíveis, pois resulta em uma supressão da objetividade na subjetividade social. Senão, vejamos até onde mais Schmidt vai.

Assim, há que se dizer a respeito da tese de Engels (a unidade do mundo consiste em sua materialidade) que o problema da unidade do mundo corresponde à filosofia idealista. Em Kant a unidade formal da autoconsciência causa a consciência da unidade do mundo fenomênico. Posto que a dialética hegeliana supera a rígida oposição de forma e matéria do conhecimento, que é característica da filosofia kantiana, chega mais perto daquilo que, no fundo, há que se pressupor também para Kant, quer dizer, o rol organizador do trabalho social. A natureza, posta ao serviço de seus processos, se transforma de fato em uma unidade, idêntica ao espírito, mero ‘substrato do domínio’ (Adorno/Horkheimer). O fato de que no idealismo pós-kantiano o espírito se transforme em um sujeito geral, não vinculado com os eus individuais, testemunha o caráter racional, sistemático, do trabalho social. Em Marx, que vê na produção social a verdade da produção abstrata-idealista, se repete a representação de tal sujeito supra-individual, quando p.ex. no *Capital* define o todo que se reproduz a si mesmo como ‘trabalho coletivo’ e os trabalhos individuais se lhe representam como meros órgãos deste trabalho coletivo²²¹.

Posta a serviço do trabalho social, a natureza se torna “mero substrato do domínio”, e ainda “idêntica ao espírito”! Schmidt está falando do *pressuposto* do idealismo ou do próprio idealismo? Ora, o idealismo é a testemunha que Schmidt chama para declarar o caráter coletivo, etc., do “sujeito supra-individual”, o “espírito” que trabalha pela mão dos indivíduos. Schmidt contrapõe esse “materialismo crítico”, supostamente de Marx, ao realismo “ingênuo” de Engels: “o discurso sobre a materialidade do mundo não significa, em absoluto, nada de positivo. Só expressa ingenuamente o caráter material total do naturalmente dado. ‘O ser é visto’, desde sempre, ‘sob o aspecto da fabricação e da exploração’ (Adorno/Horkheimer)”²²².

O discurso ontológico, para Schmidt, é (como mostraremos mais à frente) um olhar abstrato nominalista; não uma apreensão das “formas de ser, determinações da existência” (Marx). É notável: Schmidt não se lembra, em momento algum de sua vasta pesquisa, das “Daseinsformen” (*Introdução de 57*, p. 18).

²²¹ Idem.

²²² Id., p. 54.

Na crítica a Engels (correta em muitos pontos), o frankfurtismo de Schmidt se mostra abertamente. Consiste em afirmar a “matéria por-si” do materialismo antigo como grosseira e imputar a Marx uma materialidade apenas “para-nós”. Onde isso vai desembocar? Vejam só: “Para Marx a natureza só se manifesta através das formas do trabalho social. A escola de Durkheim, vendo ainda mais longe que Marx a esse respeito, tratou de demonstrar, ainda que com grandes dificuldades, que também o espaço e o tempo surgiram socialmente junto com as condições formais mais elevadas do conhecimento”²²³.

De fato, bem mais longe que Marx, em direção ao *além*. Se Schmidt não está querendo nos gozar, deveria dizer algo como “espaço e tempo enquanto *conceitos*”; ou pretende que a sociedade tenha surgido antes das dimensões físicas e as tenha criado?

Tudo isso deriva do absurdo de se “substituir” a posição ontológica consciente por uma posição gnoseológica, ou seja, uma posição ontológica inconsciente. O que pode ser demonstrado no próprio texto de Schmidt:

O conceito de natureza como realidade em conjunto não remete, entretanto, a uma ‘concepção do mundo’ concludente ou em uma metafísica dogmática, senão que circunscreve unicamente o horizonte mental em que se move o novo materialismo, que segundo disse Engels, consiste em explicar o mundo a partir dele mesmo. [...] A natureza é o único objeto do conhecimento. Inclui em si tanto as formas da sociedade humana, como também, inversamente, só aparece mental e realmente em virtude dessas formas²²⁴.

O “sentido metafísico” da natureza enquanto totalidade não é o de uma ontologia, mas de uma gnoseologia (uma metafísica crítica, não-dogmática?): trata-se de “circunscrever o horizonte mental” do investigador, ou seja, formatar sua subjetividade para poder explicar o mundo a partir dos conceitos materialistas (e não a partir do próprio mundo, como quer Engels). O materialismo é reduzido a uma posição gnoseológica, que irá julgar o mundo a partir de si mesma (se bem que o contrário seria uma forma de se escapar à arbitrariedade da escolha do investigador).

²²³ Idem.

²²⁴ Id., p. 24.

A confusão de Schmidt prossegue em termos ainda mais claros:

O mundo sensível não é por certo para Marx ‘uma coisa imediatamente dada desde a eternidade, sempre igual a si mesma, senão o produto da indústria e da condição da sociedade’, mas este mundo socialmente mediado segue sendo ao mesmo tempo natural e precede historicamente a toda sociedade humana. Pese a tudo o reconhecimento do momento social, ‘se mantém firme a prioridade da natureza externa [...]’. O fato de que neste ponto Marx mantenha firme a prioridade da natureza exterior, e portanto de suas leis, contra o fator social mediador, é muito importante do ponto de vista gnoseológico teórico²²⁵.

A gnoseologia consiste exatamente na operação de se tomar o para-nós como *pressuposto* do por-si. Como quem argumenta ser impossível afirmar o por-si sem estar pressupondo um sujeito que faça a afirmação, e portanto um para-nós – que veta o discurso ontológico; só se esquece que, sem um por-si anterior, nada há que se torne para-nós, inclusive a subjetividade.

O ponto de vista gnoseológico leva Schmidt a tratar do ontológico como se fosse mera questão de conhecimento:

De fato, a *única* ‘propriedade’ da matéria a cujo reconhecimento está ligado o materialismo filosófico, é a de *ser realidade objetiva*, existir fora de nossa consciência’ (Lênin). A esta definição gnoseológica da matéria como realidade objetiva [...] corresponde plenamente a definição de matéria do jovem Marx na *Sagrada Família*, do ponto de vista do trabalho social²²⁶.

É claro que Lênin não está falando da matéria enquanto objeto da consciência, mas *exatamente o contrário*. Sua definição é perfeitamente ontológica. Está tratando de uma propriedade *objetiva*, por-si da matéria, independente da consciência, do conhecimento, do *para-nós*; propriedade da qual depende, aliás, toda e qualquer apreensão desta matéria, portanto, tranqüilamente anterior a qualquer consideração de cunho gnoseológico. No entanto, Schmidt não percebe esta obviedade. De forma que

Quem examina o conceito de natureza de um pensador moderno em sentido estrito, não pode descartar a referência à *posição gnoseológica* deste. Corresponde ao trânsito econômico da sociedade medieval à burguesa o fato de que a natureza se apresenta cada vez mais, do ponto de vista gnoseológico, como algo ‘feito’ e cada vez menos como algo simplesmente ‘dado’²²⁷.

Do “ponto de vista gnoseológico”, ou seja, de uma consciência qualquer que toma conhecimento do fato, a natureza se torna reproduzida pelo homem e não mais simplesmente

²²⁵ Id., p. 29.

²²⁶ Id., p. 72.

dada a ele! Trata-se do ponto de vista de quem sabe do fato. Se ninguém soubesse, do ponto de vista gnoseológico não haveria fato algum. A transformação da natureza em corpo inorgânico é um fato cuja existência depende da existência dos historiadores. Assim como, se não há cientistas naturais, o sol não é nem hidrogênio, nem hélio; o “fato” ainda é que permanece sendo um deus.

O que Schmidt não desconfia é que seu propósito de combater a ontologia pressupõe, de qualquer forma, um pensamento ontológico. É neste sentido que Chasin argumenta contra o marxismo politicista:

o válido propósito de combater o economicismo acaba por ser um ato de desontologização dos ecos marxianos e a imediata adoção acrítica de uma nova ‘ontologia’ social, dado que toda desontologização implica, sem alternativa, processo correlato de sentido inverso, ou seja, de ontologização, ainda que total e meramente subjacente e precária, involuntária e falsa, como só pode ocorrer nessas condições; é, de fato, uma efetuação desse gênero mesmo sob o argumento de que a elaboração não tenha qualquer propósito ontológico e até mesmo o recuse e exerce, pois a intencionalidade do investigador não tem o poder de mudar a natureza de sua própria argumentação ou de seus resultados, pode no máximo desprezar ou não reconhecer dimensões indesejadas de seu trabalho, o que é muito diferente, por vezes talvez esperto, mas não correto ou inteligente²²⁸.

Schmidt recusa a posição ontológica em favor de uma posição gnoseológica, como se fosse uma simples questão de escolher a posição mais “crítica” em detrimento da mais “ingênua”. Acontece que,

Sem espírito ou dimensão ontológica, ou seja, sem o estatuto de uma *filosofia primeira*, é impossível sequer perceber quais são, num dado momento, os problemas científicos verdadeiros – o que deve ser estudado, qual a hierarquia dos mesmos e suas posições do quadro hierárquico das urgências sociais – nem se posicionar em face das vertentes²²⁹.

Por incorrer no erro filosófico moderno de extirpar a dimensão e as questões ontológicas do horizonte daquilo que pode e deve ser investigado, Schmidt não pode lograr uma compreensão correta do texto marxiano. Vejamos alguns exemplos significativos:

“Como no caso de Feuerbach, também Marx fala da ‘prioridade da natureza externa’. No entanto, formula uma reserva crítica: que toda prioridade só pode sê-lo dentro da

²²⁷ Id., p. 122.

²²⁸ CHASIN. “Ad Hominem – Rota e Prospectiva...”, p. 13.

²²⁹ Id., p. 14.

mediação”²³⁰. É certo que a prioridade da natureza só pode ser afirmada em relação à sociedade, pois, do contrário, em relação a quê ela seria prioritária? Mais ainda: o que isso pode querer dizer, senão que a natureza é anterior à relação (instaurada pelo homem)? Mas Schmidt quer ver nisso não a afirmação da natureza enquanto ser por-si, anterior ao trabalho, e sim uma anterioridade *posterior à relação*, uma anterioridade válida somente *no interior da relação* com a sociedade. A anterioridade por-si, a natureza anterior à relação com a produção humana, é vista por Schmidt como uma *nulidade*: “a natureza interessa a Marx, em primeiro lugar, como momento da práxis humana. Assim, os *Manuscritos* parisienses já destacam com toda decisão: ‘a natureza, tomada em abstrato, para si, *fixada* na separação do homem, não é *nada* para o homem”²³¹. Ora, essa “natureza tomada em abstrato” da qual Marx fala aqui, como já vimos em nosso segundo capítulo, é a natureza tal como surge *hegelianamente*, isto é, do desdobramento dialético das categorias lógicas abstratas. Não é, de modo algum, a abstração feita ou surgida da intelecção da natureza *real* na qual o homem surge e da qual vive, em suma, da natureza por-si, mas sim a *natureza surgida da abstração* – um “*nada que se comprova como nada*”²³². Por se ater à idéia de um por-si que só vale enquanto “momento da práxis”, ou seja, enquanto para-nós, é que Schmidt conclui:

Na estrutura da situação laboral que aqui analisamos, com seu entrelaçamento de recíproca indiferença e relacionalidade dos momentos, com a limitação do homem ao mundo objetivo e a suas leis, e com a nulidade deste mundo frente à práxis transformadora do homem, se reflete a unidade contraditória dos momentos do conhecimento em Marx²³³.

Já vimos qual é o filósofo alemão para quem a natureza é uma “nulidade”, a quem Schmidt não se acanhou em pedir apoio. O espírito absoluto hegeliano, invertido no materialismo, se transfigurou em economia absoluta: “Na medida em que para Marx todo ser natural está já elaborado economicamente e por isso *compreendido*, o problema da estrutura

²³⁰ SCHMIDT. *Op. cit.*, p. 22.

²³¹ Id., p. 25.

²³² MARX. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 136.

²³³ SCHMIDT. *Op. cit.*, p. 121.

dialética ou não dialética desse ser, como ‘algo isolado da práxis... é de caráter puramente escolástico’²³⁴. É possível que Schmidt (que simplesmente não cita de onde retirou a afirmação acima) tenha lido na *Ideologia Alemã* (p. 27) que a natureza pode se encontrar dada ou “já elaborada”, como matéria e meio do trabalho, e tenha entendido essa elaboração como fruto do trabalho, e não da história natural. No entanto, essa bizarrice – “todo ser natural está já elaborado economicamente” – não pode ser atribuída a Marx, senão por um exercício “dialético” de confusão.

A respeito do que Schmidt chama de “dialética”, encontramos a referência obrigatória a *História e Consciência de Classe*:

Se o conceito absoluto que se realiza a si mesmo desaparece como motor das contradições, e só restam como portadores do espírito homens condicionados historicamente, já não se pode falar tampouco de uma dialética autônoma da natureza exterior aos homens. Faltam neste caso todos os momentos essenciais para a dialética. Isto foi enfatizado criticamente pela primeira vez por um estudioso de Marx, Gyorgy Lukács, em *História e Consciência de Classe*: ‘Os mal-entendidos que surgem da exposição da dialética por Engels se apóiam essencialmente no fato de que este – seguindo o falso exemplo de Hegel – estende o método dialético inclusive à natureza. No entanto, as determinações decisivas da dialética: ação recíproca de sujeito e objeto, unidade de teoria e práxis, modificação histórica do substrato das categorias como fundamento de sua modificação no pensamento, etc., não estão presentes no conhecimento da natureza’²³⁵.

Schmidt chama em seu favor o texto que o próprio Lukács execrou mais tarde como “idealista”. Trata-se de mostrar como a dialética é incompatível com a ontologia. E é claro, pois essa dialética não pode prescindir do sujeito, tal como a gnoseologia e todos os demais reinos filosóficos do *para-nós*. Por isso mesmo, talvez a suspeita devesse cair sobre essa dialética, que não pode mesmo ser a de Engels.

Sobre a tentativa de Engels [...] de estender a dialética inclusive à natureza pré-humana e extra-humana, corresponde sem dúvida alguma a Lukács o mérito de haver sido o primeiro a assinalar a importância que tem, justamente para o materialismo, limitar o método à realidade histórico-social. De fato, já em 1923, em *História e Consciência de Classe*, Lukács ousou polemizar contra Engels. [...] [*História e Consciência de Classe*] tem o mérito de sublinhar com ênfase o caráter essencialmente histórico da teoria marxista, que impede fixar ontologicamente a realidade extra-humana. [...] A dialética não é uma lei eterna do universo, mas começa e termina com os homens²³⁶.

²³⁴ Id., p. 56.

²³⁵ Id., p. 55.

²³⁶ Id., p. 198.

Schmidt, na verdade, e ousamos dizê-lo, não sabe o que vem a ser “ontologia”. Para ele, não passa de um sinônimo de metafísica. Toda a sua crítica à ontologia não passa de uma crítica à metafísica tradicional, como a spinozista. Assim, o “por-si” é entendido como “substância autônoma”, “princípio supremo do ser”, “fundamento originário abstrato”, “objetivismo realista ingênuo”, “matéria originária”, “incondicionado”, etc.

Um aspecto fundamental do pensamento de Engels consiste portanto no fato de que este deve limitar-se a proporcionar uma disposição sistemática e orgânica [...] aos resultados mais gerais das ciências empíricas; e por fim a algo que já foi elaborado intelectualmente, que está condicionado pela situação histórica e se diferencia então em grau máximo do ‘em si’ da natureza²³⁷.

O resultado está aí. Quer dizer que o para-nós (ciência) se afasta, ao invés de se aproximar, do por-si? Por exemplo, a química não nos aproxima da legalidade própria da matéria, nos tornando infinitamente mais íntimos da natureza do que um índio?

Realmente, é curioso que haja quem pretenda fundamentar o materialismo em uma metafísica:

Não o abstrato da matéria, senão o concreto da práxis social, é o verdadeiro objeto da teoria materialista. O esforço teórico que se propõe lograr que nenhum homem do mundo sofra mais necessidade material e intelectual, não necessita de nenhum ‘último fundamento’ metafísico. [...] Se bem que a teoria materialista põe de relevo os pressupostos sociais inclusive dos produtos culturais mais delicados, não é, entretanto, de nenhuma maneira a ‘cosmovisão’ positiva que dela se fez nos países do leste da Europa²³⁸.

Schmidt não percebeu, mas Marx contrapõe aos filósofos fundamentos de caráter *prático*, contra a metafísica dos pressupostos teóricos. Esta é a questão, e não a de haver ou não fundamentos. Marx trata a questão como tão óbvia, que ao insistir sobre ela não fica repetindo simplesmente a centralidade da atividade sensível, mas desdobra o alcance desta na explicitação das formações sociais e suas interdeterminações (família, divisão do trabalho, propriedade, Estado, formas ideológicas, etc.). Aliás, é por escapar isso a Schmidt que este não percebe o núcleo da práxis estruturando desde já os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, e repete a velha tese do Marx antropologista feuerbachiano (cf. p. 150). De resto, é uma pena

²³⁷ Id., p. 214.

que Schmidt critique ao longo de seu livro o marxismo metafísico, mas não entregue nomes. Devemos nos contentar com o registro das façanhas que Schmidt testemunha negativamente; como na passagem seguinte:

A circunstância de que os sujeitos que trabalham medeiam com sua ação o material da natureza, não é o único motivo pelo qual esse material não pode qualificar-se de princípio supremo do ser. Os homens não se enfrentam nunca, por certo, com a matéria como tal em seu processo produtivo, senão sempre com seus modos de existência concretos e determinados quantitativa e qualitativamente. O universal desta, sua independência respeito da consciência, só existe no particular. Não há nenhuma matéria originária, nenhum fundamento originário do ser. Não só a causa de sua relatividade respeito dos homens, em seu ‘ser para outro’, senão igualmente em seu ‘ser em si’, a realidade material não serve como princípio ontológico. [...] Não há nenhuma substância autônoma que possa existir independentemente de suas determinações concretas²³⁹.

Schmidt combate uma “ontologia” de talhe spinoziano: a matéria abstrata como “princípio supremo do ser”, “fundamento originário”, etc., ou seja, combate a metafísica mais tradicional possível. Ora, a ontologia que se pode apreender das afirmações de Marx sobre o que é o mundo, *a realidade* que os homens vivem e fazem, nada tem a ver com a busca por uma *arché*, tanto quanto recusa a postulação de um *télos* que realizaria aquela (recusa que Schmidt percebe). Schmidt contrapõe corretamente a este spinozismo a constatação de que a realidade material é relativa ao modo de existência dos homens – no que não se afasta da ontologia, mas se aproxima dela. Contra aquele, falará de “modos determinados de ser”: “somente reconhecendo com Marx a realidade material como socialmente mediada, se pode evitar a ontologia e fazer realmente justiça à formulação de Engels, de que a matéria como tal é uma abstração e que só existem determinados modos de ser da matéria”²⁴⁰. Essa passagem confirma que Schmidt não está enfrentando uma ontologia materialista. Isso lhe seria mesmo impensável, uma vez que afirma ser esta uma contradição em termos: uma ontologia é *essencialmente* um discurso idealista. No entanto, o que Schmidt lhe contrapõe? Um discurso *materialista* sobre o *ser*.

²³⁸ Id., p. 36.

²³⁹ Id., p. 29.

²⁴⁰ Id., p. 31.

É pela vida que os indivíduos aprendem a reconhecer a realidade; conhecem o *ser* por interagirem na prática com ele. Mas Marx não se satisfaz com o reconhecimento empírico da realidade imediata, e aprofunda em direção à sua “essência” social, cotidiana e historicamente formada. Esse é o ser social, “modo de ser” singularíssimo “da matéria”. Schmidt, no entanto, se recusa a reconhecer, mas está falando de *ser* e *modo de ser*, não está falando de nenhum objeto da gnoseologia. Falar em prioridade “genética” da natureza (p. 24) é apenas má sinonímia. Schmidt tem o mérito de procurar seguir Marx, e por isso expõe, ainda que de forma confusa e até mesmo inconsciente, seus fundamentos ontológicos, exatamente ao mostrar no que consiste o ponto de vista materialista marxiano. Mas o pressuposto gnoseológico, que reclama para sustentar sua tese, o leva a ver uma unidade entre natureza e sociedade tão esférica, que a natureza perde a prioridade que Marx lhe reconheceu. Esta prioridade é, para Schmidt, referente apenas ao para-nós.

Outras conseqüências dessa confusão surgem aqui e ali, quando somos brindados por uma série de pérolas especulativas:

“O homem só chega a uma conciliação de sua essência com sua existência se se reconhece como a causa de si mesmo”²⁴¹. Puro neo-hegelianismo. A questão deixou de ser material, como o próprio Schmidt havia percebido e dito, e agora é uma questão de “se reconhecer”, de tomar consciência de si a partir do ateísmo, da simples afirmação da não existência de Deus.

“Para o idealismo, o ser supremo é Deus, e para o materialismo, que se identifica com o humanismo, é o homem”. Schmidt fala do homem como “ser supremo” do materialismo. É preciso deixar bem claro o que é esta supremacia do ser social, para não cair em um discurso vazio. Mas eis o que diz Schmidt: “Prometeu é para Marx, não sem motivo, o santo mais distinguido do calendário filosófico. A autoconsciência humana, diz Marx em sua *Dissertação*

²⁴¹ Id., p. 33.

de doutorado, deve ser reconhecida como ‘a mais elevada divindade’²⁴². Schmidt fala em “ser”, termo comum à metafísica e à ontologia. Para caminhar neste terreno, a quem ele pede ajuda? Ao jovem doutorando Marx. Depois dessa “licença dialética”, ainda quer dar uma de anti-ontólogo.

E é com esse espírito de combate à ontologia que Schmidt vem falar de uma “estrutura transcendental na história”: “para Marx, como para Hegel, a forma mais elevada da teoria do conhecimento é a filosofia da história”²⁴³. Um prêmio para quem achar esta idéia em Marx! Mas Schmidt adverte: “a dialética materialista é *não teleológica*, por mais estranho que isto possa soar de início. [...] Marx não hipostasia panteisticamente a história”. Quer dizer que hipostasia apenas materialmente, vejam só: “através das formações sociais que se desprendem uma da outra seguindo leis, surge uma estrutura transcendental na história humana, mas de nenhuma forma no sentido de uma ‘teleologia’ que recobre todo o conjunto”²⁴⁴. Quão *transcendental* é esta *estrutura de leis* sociais, ou o que possa querer significar tudo isso, Schmidt não diz.

Schmidt escorrega de um lado a outro, a ponto de correr o risco de cair no mais grosso naturalismo. Afirma, em total “sentido metafísico”, que “mediante o trabalho humano a natureza leva adiante seu processo de criação”²⁴⁵, para culminar com essa: “no homem a natureza chega à autoconsciência”²⁴⁶ – não é outra que a tese feuerbachiana.

Por fim, Schmidt é obrigado a reconhecer que

Tanto no *Rohentwurf* como na redação definitiva do *Capital*, Marx utiliza alguns termos de entonação ontológica quando fala do mundo substancial a apropriar. Assim, no *Rohentwurf* chama à terra ‘laboratório’, ‘instrumento primordial’, ‘condição primordial da produção’, e no *Capital* a denomina ‘depósito primordial de víveres’ e ‘arsenal primordial de meios de trabalho’²⁴⁷.

²⁴² Id., p. 34.

²⁴³ Id., p. 123.

²⁴⁴ Id., p. 31.

²⁴⁵ Id., p. 85.

²⁴⁶ Id., p. 87.

²⁴⁷ Id., p. 89.

Toda a equação se embaralha: “a natureza humana, esse ‘conjunto de necessidades e impulsos’, deve entender-se só como um processo histórico no qual não coexistem imediatamente, p.ex., um elemento constante e um variável, senão onde o particular decide a vida do universal”. Entre particularidade e universalidade não há nenhuma dialética. O caminho é de mão única: o universal não decide o particular! Ele é apenas uma abstração que se desprende do particular e que recebe um “nome”. É assim que Schmidt continua:

Marx não é um ontólogo. E no entanto a citada interpretação ontológica errônea de [Marcel] Reding [as estruturas generalíssimas do homem e do trabalho são supra-históricas, atemporais – EHG] não é uma casualidade. Vem a corroborá-la um pouco a relação, não explicitada oportunamente de todo em Marx, entre nominalismo e realismo conceitual, tal como se reflete em seu tratamento da relação da legalidade geral e particular no curso da história. Assim também afirma Adorno que inclusive a teoria dialética não vai cabalmente mais além da diferença estabelecida por Comte entre estática e dinâmica social²⁴⁸.

Se Adorno merece crédito, então Marx está mesmo em boa companhia...

Certamente, segundo Marx, essa necessidade [do intercâmbio orgânico] será dominada e os homens se encontrarão em luta só com a natureza material e não uns com os outros. Mas esta luta significa que também a humanidade sem classes se sabe frente a algo que em última instância não é idêntico a ela, de modo que [o tomista Marcel] Reding tem, apesar de tudo, razão, de um modo que resulta irônico, com sua tese da intemporalidade da estrutura do trabalho. Existe então de fato algo parecido a uma ontologia, ainda que se a deva conceber negativamente²⁴⁹.

A ontologia a que Schmidt se refere é a da *eternidade* da necessidade do trabalho, enquanto que, na verdade, isso é apenas uma afirmação com base na não-identidade *empiricamente verificável* de sujeito e objeto. O que não impede de haver nisso certa “dignidade”: “Marx, seguindo Moleschott, confere ao conceito de intercâmbio orgânico essa dignidade em certa medida ‘ontológica’ que já examinamos, quando fala reiteradamente desse intercâmbio como uma ‘necessidade eterna da natureza’”²⁵⁰.

Como Schmidt resolve este reconhecimento do ontológico em sua interpretação? Apelando para a tese de um nominalismo em Marx, cuja “base psicológica” ele oferece ao leitor nos seguintes termos:

²⁴⁸ Id., p. 92.

²⁴⁹ Id., p. 93.

²⁵⁰ Id., p. 95.

A natureza aparece no começo como uma massa indiferenciada e caótica de substâncias exteriores. A partir do reiterado trato com a natureza, comum ao homem e ao animal, surge uma primeira e tosca divisão dos objetos naturais segundo o grau de prazer ou desprazer que procuram. A realização teórica elemental deste estágio consiste em consolidar diferenças, em destacar de todos os demais os objetos vinculados com associações prazerosas. Ao grupo humano economicamente mais avançado, e portanto melhor organizado, e às oposições que nele surgem, corresponde como realização teórica mais elevada a classificação nominalista dos objetos naturais, referida agora ao domínio real. O particular se subsume no abstrato-geral. Como para Nietzsche, também para Marx a ‘vontade de poder’ sobre as coisas e sobre seus semelhantes está originariamente por detrás da atividade espiritual do homem. O espírito é originariamente algo vazio. Os conceitos que ele elabora são produto da experiência prática acumulada. Seu valor se esgota no instrumental. Pese a tudo o materialismo deste ponto de vista, há no entanto que ter bem clara a idéia de que Marx não vê nos conceitos expressões ingênuas e realistas dos objetos mesmos senão reflexos de relações historicamente mediadas dos homens com eles²⁵¹.

Se a divisão dos objetos não segue determinações *reais* dos próprios objetos, então como o “reiterado trato com a natureza”, da qual surge aquela divisão, pode ser comum aos animais? Afinal, eles sentem prazeres e sabem distinguir, sensivelmente (e não por nomes), o que devem procurar e o que evitar; portanto, *reconhecem* os universais *na prática* (por mais limitado que isso seja). De resto, o prazer nunca foi, para Marx, o critério principal para se reconhecer as coisas, no máximo apenas um de tantos. Mas Schmidt quer mostrar que essa “psicologia”, que ele atribui a Marx, explica e justifica o suposto nominalismo marxiano. A que ponto chega Schmidt, mais uma vez? A jogar a ridícula tese nietzscheana em Marx, novamente posto em “ótima” companhia. Sem fazer nenhuma demonstração disto no próprio texto marxiano, aproveita para mastigar a velha couve psicologista da tábula rasa – como se pudesse haver um espírito vazio, como se o espírito não fosse seu próprio conteúdo! O “espírito vazio” se enche depois de conceitos práticos, cujo valor é meramente instrumental (enquanto que, na verdade, Marx diz que o homem, ao trabalhar a natureza, produz também a beleza). Esse é o materialismo que Schmidt quer crítico: nominalista e não realista.

Este nominalismo é a chave para condenar a ontologia como mero discurso metafísico, abstrato, que pretende falar de algo real, quando só fala de nomes:

não só é impossível para Marx separar o originariamente dado e o ‘agregado estranho’ mediado pela práxis, senão que ademais tem uma clara consciência de que só *por abstração* de todo trabalho mediado

²⁵¹ Id., pp. 125-6.

e útil se pode falar do ‘substrato material’ dos corpos particulares das mercadorias”²⁵²; ou então: “a separação entre substância natural e trabalho não pode ser de nenhuma maneira absoluta. No valor particular de uso se pode separar *in abstracto* o que se remonta ao trabalho, quer dizer, aos homens em sua atividade, e o dado por natureza como ‘substrato material’ dos corpos das mercadorias. Mas no que se refere ao mundo da experiência em seu conjunto, não se pode levar realmente a cabo nenhuma separação entre a substância natural e os modos prático-sociais de sua transformação”²⁵³.

Daí Schmidt poder condenar a ontologia como um discurso de meras abstrações, ainda que tenha sido impossível escapar à constatação de um caráter ontológico em Marx. Mas Schmidt se justifica:

Me dou conta perfeitamente da contradição inerente ao fato de haver sublinhado em um primeiro momento o caráter ‘não ontológico’ do materialismo de Marx, e haver introduzido logo, por outro lado, o conceito de uma ‘ontologia negativa’: esta é entretanto uma contradição objetiva, não um erro que possa ser eliminado no plano terminológico, ou produto da incoerência lógica²⁵⁴.

O “erro” não é, como vimos, de interpretação, de vício anti-ontológico ou gnoseologista, mas um erro *real*, *ontológico*, da própria objetividade. É esse mesmo o limite da dialética enquanto pensamento (“crítico”): contradições reais não se resolvem gnoseologicamente.

Agora ouviremos o velho Lukács, de *Prolegômenos a uma Ontologia do Ser Social*, seu último escrito. Inicialmente, assistimos Lukács rejeitar imediatamente qualquer forma de nominalismo e metafísica, lembrando as *Daseinsformen* de Marx:

Marx, já em sua juventude, colocou no centro de seu método essa validade universal da historicidade para cada ser. ‘Nós conhecemos só uma única ciência, a ciência da história’. Décadas depois, ele dará indicações precisas sobre o método de sua investigação: o exame dos próprios processos em seu respectivo ser-propriadamente-assim [*Geradesosein*] dinâmico. Este desenvolvimento não é – como se afirma muitas vezes do lado burguês – apenas uma determinada modificação de objetos, de suas relações etc., enquanto persistem substancialmente inalteradas as categorias que expressam e determinam sua essência. Marx diz que categorias são ‘formas de existência, determinações da existência’. Por isso, o conteúdo e a forma de cada ente só podem ser concebidos através daquilo que ele se tornou no curso da evolução histórica²⁵⁵.

A ontologia não se confunde com a metafísica e suas categorias fixas, a-históricas. As categorias ontológicas, bem antes de serem formas de pensamento, são da existência. Possuem, portanto, historicidade: uma característica da *essência* dos seres é ser resultado e

²⁵² Id., p. 52.

²⁵³ Id., p. 74.

²⁵⁴ Id., p. 243.

ponto de partida de um processo aí em curso²⁵⁶; por isso a “única ciência é a ciência da história”, e abarca tanto a natureza quanto o homem, a sociedade.

O engano idealista consiste em não ver na universalidade da genericidade uma expressão do ser, mas apenas uma determinação do pensamento (abstração). Essa ‘abstração’, porém, jamais é separável da verdadeira essência da objetividade existente, e só de maneira secundária e derivada é uma determinação do pensamento. Ela não é senão a constatação, em pensamento, de uma situação existente.

O gênero, apesar de só existir nos entes singulares, é uma determinação *comum realmente existente* destes entes. Enquanto categoria pensada, é abstração, mas uma abstração *razoável*, na medida em que identifica, constata, um universal presente no ser concreto. Se se trata de *apreender* algo, e não de especular (jogar com as abstrações), só pode ser um objeto correspondente ao sentido abstrato (o pensamento), que opera por abstrações – portanto, os universais (convém lembrar que de forma alguma é conhecimento absoluto, no sentido de esgotar no pensamento o ser que pulsa aí em sua dinâmica real e histórica. O pensamento só pode apreender algo que já existe em pleno processo de ser, o que, para além da cotidianidade, implica enorme esforço científico, condições e demandas sociais, etc., e por isso é sempre apreensão *post festum*, mais ou menos anacrônica, por vezes tarde demais).

É como universal mais geral de existência, uma abstração razoável mais geral (mas não pura, e sim histórica), que Lukács fala do ser e seus três grandes tipos: ser natural inorgânico, ser natural orgânico e ser social. A interação dos últimos com o primeiro, e entre si, é um fato fundamental na conformação material do ser social. Desta forma, nos termos de Lukács, encontramos os nexos ontológicos imediatos existentes entre ser social e natureza:

O ser humano pertence diretamente e – em última análise – irrevogavelmente também à esfera do ser biológico; sua existência – sua gênese, transcurso e fim dessa existência – ampla e decididamente se funda nesse tipo de ser; e também tem de ser considerado como imediatamente evidente que não apenas os modos do ser determinados pela biologia, em todas as suas manifestações de vida, interna como externamente, pressupõem, em última análise, de forma incessante uma coexistência com a natureza inorgânica, mas também que o desenvolvimento do ser social seria ontologicamente impossível, interna como externamente, sem uma interação ininterrupta com essa esfera.

²⁵⁵ LUKÁCS. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social* (manuscrito).

²⁵⁶ Tanto é verdade que a existência precede a essência, quanto o contrário.

Conforme Marx diz, o homem é *imediatamente* ser natural; nas palavras de Lukács, pertence *diretamente* à esfera do ser biológico. Sua materialidade é incontornável, *irrevogável*. Ao dizer aqui que o homem se “funda” na natureza, Lukács chama a atenção para os aspectos naturais imediatos do homem, bem como para a necessidade do “intercâmbio metabólico” que o homem deve instaurar com a natureza.

Dizer que o ser é condicionado naturalmente vem a ser o mesmo que dizê-lo de sua atividade. “Os três tipos de ser existem simultaneamente, entrelaçados entre si, e exercem também efeitos muitas vezes simultâneos sobre o ser do homem, sobre sua práxis”. Marx diz, na *Ideologia Alemã*, que o homem parte da natureza “já elaborada”; assim como suas capacidades de atuação são determinadas primeiramente também pela sua constituição corpórea. O material que a natureza lhe dispõe, e como lhe dispõe, e também a forma social na qual os indivíduos se encontram, também determinarão a práxis. Não temos aí um caminho de mão única. A práxis não suprime a objetividade, mas mantém uma relação interdeterminativa com esta.

Por isso Lukács não está postulando um dualismo, quando fala em uma “dupla base”, natural e social, do homem:

O ser humano pertence ao mesmo tempo (e de maneira difícil de separar no pensamento) à natureza e à sociedade. Esse ser simultâneo foi mais claramente reconhecido por Marx como processo, na medida em que diz, repetidamente, que o devir humano traz consigo um recuo das barreiras naturais. É importante enfatizar: fala-se de um recuo, não de um desaparecimento das barreiras naturais ou de sua superação total. De outro lado, porém, jamais se trata de uma constituição dualista do ser humano. O homem nunca é de um lado natureza humana e social, de outro pertencente à natureza; sua humanização, sua sociabilização, não significa uma fissura de seu ser em espírito (alma) e corpo. Vê-se que também aquelas funções do seu ser que permanecem sempre naturalmente fundadas, no curso do desenvolvimento da humanidade se sociabilizam cada vez mais.

Trata-se de um *processo* instaurado pela atividade do homem. A “dupla base” se refere aos dois aspectos que Marx identificou no quadro total da produção. Em sua relação histórica, mostra um avanço da legalidade social sobre a natural, ou um “recuo” dos limites naturais ao ser e à atividade humanos. O próprio Marx dá os exemplos da reprodução sexual (nos

Manuscritos) e da alimentação, onde “a fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come com garfo e faca, é uma fome muito distinta da que devora carne crua, com unhas e dentes”²⁵⁷. Assim, Lukács afirma a atividade sensível como a *base* do recuo histórico que caracteriza o ser social: “O trabalho, como base fundadora de toda sociabilização humana, mesmo da mais primitiva, destaca tendencialmente o ser humano da esfera das necessidades biológicas mais puramente espontâneas e de sua satisfação meramente biológica, tornando determinantes, em seu lugar, as posições teleológicas”.

A legalidade social avança seu domínio sobre a legalidade natural, sem que com isso suprima esta, mas mantenha com ela uma processualidade contraditória. Lukács explicita:

Na medida em que o ser humano, que em sua sociabilidade supera sua mera existência biológica, jamais pode deixar de ter uma base de ser biológica, e que se reproduz biologicamente, também jamais pode romper sua ligação com a esfera inorgânica. Nesse duplo sentido, o ser humano jamais cessa de ser *também* criatura natural. Mas de tal modo que o natural nele, e em seu ambiente (socialmente) remodelado, é cada vez mais fortemente dominado por determinações do ser social, enquanto o biológico pode ser apenas qualitativamente modificado, mas nunca inteiramente suprimido.

O processo mantém-se na medida em que, contraditoriamente, confirma a prioridade da natureza; é porque ela não é suprimida que o trabalho se mostra como uma “necessidade eterna”, em todas as formações sociais possíveis e existentes. Este trabalho, esta atividade sensível, é o vínculo entre natureza e homem, e portanto a chave para a compreensão do ser social:

Se a práxis for corretamente compreendida no sentido de Marx, com todas as suas premissas e conseqüências ontológicas, essa práxis será concebida como ponto central objetivo, ontológico, do ser humano do homem, como aquele ponto central ontológico de seu ser como homem e como ser social, a partir do qual podem ser adequadamente compreendidas todas as demais categorias em seu caráter ontológico processual.

A atividade sensível é a base do ser social e categoria central para a sua compreensão. Lukács toca aqui em um problema ainda presente nas chamadas ciências humanas, e esclarece que

apenas numa concepção assim fundada do ser social, pode desaparecer, da gênese e evolução superior do ser humano, todo elemento de uma transcendência inexplicável, e o ser social dos homens pode

²⁵⁷ MARX. “Introdução [à Crítica da Economia Política – 1857]”, p. 9.

receber uma visão de conjunto racional semelhante – embora, em conteúdo e forma, diferentemente determinado –, uma univocidade cientificamente explicável, como aos poucos o pensamento humano está fazendo com a natureza.

É para compreender o homem que não apenas as ciências, mas também a filosofia (ontologia) deve buscar compreender as categorias naturais, tanto em suas comunicações com as sociais, quanto em suas especificidades:

Tal coexistência dos três grandes tipos de ser – suas interações, bem como suas diferenças essenciais incluídas – é assim um fundamento tão invariável de todo ser social, que nenhum conhecimento do mundo que se desenvolva em seu terreno, nenhum autoconhecimento do homem, poderia ser possível sem o reconhecimento de uma base tão múltipla como fato fundamental. Visto que essa situação do ser também fundamenta toda práxis humana, ela tem necessariamente de constituir um ponto de partida ineliminável para todo pensamento humano, que, em última análise – como haveremos de mostrar – dela parte, e surgiu para conduzi-la, modificá-la, consolidá-la etc.

Como Marx afirma nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, a ciência natural é imediatamente uma ciência humana, e vice-versa. O princípio do *gnothi seauton* que o oráculo de Delfos sustentava em seu frontispício não pode mais querer dizer menos que isso. Conheça-te a ti mesmo, ou seja, conheça o mundo (natureza e sociedade), e conduza ambos. Esse é o sentido da atividade de todas as ciências, é o objeto e o interesse da *ciência da história*.

O que nos permite remeter à epígrafe que elegemos para a nossa dissertação, e que voltamos a repetir:

Donde o futuro humano, se futuro houver, será posto pela possibilidade emergente das perspectivas da síntese do saber – a fusão entre o melhor e mais avançado do saber científico-tecnológico e o mais agudo e universal do saber humanista, ou seja, da aglutinação natural entre o saber do mundo e o saber de si. Hoje, o homem já está se tornando o demiurgo da natureza, falta se converter no demiurgo de si mesmo²⁵⁸.

Para concluir nosso trabalho, é preciso dizer que ainda se trata de um primeiro e minúsculo passo, mas mesmo com todos seus problemas, lacunas e superficialidades, também possui intenções sinceras de seguir direção reta ao resgate do pensamento marxiano, a mais rica e intensa expressão no que diz respeito à compreensão da existência humana contemporânea; e neste sentido, fechamos com a declaração de Lukács:

A tarefa atual dos marxistas só pode ser trazer de volta à vida o método autêntico, a ontologia autêntica de Marx, principalmente para, com sua ajuda, não apenas possibilitar cientificamente uma análise histórica fiel do desenvolvimento social desde a morte de Marx – o que até hoje ainda não foi bem feito e nem completamente – como também para compreender e apresentar o ser em sua totalidade, no sentido de Marx, como processo histórico (irreversível) em seus fundamentos. Esse é o único caminho teoricamente viável para apresentar intelectualmente, sem qualquer transcendência, sem qualquer utopia, o processo de humanização do ser humano, o devir da espécie humana. Só assim essa teoria pode readquirir aquele *pathos* prático, sempre terreno-imanente, que havia no próprio Marx e que mais tarde – em parte ignorando o interlúdio leninista – se perdeu largamente, tanto na teoria como na prática.

²⁵⁸ CHASIN. *Op. cit.*, p. 72.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALCKMIN, R.M. *Marx e Feuerbach: da Sensibilidade à Atividade Sensível*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). BH: UFMG/FAFICH, 2003.
- CHASIN, J. “Ad Hominem: Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista”. In: *Ensaio Ad Hominem – N.1, Tomo IV – Dossiê Marx*. SP: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.
- _____. “Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica”, in: Teixeira. *Pensando com Marx*. SP: Editora Ensaio, 1995.
- COSTA, M.H.M. *As Categorias Lebensäusserung, Entäusserung, Entfremdung e Veräusserung nos Manuscritos Econômicos e Filosóficos de Karl Marx de 1844*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). BH: UFMG/FAFICH, 1999.
- DEUS, L.G. *Soberania Popular e Sufrágio Universal: o Pensamento Político de Marx na Crítica de 43*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). BH: UFMG/FAFICH, 2001.
- ENDERLE, R.M. *Ontologia e Política: a Formação do Pensamento Marxiano de 1842 a 1846*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). BH: UFMG/FAFICH, 2000.
- FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Trad.: J.S. Brandão. Campinas: Papyrus, 1997.
- _____. *Preleções sobre a Essência da Religião*. Trad.: J.S. Brandão. Campinas: Papyrus, 1989.
- _____. “Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia”. In: *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- HEGEL, G.W.F. *Ciência de la Lógica*. Trad. A. Mondolfo e R. Mondolfo. Buenos Aires: Ed. Solar, 1968.

- _____. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Trad: Ovejero y Maury. Cidade do México: Juan Pablos Editor, 1974.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad.: P. Meneses. Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.
- _____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad.: O. Vitorino. SP: Martins Fontes, 2000.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad.: A. Bertagnoli. SP: Edições e Publicações Brasil Editora, 1959.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Trad.: V. Rohden. Col. Os Pensadores. SP: Abril Cultural, 1974.
- LUKÁCS, G. *Para uma Ontologia do Ser Social*, cap. 3: A Verdadeira e a Falsa Ontologia de Hegel. Tradução de C.N. Coutinho. SP: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- _____. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. Trad. L. Luft. (Manuscrito).
- MARX, K. “Ad Feuerbach”. In: *A Ideologia Alemã* [Feuerbach]. Trad.: J.C. Bruni e M.A. Nogueira. SP: Ed. Grijalbo, 1977.
- _____. *A Miséria da Filosofia*. Trad.: J.P. Neto. SP: Global, 1985.
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad.: R. Enderle e L.G. de Deus. SP: Boitempo, 2005.
- _____. “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução”. In: *Temas de Ciências Humanas*. SP: Grijalbo, 1977.
- _____. “Crítica ao Programa de Gotha”. In: MARX, ENGELS. *Manifesto do Partido Comunista*. Trad.: S.T.B. Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2002.

- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad.: J. Ranieri. SP: Boitempo, 2004.
- _____. Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: *Ausgewählte Werke*. Digitale Bibliothek Band 11. Berlin: Directmedia, 1998.
- _____. “Introdução [à Crítica da Economia Política – 1857]”. Trad.: E. Malagodi. In: *Para a Crítica da Economia Política; Salário, Preço e Lucro; O Rendimento e suas Fontes*. Col. Os Economistas. SP: Abril Cultural, 1982.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. 2 volumes. Trad.: C. Jardim e E.L. Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1974-75.
- _____. *A Ideologia Alemã* [Feuerbach]. Trad.: J.C. Bruni e M.A. Nogueira. SP: Ed. Grijalbo, 1977.
- _____. Die deutsche Ideologie. In: *Ausgewählte Werke*. Digitale Bibliothek Band 11. Berlin: Directmedia, 1998.
- _____. *A Sagrada Família: Crítica da Crítica Crítica (contra Bruno Bauer e Consortes)*. Trad. M. Backes. SP: Boitempo, 2003.
- RUBEL, M. *Crônica de Marx*. Trad.: Equipe Ensaio. SP: Editora Ensaio, 1991.
- SALGADO, J.C. *A Idéia de Justiça em Hegel*. Col. Filosofia/36. SP: Ed. Loyola, 1996.
- SCHMIDT, A. *El Concepto de Naturaleza en Marx*. Trad.: J.M.T.F. Prieto, E. Prieto. Cidade do México: Siglo Veintiuno Editores, 1976.
- TEIXEIRA, P.T.F. “A Individualidade Humana na Obra Marxiana de 1843 a 1848”. In: *Ensaio Ad Hominem – N.1, Tomo I – Marxismo*. SP: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.
- VAISMAN, E. “Dossiê Marx: Itinerário de um Grupo de Pesquisa”. In: *Ensaio Ad Hominem – N.1, Tomo IV – Dossiê Marx*. SP: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.